

POSICIÓN DE CAYETANO EN EL PROBLEMA
DE LO SOBRENATURAL
SU CRÍTICA A LA TEORÍA DE ESCOTO

por

J. ALFARO S. I.

1. Teoría de Escoto acerca de lo sobrenatural

Apenas Cayetano comienza su comentario a la Suma Teológica establece en breve y clara síntesis ¹, 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^o qu. 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 pró-

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

² *Ibid.*

xíma, a saber, que el hombre no puede conocer por las fuerzas naturales cual es su último fin ³. 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 que en esta vida no puede el hombre conocer naturalmente el aspecto del alma según el cual está naturalmente ordenada a ese fin:

Ipe vero tenet illum 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, 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 quemdam finem qui comprehensionem rationis excedit. Unde necessarium fuit homini ad salutem quod

³ *Opus*, t. 2, Pról. q. 1, m. 6-7.

⁴ *In 1. S. Th.*, loc. cit.

⁵ *Ibid.*

ei nota fierent quaedam 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 et 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 alicuius 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:

...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 solo de la voluntad de Dios, no puede ser conocido naturalmente, no sólo por el hombre, sino aún por el ángel:

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

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

⁶ *S. Th.* I, q. 1, a. 1, in c.; *C. Gent.* I, c. 4; cfr. *C. Gent.* I, c. 4; I, 3, c. 149; *In Rom.* De Trin., c. 3, a. 1, in c.

⁷ *S. Th.* II-II, q. 2, a. 2, in c.

⁸ *III Sent.* d. 24, q. 3, q. 3, ad 1.

⁹ *De Ver.* q. 14, a. 10, ad 2.

¹⁰ *S. Th.* III, q. 1, a. 3, in c.

¹¹ *Ibid.* I, q. 27, a. 5, in c.

Lo sobrenatural está, por lo tanto, según S. Tomás, fuera del alcance de las fuerzas cognoscitivas 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 al hombre:

...animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae, secundum suam naturam, sed careat 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 adeptione 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 su último fin).

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

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 deliberada-

¹² *Ibid.* I, q. 89, a. 2 in c.

¹³ *De Malis* a. 5, a. 3 in c.

¹⁴ *Sum. Th.* I, q. 1, a. 1; *I. Sent.*, Pról. q. 1, a. 1.

mente 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 obiiciatur contra ista: homo in statu innocentiae vel naturae institutae potuit cognoscere naturam suam... respondero ad primum: requireretur dici qualis fuerit cognitio *hominis instituti*, quod usque alias differatur; saltem *respectu vitaris pro statu isto* est dicta cognitio supernaturalis, quia facultatem eius naturalem excedens, naturalem dico secundum statum naturae lapsae ¹⁷.

"Pro statu isto" señala por lo tanto el estado en que actualmente se encuentra el hombre en esta vida, es decir, el estado de unión del alma con el cuerpo y bajo los efectos de² 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 necessaria est distincta cognitio sui finis... Sed homo non potest scire ex naturalibus suum finem distincte: ergo necessaria est sibi de hoc tradi aliqua cognitio supernaturalis ¹⁸.

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:

nullius substantiae finis proprius cognoscitur a nobis nisi ex actibus eius

15. *Opus*, I, 1, *Pról.*, q. 1.

16. *Reposit.*, I, 4, d. 10, q. 2, n. 5.

17. *Opus*, I, 1, *Pról.*, q. 1, n. 13.

18. *Opus*, I, 1, *Pról.*, q. 1, n. 6.

nobis manifestis, ex quibus ostenditur quod talis finis sit conveniens tali naturae; nullos autem actus experimur nec cognoscimus 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 conveniens naturae nostrae ¹⁹.

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 su 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... Et secundum talem rationem generalem non convenit sibi ordinari ad talem finem, nec posse capere gratiam, nec habere se Deum pro obiecto ²⁰.

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 imaginabilia ²¹.

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

¹⁹ *Ibid.*, n. 7.

²⁰ *Quod*, t. 1, Pro^o, q. 1, n. 11; e. 1, d. 3; q. 3; n. 8.

²¹ *Quod*, t. 2, d. 3, q. 8, n. 14.

lo sensible, lo que impide al alma un conocimiento inmediato de la propia esencia.

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 depende de la imaginación ²². 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 adipiscendum, sed supernaturaliter. Et hoc probat sequens ratio de desiderio naturali, quam concedo ²⁵.

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 hombre ²⁶:

...nec sequitur quod sit naturalis (actus beatificus) quia summe inclinatur (voluntas) secundum naturam suam in summam perfectionem, quam

²² *Opus*, I, I, Pról. c. 1, n. 6.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Opus*, I, I, Pról. c. 1, n. 6.

²⁵ *Ibid.*, n. 12.

²⁶ *Report.*, I, I, d. 18, q. 3, n. 7.

tamen habere non potest ex puris naturalibus, hanc tamen summe naturaliter recipit ²⁷.

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 elicitus in voluntate quam in lapide ²⁸.

...appetitus naturalis in qualibet re, generali nomine accipitur pro inclinatione naturali rei ad propriam perfectionem, sicut lapis inclinatur ad centrum ²⁹.

...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 nomine improprie ³⁰.

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 inclinata ³¹.

Inclinatio formae nihil absolutum addit supra formam ipsam, ut inclinatio gravis deorsum non est nisi forma gravitatis ³².

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 daemonibus manet ille motus sic rectissimus, sicut et natura ³³.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Oron.* 4. 4. d. 40. q. 10. n. 3.

²⁹ *Ibid.* 3. d. 17. q. 10. n. 3.

³⁰ *In Phys.* 1. 1. q. 22. n. 4.

³¹ *Ibid.* n. 3.

³² *Ret.* 3. d. 18. q. 3. n. 10.

³³ *Oron.* 3. d. 8. q. 10. n. 20; *cfr. Oron.* 3. d. 17. q. 10. n. 3; d. 40. q. 10. n. 2.

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 él ³⁴.

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 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 recipiendum perfectionem, non ad agendum; 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, qua voluntas absolute tendit, et hoc passive ad recipiendum; sed est alia tendentia in eadem potentia ut libere et active agat et tendat eliciendo 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 gra-

³⁴ Cfr. *Quoniam* 1, d. 1, q. 3, n. 2; d. 17, q. 2, n. 8; 2 d. 20, q. 3, n. 8; d. 29, q. 14, n. 12.

³⁵ *Quoniam* 2, d. 17, q. 20, n. 5.

³⁶ *Quoniam* 4, d. 29, q. 8, n. 6.

vecdad es: a) el no suponer conocimiento alguno previo a la tendencia misma, b) su intrinsecidad 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.

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 saciedad y reposo de dicho apetito:

De primo appetitū 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 appetitū naturali patet quod voluntas necessario et perpetuo et summe appetit beatitudinem: et hoc in particulari ³⁷.

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.

³⁷ *Oron.* 4. d. 49. q. 10. n. 2; cfr. *Oron.* 1. Prof. q. 1. n. 12; 3. d. 2. q. 1. n. 14; *Rep.* 4. d. 40. q. 9. n. 5; *Quodl.* q. 17. n. 2.

Con el término "beatitudo in particulari" o "in speciali" como contemporáneo al de "beatitudo in universali" señala Escoto la visión de la esencia divina: "...conceditur quod verum est beatitudinem non solum in universali, sed etiam in speciali appetitū naturaliter ab homine... Sed non est notum naturali ratione, quod ista in particulari, quae scilicet consistit in illo, quo nos credimus illum considerere appetitū naturaliter ab homine: oporteret enim esse notum per rationem naturalem quod ille actus nobis est, cum, videns tanquam finis, *Oron.* 4. d. 43. q. 2. n. 32. Verum est quod alius beatitudinis et felicitatis nota est lumine naturali, sed non illa quae consistit in illa. De visione hinc hinc vitam, quia illa solum tenetur ex creditis. *Rep.* 4. d. 43. q. 2. n. 25; Escoto toma el término "beatitudo in universali; in particulari" de S. Tomás y Enrique Gandav. (a los que refuta en *Oron.* 4. d. 40. q. 10. n. 2). Cfr. S. Th. 1-2. q. 5. a. 8; HERR. GARD. *Quodl.* 3. q. 17. fol. 79 r. ff. K.

Tanto S. Tomás como el Gandavense designan con el término "beatitudo in particulari" la visión beatífica.

³⁸ *Oron.* 1. 4. d. 40. q. 2. m. 12-24.

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 libre; 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 (damnatis) 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, probat 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 con Dios ⁴².

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 causa-

³⁹ *Oxon.* 1. 4. d. 40. q. 10. n. 5.

⁴⁰ *Ibid.* n. 11. cfr. *Report.* *Ibid.* q. 9. n. 14.

⁴¹ *Oxon.* 1. 4. d. 40. q. 10. n. 5. La expresión "summe appetere" significa en Escoto un apetito sumo en intensidad, de que es capaz la facultad. Cfr. *Oxon.* 1. d. 20. q. 10. n. 4. En la misma q. 10. 1. 2. 20. n. 5 apote "summe appetere" a "remissae appetere".

⁴² *Oxon.* 1. 4. d. 40. q. 8. n. 4. 6. 7. d. 30. q. 6. n. 5; *Oxon.* 1. d. 3. q. 3. n. 3. *De Anima*, q. 15. n. 9.

⁴³ *Oxon.* 1. 4. d. 40. q. 10. n. 2.

lidad 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 mediante 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.

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:

Conceditur quod verum est beatitudinem non solum in universali, sed etiam in speciali appeti naturaliter ab homine, ... sed non est notum naturali ratione, quod ipsa in particulari, quae scilicet consistit in illo, quo nos credimus illam consistere, appetitur naturaliter ab homine: oporteret enim esse notum per rationem naturalem quod ille actus nescis est conveniens tanquam finis 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.

44. *Oron.* 4. d. 40. q. 2. n. 32. *Rep.* 4. d. 43. q. 2. nn. 1. 25. 26.

45. *Oron.* 1. *Pról.* q. 1. nn. 11-12.

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

sicut enim quaelibet 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 imperfectum suam perfectionem... ⁴⁹.

Esse et permanere continentur sub ratione appetibilis quia permanere est bonum: modo omnia bonum 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.

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

⁴⁷ *Oxon.* 4, d. 46, q. 8, n. 2.

⁴⁸ *Oxon. Ibid.* m, 11 y 13.

⁴⁹ *Ibid.* n. 2.

⁵⁰ *In Phys.* 1, 1, c. 22, n. 6.

⁵¹ *Ibid.*

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

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.

La razón última está en que la esencia divina, en razón de objeto conocido, 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 sufficienter activa ex puris naturalibus ad consequendum actum visionis, quia impossibile est intellectum esse causam visionis, nisi intellectus habeat 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 inclinatatur (voluntas) secundum naturam suam in summam perfectionem quam tamen habere non potest ex puris naturalibus, hanc tamen summe naturaliter recipit ⁵⁶.

⁵³ *Oxon.* 4. d. 40. q. 11. n. 0.

⁵⁴ *Oxon.* 4. d. 40. q. 11. n. 8; cfr. *Rep.* *ibid.* q. 10. n. 2.

⁵⁵ *Oxon.* *ibid.* n. 9; cfr. *Rep.* *ibid.*; q. 10. n. 2.

⁵⁶ *Rep.* 3. d. 18. q. 3. n. 7.

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 quaestionem igitur respondeo, distinguendo primo, quomodo 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 supernaturalitas²⁷.

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, de un lado, el orden ontológico de la potencia receptiva a la perfección o forma que recibe: de otro, el orden ontológico de la misma 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 ésta 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 no 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, quid comparando intellectum possibilem ad notitiam actualem in se, nulla est sibi cognitio supernaturalis: quia intellectus possibilis quicumque cognitione naturaliter perficitur et ad quamcumque naturaliter inclinatur²⁸.

Pero si se consideran la potencia pasiva y la causa eficiente que obra sobre ella, pueden ocurrir dos casos: o que obra sobre

²⁷ *Oron.* 1, Pról. q. 1, n. 21; *cf.* *Oron.* 4, d. 43, q. 4, m. 25; *Rep.* *ibid.*

²⁸ *Oron.* 1, Pról. q. 1, n. 32.

ella el principio activo al que dentro del orden de las cosas creadas corresponde obrar sobre ella, o, que fuera de este orden, obre sobre ella una causa superior, que no es aquélla 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 passo. Supernaturalitas autem, quando comparatur ad tale agens, quod non est naturaliter impressivum illius forme in illo passo 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 actualem in se, nulla est sibi cognitio supernaturalis: quia intellectus possibilis *quocumque cognitione naturaliter perficitur et ad quamcumque naturaliter inclinatur*. Sed secundo modo loquendo, sic est supernaturalis, 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 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:

⁵⁹ Oxon. I, Pröl. q. I, n. 20.

⁶⁰ *Ibid.*

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

Puede parecer, de momento, que esta definición escotística de lo natural y lo sobrenatural es tautológica, por una parte; y deficiente por otra. Tautológica, porque al definir la 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 qué 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":

Expono 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 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.

⁶¹ *Oron.* 4, d. 10, q. 8, n. 9.

⁶² *Oron.* 4, d. 43, q. 4, n. 3.

⁶³ *Rep.* 4, d. 10, q. 2, n. 4; *cf.* *Oron.* *ibid.* q. 8, n. 5.

⁶⁴ *Oron.* 4, d. 43, q. 4, n. 2; *cf.* *Rep.* *ibid.* n. 3; 4, d. 10, q. 9, n. 4; 4, d. 4, q. 11, n. 3.

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 interacciones 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 hallar, 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 escotística:

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 escotística 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 solo 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 consequendam,

secundum Augustinum; tamen ex propriis sibi vel creaturae cuiuscumque 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 in natura sua habeat, quod possit recipere illam perfectionem, ad quam potentiam habet naturalem; et hoc sive ab agente naturali, sive supernaturali ⁶⁵.

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 solo respecto de la eficiencia divina, y no respecto de la forma 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 activam ⁶⁶.

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 supernaturale, quia per creationem solum sicut et aliae virtutes theologicae... tamen postquam posita est in esse vera est perfectio naturalis ipsius voluntatis ⁶⁷.

Precisa recordar que según Escoto el poder creador es en tal forma exclusivo de Dios que ningún ser creado puede crear nada, ni aún como causa instrumental; esta es la razón porqué

65 *De Anima*, q. 13, n. 6.

66 *Quoniam*, 2, d. 1, q. 4, n. 2; *cfr. Quoniam*, 1, Pral. q. 1, n. 24.

67 *Rep.* 4, d. 10, q. 9, n. 8.

rechaza la teoría de la causalidad instrumental en los sacramentos ⁶⁸.

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 acción eductiva. 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 augetur per extractionem de potentia ad actum, aut igitur per extractionem de potentia subiecti, scilicet animae vel voluntatis, aut charitatis praëxistentis. Non primo modo, quia tunc esset forma naturaliter educta et ita forma naturalis, quod est falsum et contra fidem ⁶⁹.

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, exclusivamente eductiva, de las causas segundas, es natural.

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 organizzato et infusione animae... ⁷⁰.

⁶⁸ *Oxon.* 4. d. 1. q. 1. nn. 28-31; *cfr. Rep. ibid.* nn. 4-21.

⁶⁹ *Oxon.* 1. d. 17. q. 6. n. 1.

⁷⁰ *Oxon.* 3. d. 24. q. un. n. 12.

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 mere 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 supernaturaliter ⁷¹.

...ens scibile supernaturale non potest fieri nisi ab agente supernaturali et actione supernaturali ⁷².

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 curso ⁷³.

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 eso especial que permite distinguir cuándo obra Dios sobrenaturalmente y cuándo 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, para y gratuitamente, en virtud de su liberalidad, obra sobrenaturalmente.

⁷¹ *Opus*, 2, d. 3, q. 9, n. 10.

⁷² *Reposit.*, 2, d. 10, q. 6, n. 11.

⁷³ *Misc.*, q. 5, n. 21; *Opus*, *Pról.*, q. 2, later, m. 16-17.

La creación del alma es natural porque "natura disponit"⁷⁴:

...organisatio corporis est dispositio ad animam intellectivam necessitans⁷⁵.

Escoto contrapone lo natural a lo gratuito, porque lo gratuito se sigue necesariamente de la naturaleza de las cosas:

...quantumcumque gratia conceperetur alicui creaturae, semper tamen esset gratia, nec esset naturalis, ita quod de natura eius vel consequens naturam necessario⁷⁶.

Consiguientemente, 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 tercer grado de perfección de orden estrictamente natural, perfección que su naturaleza necesariamente reclama y por eso siempre lo acompaña: es su perfección natural:

Anima humana, etsi in quocumque statu, sive scilicet naturae institutae sive destitutae sive restitutae⁷⁷ habeat eandem perfectionem naturalem, intelligendo de illa quam ex necessitate natura requirit, tamen ad perfectionem naturalem supremam in solo tertio statu attingit. In quo non tantum habebit supernaturalem perfectionem gloriae, sed etiam perfectionem supremam ipsius naturae... Potest igitur intelligi quaestio de illa perfectione naturali quae semper habetur: vel de ista suprema...⁷⁸

Por lo tanto Escoto contradistingue la perfección natural del alma de las perfecciones no tales, porque aquella es debida al al-

⁷⁴ *Oxon.* 1, d. 24, q. un., n. 12.

⁷⁵ *Oxon.* 4, d. 1, q. 1, n. 31.

⁷⁶ *Oxon.* 2, d. 23, q. un., n. 9; *cfr. ibid.* d. 3, q. un., n. 7.

⁷⁷ "Natura instituta" significa en Escoto el estado del hombre antes del pecado original; "natura destituta" significa el estado del hombre después del pecado original. *Cfr. Oxon.* 1; *Prof.* q. 1; n. 13. "Natura restituta" 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. 4, q. 3, n. 24. Puede verse también la interpretación de Licurgo. *Quodl.* 14, n. 2.

⁷⁸ *Quodl.* 14, n. 2.

ma 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" ⁷⁹, replica:

At tertium dico quod non simpliciter est debitor nisi bonitati suae, ut diligat eam: creaturae autem est debitor ex liberalitate sua ut communicet eis quod natura sua exigit: quae exigentia in eis ponitur quoddam iustum, licet secundarium, quasi secundarium obiectum istius iustitiae: tamen secundum veritatem, nihil est determinate iustum extra Deum, nisi secundum quid, scilicet cum hac modificatione, quantum est ex parte creaturae ⁸⁰.

Sin entrar en ulteriores explicaciones acerca de cómo entiende Escoto este "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 distinguitur contra operationes communes, et ut datur absque dispositione acquisita per actus recipientis, quia Deus non dicitur movere eorum per gratiam ⁸¹.

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 *debido 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 indica vagamente que Dios no es la causa, a la que naturalmente corresponde obrar sobre las potencias pasivas crea-

⁷⁹ *Oxon.* 4. d. 46. q. 100. n. 1.

⁸⁰ *Ibid.* n. 12.

⁸¹ *Report.* 3. d. 2. q. 1. n. 10; cfr. *Oxon.* *ibid.* n. 11; q. 2. n. 15.

das, sino a 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...⁸²

dicitur (passum) naturaliter moveri, quando movetur ab agente naturaliter sibi correspondente: supernaturaliter autem moveri, quando ab agente supra totum ordinem agentis naturaliter proportionato sibi⁸³.

...si aliquod agens naturale sit natum et inproprie naturaliter talem formam, sic est receptio naturalis: si vero agens sit supernaturaliter, quod non est sic ullum agere respectu eius, dicitur supernaturalis⁸⁴.

Los conceptos del 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 latissae, tamen naturae in rectitudine propria institutae...⁸⁵

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

Deus autem sub propria ratione divinitatis non est placens alicui intellectui creato, nisi mere voluntarie⁸⁶.

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 gratuidad y libertad, de parte de Dios, para comunicársela.

⁸² *Oxon.* 4. d. 43. q. 4. n. 3.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Report.* 4. d. 43. q. 4. n. 7. Cfr. *Quodl.* 14. n. 15.

⁸⁵ *Oxon.* 4. d. 1. q. 6. n. 4.

⁸⁶ *Quodl.* q. 14. n. 19; cfr. *Ibid.* nn. 17-18; *Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 16; 4. d. 40. q. 6. n. 9.

Como síntesis de esta exposición, podemos concluir que según Escoto es natural todo lo que cae dentro de la casualidad eficiente eductiva 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.

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 proveniente 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 las únicas estrictamente sobrenaturales: a saber, la gracia y la visión beatífica.

Escoto dice en términos formales que la caridad "forma est supernaturalis et perfecta"⁸⁷. También llama a la fé "forma sobrenatural" y distingue su sobrenaturalidad de la de su causa eficiente⁸⁸.

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

⁸⁷ *Opus.* 4, d. 6, q. 11, n. 2; cfr. *Quodl.* 17, q. 17, n. 4; q. 14, n. 2; *Opus.* 1, d. 17, q. 3, n. 28.

⁸⁸ *Opus.* 1, Pról. q. 1, n. 34.

sobrenaturalmente, pero que dado lo que en sí mismas son, pueden ser causadas naturalmente (hoy diríamos "supernaturale 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. 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 habuerit potentia facta in puris 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 puris naturalibus suis non potuit habere...⁸⁴

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 aliquod 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 supernaturalem, et ut supernaturaliter per meritum attingendo tale bonum...⁸⁵

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

⁸⁴ *Opus*, 2, d. 29, q. 1, m. 4-5.
⁸⁵ *Ibid.*, n. 7.

último sobrenatural: por ello la gracia, según Escoto, es perfección de orden estrictamente sobrenatural ⁹¹.

Escoto, como es sabido, sostiene la extraña teoría de que es posible en el ángel un conocimiento distinto y quiditativo, mas 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 angélico ⁹².

Teoría bien creíble 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 alicuius agentis... ipsa species est a causa supernaturali et supernaturaliter agente ⁹³.

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

Ita quod quicquid 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... ⁹⁴.

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 meritório; c) tener una función activa en la unión beatífica. Estudiémoslas separadamente.

⁹¹ *Repert.* 2, d. 3, q. 4 n. 3; *Quodl.* 4, 14 n. 2.

⁹² *Opus.* 2, d. 3, q. 9 n. 7; *Repert.* *ibid.* q. 4 m. 3-10.

⁹³ *Opus.* *ibid.* m. 16-17.

⁹⁴ *Opus.* *ibid.* n. 7.

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 deficit dispositiones proximas ad beatitudinem, licet dederit potentias ⁹⁵.

...quod immediate disposit vel ordinat ad finem ultimum... huiusmodi est gratia ⁹⁶.

...ordinabilitas talis naturae ad finem, ad quem fides et charitas disponit ⁹⁷.

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.

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 ⁹⁸.

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

...in moralibus habetur bonitas eadem moralis, quia illa rectitudo est bonitas moralis vel non est sine ea: sed actus charitatis ultra rectitudinem, hoc

⁹⁵ *Opus*, 4. d. 40. q. 11. n. 11.

⁹⁶ *Opus*, 4. d. 1. q. 1. n. 31.

⁹⁷ *Opus*, 1. Prof. q. 2. n. 9; *cf.* *Opus*, 2. d. 26. q. 10. n. 4; *Ibid.*, d. 27. n. 3; *Repor.*, 2. d. 4. q. 1. n. 17.

⁹⁸ *Opus*, 3. d. 24. q. 10. n. 12; *Ibid.*, d. 13. q. 4. n. 21.

est conformitatem sui ad cognitionem directivam, habet *propriam bonitatem*, ex hoc quod est secundum inclinationem charitatis ⁹⁹.

Hanc bonitatem nullus infidelis, neque fidelis in peccato mortali existens habere potest ¹⁰⁰.

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, tamquam dignus praemio reddendo pro illo actu. Specialiter dicit, quia omnia acceptat acceptationi generali amando ea secundum bonitatem suam, et ordinando ad seipsum ut ad finem; sed actum meritorium specialiter acceptat in ordine ad aliquod bonum iuste reddendum pro ipso ¹⁰¹.

Acceptar, según Escoto, es lo mismo que amar ¹⁰². *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 eterna ¹⁰³. 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 aceptada al mismo Dios; y la persona lo es por razón de la sobrenaturalidad de la gracia que la informa:

Alia autem habetudo requiritur ipsius actus (meritorii) ad formam supernaturalem, qua acceptatur ipsa persona vel potentia operans, quae ponitur esse gratia vel charitas. Non enim actus alicuius acceptatur ut dignus praemio, nisi persona operans sit accepta ¹⁰⁴.

⁹⁹ Quodl. q. 17, n. 5.

¹⁰⁰ *Albicell.* q. 2, n. 13; cfr. *Rep.* 1, d. 2, q. 2, n. 27.

¹⁰¹ *Quodl.* q. 17, n. 3; cfr. *Oron.* 1, d. 17, q. 3, n. 22; 2, d. 11, n. 4; *Quodl.* q. 17, n. 13.

¹⁰² *Oron.* 2, d. 27, q. 10, n. 3; *Report.* 1, d. 17, q. 2, n. 8.

¹⁰³ *Report.* 1, d. 17, q. 2, n. 4; *Oron.* 3, d. 32, q. 10, n. 2; 4, d. 1, q. 6, n. 7.

¹⁰⁴ *Quodl.* 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.

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 habitualitatem quando non operatur... oportet ponere unum habitum supernaturalem, quo habens formaliter acceptatur a Deo...; sic enim non videtur acceptari natura vel actus sine aliquo habitu informante, quia sicut argutum est, non videtur Deus aliam volitionem secundum rationem habere de obiecto nullo modo diversificato... Sed dubium est, qualiter habitus sit ratio acceptandi naturam et actum? Ratio quidem acceptandi naturam videtur esse sicut quidam decor naturae complacens voluntati divinae, quod sive ponatur habitus iste activus, sive non activus, ex hoc solo quod

(*Oxon. Prolog.*, q. 1, n. 8). Pero esto, tal y como Escoto lo concibe, no incluye la negación del valor intrínseco de los actos meritorios. Aún los méritos de Cristo son aceptados libremente por Dios; pero sería erróneo pensar que Escoto les niega su valor intrínseco. Lo que Escoto niega es que una realidad creada cualquiera pueda ser razón suficiente y necesitante de un acto de la voluntad divina. *Report.* 1, d. 17, q. 2, n. 5). En todas las cosas creadas, aún supuestas existentes, 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 podrá agrandar, ser digno de un amor especial de Dios proporcionado a su valor intrínseco; pero nunca será un factor decisivo que determine por sí el querer divino (*Rep.* ibid. n. 8). Por eso Escoto cuidadosamente escoge los términos para indicar que el valor del acto meritorio está en ser digno de que Dios quiera premiarlo: "ratio acceptabilis affertur in obiecto acceptabili" ratio dignitatis (*Report.* ibid. nn. 5, 6, 7, 8, 9), "tribuens habilitatem acceptationi" (*Quod.* q. 17, n. 3). —Escoto dedicó toda una cuestión al estudio de la relación existente entre el valor intrínseco del acto meritorio y su liber aceptación por parte de Dios: y la concluye así: sicut pulchritudo corporalis est ratio acceptabilis qua illud pulchrum acceptatur a diligente pulchrum corpus, non aliquid aliud; sic est intelligendum de iustitia animi, per quam intelligo charitatem quod anima per ipsam, ut per quendam decorem et pulchritudinem acceptatur a Deo; ...charitas est ratio acceptandi actum diligendi. (*Rep.* 1, d. 17, q. 2, nn. 8-9). Puede consultarse al magister escotista de P. VIGNAUX, *Inuolucrum et Predestinationis in XIII. saeculo*, pp. 12-14, 180-184; Cf. MINGES, *Doctrinae Phil. et Theol.* vol. 2, pp. 370-381; Die *Geschichte des Duns Scotus*, pp. 52 KLEIN L. *Gottesbeweise des Duns Scotus*, pp. 149-144; SCHAUBER B., *Die Theologie des Duns Scotus*, pp. 310-315; 317-321.

est talis forma decorans et ornans animam, potest esse ratio acceptandi naturam ¹⁰⁵.

Nótese el raciocinio de Escoto: se pregunta "utrum necessit 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 ... voluntad de Dios, haciendo la naturaleza del hombre digna de que Dios se complazca 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. Quaero, quid est acceptare ad vitam aeternam?... hoc est velle istum, secundum dispositionem quam nunc habet esse dignum tali praemio, quem prius non voluit esse dignum; ista diversitas non potest poni, ut videtur, in voluntate divina, quia nihil ibi novum, quia immutabilis; non igitur haec erit nisi propter diversitatem a parte illius, quia illo eodem modo se habente, voluntas divina eodem modo vult ipsum esse ¹⁰⁶.

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 necesidad ¹⁰⁷. Por otra parte, si se tiene en cuenta que según el mismo Escoto "Deus nihil acceptat nisi quantum habet de acceptabilitate" ¹⁰⁸, se concluirá por fuerza que la gracia por razón de su perfección:

¹⁰⁵ *Oron.* 1. d. 17. c. 3. nn. 22-23.

¹⁰⁶ *Oron.* 1. d. 17. c. 3. n. 18.

¹⁰⁷ Cfr. *Quodl.* q. 14. n. 4; *Oron.* 4. d. 1. q. 1. n. 32; 2. d. 27. q. 1. n. 4; *Oron.* 1. d. 1. q. 6. n. 8; *Report.* 4. q. 1. d. 3. n. 7.

¹⁰⁸ *Oron.* 1. 3. d. 19. q. 101. n. 4.

intrínseca sobrenatural (necesse est ponere unum supernaturale, quo habens formaliter acceptetur) 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.

Pero Escoto quiere introducirnos aún más íntimamente en el conocimiento de la sobrenaturalidad intrínseca de la gracia. Cabe preguntar 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 celotipia, 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 esta dignidad al alma:

Hoc autem declaratur et per rationem et per exempla sic: Sicut habitus intellectus includit quodammodo obiectum sub ratione intelligibilis, ita habitus appetitivus quodammodo includit obiectum sub ratione appetibilis; igitur sicut intellectus per habitum intelligibilem inclinatur ad obiectum videndum, ita habitus appetitivus inclinat appetitum ad appetibile diligendum. Sed diligens aliquid propter se proprie amore liberalitatis, non amore zelotypiae, diligit omnia diligentia illud primum diligibile et omnia quae sunt ratio diligendi illud vel inclinandi in 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 Deum¹⁰⁹.

Escoto sensibiliza con una ingeniosa imagen su pensamiento. Imaginémonos 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

¹⁰⁹ *Report.* 1, d. 17, q. 2, n. 7.

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 qua posset diligere, utique diligeret omnia, quae possent ad ipsum tendere, et motus eorum quibus omnia illa tenderent, et hoc per gravitatem per quam tendunt ad ipsum, ita quod *gravitas* tunc esset ratio *acceptabilitatis* actus tendentiae ipsorum. Levia 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 dirigitur voluntas, quae per caritatem, ut per pondus quoddam allevians (quia amor meus, pondus meum) tendit in ipsum; et tam voluntatem quam actum eius acceptat Deus *pro quanto habet caritatem qua tendit in ipsum*, ut sic caritas sit *ratio obiectiva acceptabilitatis* in obiecto, sine qua nec persona nec actus eius essent acceptata.¹¹⁰

Escoto, llevando aún mas 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 a terra". Así la voluntad divina "non participatione alicuius alterius a se immobiliter et necessario adhaeret perfectissime... amat illud sum 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 Deo"¹¹¹. La caridad es, por lo tanto, una participación especial del ser divino o Caridad imparticipada, co-

¹¹⁰ *Repert.* 1, d. 17, q. 2, n. 7.

¹¹¹ *Opus.* 1, d. 1, q. 5, n. 2-3.

mo 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 haberent, non diligeret". 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 habet secum charitatem inexistentem personae; sed ultra hoc requiritur quod secundum inclinationem charitatis inexistentis actus eliciatur; Deus enim, qui se solum et propter se ipsum diligit potest aliquam formam deiformem dare creaturae, quam habens specialiter diligitur et opus eius ad quod ipsa inclinatur, pro quanto sit secundum ipsius inclinationem, specialiter acceptetur ¹¹².

Deus enim diligit se propter se et ideo magis diligit immediatum sibi in illo ordine in quantum est ab illo pendere qui dicitur charitas, quam in quantum est a voluntate ¹¹³.

La razón última de ser especialmente grata a Dios el alma en gracia es que ésta es una forma deiforme, que asemeja el alma a Dios "conformat animam Deo" ¹¹⁴ "ut per quendam decorem et pulchritudinem" ¹¹⁵, 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 ¹¹⁶.

¹¹² *Quodl.* q. 32, n. 3.

¹¹³ *Rep.* 2, d. 29, q. III, n. 8.

¹¹⁴ *Oron.* 4, d. 6, q. 11, n. 4.

¹¹⁵ *Repert.* 1, d. 17, q. 2, n. 9.

¹¹⁶ Nótese que al comparar Escoto la caridad con la gravedad no lo hace bajo el mismo punto de vista, bajo el cual comparó el apetito natural de ver a Dios con la misma gravedad. En el caso del apetito innato, la comparación no se hacía, como ya dijimos, bajo el punto de vista de la inclinación activa o tendencia

Sí, 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.

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 impecable naturalmente¹¹⁷.

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 excelsa naturaleza, que posca la gracia por identidad o como propiedad connatural¹¹⁸.

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 formali quod sit perficiens alterum, et alterum sit susceptivum illius, et de ratione sua est perfectibile ab illo, haec 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 contineat illud unitive, sicut patet de materia et forma, substantia et accidente; nam, stante limitatione subiecti, impossibile ipsum includere perfectionem summam essentialiter et unitive; puta si potentia naturae materiae sit potentia receptiva formae, quantumcumque crescat huiusmodi potentia in per-

se por sus propias fuerzas en movimiento hacia el centro. Este es en cambio el de semejanza que se considera al comparar ahora la caridad con la gravedad.

117 *Opus*, 2, d. 23, q. un., n. 7.

118 *Ibid.*, n. 2.—Es cierto que Escoto admite la tesis "propter auctoritates magis" "quia auctoritates Sanctorum sunt expressae de hoc" más que por la evidencia de la cruz 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 puede haber una voluntad creada esencialmente recta por su misma naturaleza.

fectione talis potentiae, nunquam ¹¹⁹ continebit unitive formam, nec subiectum sive substantiam accidentis; sed quantumcumque crescerent huiusmodi perfectibilia, tantum crescerent in capacitate et potentia; nisi poneretur substantia creata localiter infinita, sicut Deus, tunc enim unitive contingeret 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, ex quo tamen finitus est, potest esse, in quo unitive perfectio charitatis contineatur. Quantum igitur cresceret creatura rationalis in entitate et nobilitate substantiali, tantum cresceret in potentia vel capacitate, et non aliter; quantumcumque etiam concrearetur gratia alicui creaturae, semper tamen esset gratia, nec esset naturalis, ita quod de natura sua vel consequens naturam necessario ¹²⁰.

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 "perficiens" 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 excelsa, 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 ¹²¹.

¹¹⁹ La expresión "unitive continere" significa en Escoto identidad real. Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, *Lexicon Scholasticum*, Distinctio "Unitive continere", p. 697 y "Continentia unitiva", p. 174.

¹²⁰ *Ordin. 2. d. 23. q. 100. n. 9.*

¹²¹ *Ordin. Prol. q. 1. n. 22.*

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 afirma ¹²², que, si el entendimiento desempeña un papel puramente pasivo en la visión, en este caso no es necesario el "lumen gloriae". De ser necesario el "lumen gloriae" ha de ser porque tiene una función activa en la visión beatífica ¹²³.

De igual modo no sería necesaria la caridad, si no fuere por razón de la que la voluntad tiene una función activa en la unión beatífica ¹²⁴.

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:

...tunc 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 partibus naturalibus ¹²⁵.

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.

En conclusión, la sobrenaturalidad de la gracia consiste según Escoto: A) en sí misma; la gracia es una participación es-

¹²² Nótese que, aún en el caso de que Escoto no solo dudara, sino rechazara la necesidad del "lumen gloriae", no por eso defiende 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. "Nullus ex partibus naturalibus potest illud obiectum facere illud obiectum sibi praesens" (*Rep.* 3. d. 18. q. 3. n. 10; *Ord.* 4. d. 29. q. 11. n. 9; *Quodl.* q. 14. n. 10). Esto está fuera de discusión en el pensamiento de Escoto. La discusión versa 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 dispuesto que tenga una función puramente receptiva en la visión beatífica. *Ord.* 4. d. 29. n. 11. q. 10. Fines "naturae humanae ex parte intellectus est immediate susceptionem beatitudinis". *Ibid.* n. 8.

¹²³ *Ord.* 4. d. 29. q. 11. n. 10; *Ibid.* n. 20. n. 8.

¹²⁴ *Ord.* *Ibid.*; *Rep.* 3. d. 18. q. 3. n. 1.

¹²⁵ *Ord.* 4. d. 29. q. 11. n. 10.

pecial 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*: 1) su efecto formal es hacer el 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.

La sobrenaturalidad de la visión de la esencia divina consiste: A) en que es natural a sólo 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.

Antes de cerrar esta cuestión, es preciso examinar el sentido de dos textos en que Escoto parece formular en términos contrarios y expresos la tesis de que la 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 alicuius in se, sed tantum in comparatione ad agens: ideo enim dicitur aliquid supernaturale, quia a supernaturali agente: naturale vero quia a naturali agente: sed

habituado ad agens aliud et aliud non necessario concludit aliquid esse aliud et aliud in se ¹²⁶.

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 ens imperfectum esse ab agete nobilissimo ¹²⁷.

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. 0, nn. 4-13, para percatarse de que el proceso del pensamiento de Escoto es en ambos pasajes idénticos. 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 Eucaristía ¹²⁸.

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" ¹²⁹.

Escoto replica que la sobrenaturalidad de la presencia eucarística no obsta para que pueda ser conocida naturalmente por el entendimiento angélico. Y remontándose a la tesis general, afirma que un entendimiento tal puede conocer intuitivamente cualquier perfección creada existente, ya sea de orden natural, ya de orden sobrenatural ¹³⁰.

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 natural cognoscibilidad surge a propósito de la sobrenaturalidad de la presencia eucarística, que no es de

126 Oxon. 4, d. 10, q. 8, n. 9.

127 Report. Ibid. q. 0, n. 8.

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

129 Oxon. Ibid. n.; Rep. n. 3.

130 Oxon. Ibid. nn. 8 y 12; Rep. Ibid. n. 7.

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 segundas ¹³¹. "Sobrenatural 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 naturalmente ¹³²; b) la resurrección de los cuerpos ¹³³; c) el don de la justicia original ¹³⁴; d) el conocimiento quidditativo y no intuitivo de la esencia divina, que Escoto cree posible en el ángel ¹³⁵; e) la presencia de Cristo en la Eucaristía ¹³⁶; f) la gracia y la gloria ¹³⁷. Escoto envuelve todas estas 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 gloria ¹³⁸.

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" 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 sobrenaturales.

Y no sólo de ordinario Escoto emplea en este sentido lato el término "sobrenatural", sino además nos consta ciertamente

¹³¹ *Oxon.* 4 d. 10, q. 8, n. 5; *Report.*; *Ibid.* n. 4; *Oxon.* 1, Prolog. q. 1, n. 21.

¹³² *Oxon.* 1, Prolog. q. 1, n. 22.

¹³³ *Oxon.* 4 d. 43, c. 4, n. 5.

¹³⁴ *Oxon.* 2 d. 29, q. 1, m. 4, 5, 6.

¹³⁵ *Oxon.* 2 d. 2, n. 6 n. 7 y 16.

¹³⁶ *Report.* 2 d. 16, n. 6 m. 6-11.

¹³⁷ *Ibid.* n. 8.

¹³⁸ *Oxon.* 2 d. 3, q. 9, n. 7.

que en los dos textos, cuyo sentido estudiamos, el "supernatural" 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...*"¹³⁹, 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 sólo 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 perfecta¹⁴⁰:

...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 se¹⁴¹ comparatio ad agens tantum non facit aliquid in se perfectius¹⁴².

¹³⁹ *Opera*, 4. d. 19, q. 8, n. 9; *Repert.*, *Ibid.*, q. 8, n. 8.

¹⁴⁰ *MASTRUO Collationes Disput. Theol.*, vol. I, diss. 5, c. 2, 2, 3, n. 75; interpretando este pasaje en el sentido de que Escoto, reconociendo la sobrenaturalidad intrínseca de las formas sobrenaturales, afirma que en sobrenaturalidad sólo puede explicarse o definirse por orden a algo extrínseco a saber, en causa efficiens. 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 basta condecar el sentido que MASTRO atribuye al texto: la dificultad de la cognoscibilidad natural proviene de la sobrenaturalidad de la perfección, que en todo varía, porque se la define de un modo u de otro.

¹⁴¹ *Opera*, *Ibid.*, q. 8, n. 6.

¹⁴² *Repert.*, *Ibid.*, q. 8, n. 8.

Pero Escoto ha afirmado que no solamente la presencia eucarística, perfección no estrictamente sobrenatural, sino aún la gracia puede ser concebida 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 supernaturale causetur.¹⁴³

No contento con establecer tal distinción (cuyo valor es, sin duda, muy discutible), Escoto trata de hallar pruebas para reforzarla y las pruebas por él aducidas nos llevan al punto céntrico de la cuestión, pues en ellas compara tentativamente 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 "cualidad":

...Charitas, licet sit ens supernaturale... postquam posita est in esse vera est perfectio naturalis ipsius voluntatis, quia in prima specie Qualitatis.¹⁴⁴

¹⁴³ *Repert.* 4, d. 10, q. 9, n. 11; *Opera*, *ibid.* q. 8, m. 11-12.

¹⁴⁴ *Repert.* 4, d. 10, q. 9, n. 8.

virtutes theologicae, ut Charitas et huiusmodi, sunt in determinata specie Qualitatis ¹⁴⁵.

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 aliquod accidens potest esse supernaturale et substantia naturalis ¹⁴⁶.

...imperfectum potest esse supernaturale et naturale aliquid potest esse perfectius eo; sicut omnis substantia est simpliciter perfectior omni accidente. Et tamen alicui substantiae, quae est ens naturale, potest inesse aliquod accidens supernaturale ¹⁴⁷.

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 coniungendo obiecto supernaturali, excedat substantiam; tale enim accidens non dicitur ex se perfectum, sed ex hoc quod coniungit immediate cum obiecto perfecto ¹⁴⁸.

Reconociendo que la categoría "Sustancia" está por encima de la "Accidente" y que por lo tanto un accidente sobrenatural,

¹⁴⁵ *Opus*, *ibid.* q. 8, n. 9.

¹⁴⁶ *Rep.* *ibid.* n. 8.

¹⁴⁷ *Opus*, *ibid.* q. 8, n. 9.

¹⁴⁸ *Opus*, 3. d. 13, q. 4, n. 13.

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 origen natural: el de poner el objeto sobrenatural por excelencia —D'os 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 angel:

...charitas... quia in prima specie qualitatis potest naturaliter ab angelo cognosci, cum sit determinata species universi ¹⁴⁹.
ens supernaturale... postquam... positum est in esse, naturaliter potest cognosci, ut quoddam ens naturale in se et formaliter in determinata specie Qualitatis vel Substantiae vel alicuius alterius generis determinati ¹⁵⁰.

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 piensa 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 sobre-cie Qualitatis vel Substantiae vel alicuius alterius generis determinati ¹⁵⁰.

¹⁴⁹ *Rep.*, 4, d. 10, n. 9, n. 8.

¹⁵⁰ *Report.* *Ibid.* q. 2, n. 11.

¹⁵¹ La oposición 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. *Opin.* 4, d. 16, q. 2, fn. 5 y 6; *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 una sea por sí misma razón suficiente de la desaparición de la otra. Escoto, aún supuesto el pecado, exige para la desaparición de la gracia una intervención de Dios, que es el único capaz de aniquilarla, como también de crearla. Pero esto no es negar toda oposición: Escoto reconoce oposición

En conclusión: lejos de considerar Escoto a las perfecciones sobrenaturales diversas y superiores a las de orden natural, sólo por razón de su origen, reduciendo 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* suae perfectionis non potest causari nisi a Deo in ratione causae, ut causat obiectum vel per alium modum suppleto vicem obiecti ¹³².

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 añade, como ya vimos un 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: aún 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 conocido naturalmente, sino sólo por revelación:

...beatitudo confertur tanquam praemium pro meritis eius quem Deus acceptat tanquam dignum tali praemio; 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 errabant Philosophi ponentes omnia quae sunt a Deo immediate, esse ab eo neces-

natural y mediata. Mas aún, Escoto añade que si Dios puede "de potencia absoluta" hacer que existan simultáneamente en el alma la gracia y el pecado: "hoc includeret contradictionem". *Repert.* 4. d. 16. q. 2. n. 27.

¹³² *Opera*, 3. d. 23. q. únic. n. 10; cfr. *Rep.* 3. d. 23. q. únic. n. 25.

sario. Saltem alia duo membra sunt immanifesta; non enim potest sciri naturaliter acceptatio voluntatis divinae, ut puta tamquam contingenter acceptantis talia vel talia digna vita aeterna; et quod etiam illa sufficienter dependet mere ex voluntate divina circa ea ad quae contingenter se habet; ergo... ¹⁵³.

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 incognoscibilidad 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 incognoscible, porque incluye un acto libre de parte de Dios: lo que es gratuita 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 tamquam contingenter acceptantis talia vel talia digna vita aeterna... dependet mere ex voluntate divina... ¹⁵⁴.

Ahora bien: la visión de la esencia divina, por razón de su sobrenaturalidad, por ser naturalmente propia de solo Dios, es concedida por Dios al ser intelectual creado "mere voluntarie" ¹⁵⁵. 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.

¹⁵³ *Oron.* 1. *Præl.* q. 1. n. 8; *cf.* *Ibid.* n. 13.

¹⁵⁴ *Oron.* 1. *Præl.* q. 1. n. 8.

¹⁵⁵ *Quæst.* q. 14. n. 10; *cf.* *Ibid.* nn. 17-18.

Cayetano no prestó atención al argumento que a favor de la necesidad de la revelación le proporciona a Escoto su teoría acerca del mérito. Fiel al pensamiento de S. Tomás, no puede menos de rechazar dicha teoría ¹⁵⁶.

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 ¹⁵⁷.

Según Escoto el ángel y el alma separada del cuerpo pueden conocer naturalmente, si no el hecho, si la posibilidad de que un entendimiento creado sea elevado por Dios a la visión de su esencia.

Es éste 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 ¹⁵⁸.

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 demonstratio-
ne quia... Si igitur natura hominis est naturaliter cognoscibilis homini, na-
turaliter etiam erit cognoscibilis ista potentia ut est talis naturae, et per
consequens ordinabilitas talis naturae ad finem ad quem fides et charitas
disponit... Item homo naturaliter appetit finem istum quem dicitur eterna-

¹⁵⁶ *In 1-2 S. Th.*, q. 114, a. 2, m. 3-6.

¹⁵⁷ *De Potent. Necess.*, a. 2, m. 100 ad am. quarto; *Opera*, vol. 3, trad. 3.

¹⁵⁸ *Opera*, 2. d. 3, q. 8, n. 8 y 12; 2. d. 10, q. 9, n. 7; *Ibid.*, q. 8, n. 3; d. 45, q. 9, m. 2, 3-4, 12, 13.

turalem: igitur ad istum naturaliter ordinatur; ergo ex tali ordine potest concludi iste finis ex cognitione naturae ordinatae ad ipsum ¹⁵⁹.

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

Non enim accipit propositio illa quod non possit aliter cognosci fitis; bene enim est verum quod si substantia sub propria ratione cognosceretur ex natura sic cognita posset eius causa per se cognosci demonstratione quia; sed non cognoscitur a nobis aliqua substantia nunc... ¹⁶⁰.

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

...licet ne mens sit eadem sibi, non tamen pro statu isto est proportionis sibi tanquam obiectum ¹⁶¹.

...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 primo ¹⁶².

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:

Videtur tamen mihi quod per rationem naturalem potest probari subla-
ta imperfectione status istius quoad cognitionem, quod potest cognosci
quod natura humana sit capax beatitudinis verae ¹⁶³.

¹⁵⁹ *Oron.* 1, Pröl. q. 1, n. 9.

¹⁶⁰ *Ibid.* n. 11.

¹⁶¹ *Oron.* *Ibid.* n. 11.

¹⁶² *Oron.* *Ibid.* n. 13.

¹⁶³ *Oron.* 4, d. 49, q. 8, n. 4.

No quiere decir Escoto en este texto que podíamos ahora saber por sola razón natural que el alma humana será después en la otra vida capaz de ver a Dios, —si esto dijera Escoto estaría en flagrante contradicción con lo que acaba de decir en *Oron.* 4, d. 43, n. 2, n. 32 y en *Report.* *Ibid.* n. 29, y en la misma q. 8, d. 49, *Oron.* 4, nn. 2-3; sino que un entendimiento puro podría probar que se puede conocer naturalmente que el alma es capaz de ver a Dios. Así interpretan a Escoto LYONS.

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 ¹⁶⁴.

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, solamente cognoscible por revelación;

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

c) esta necesidad especial no existe para el ángel y el alma separada del cuerpo, los cuales 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, conocen así la posibilidad de ser elevados a dicha visión.

II. Lo natural y lo sobrenatural según Cayetano

Una vez que hemos examinado y expuesto lo que constituye el núcleo de la teoría de Escoto acerca de lo sobrenatural, podemos valorar la crítica que Cayetano hace de dicha teoría, y determinar de este modo la posición tomada por éste en el presente problema teológico. Comencemos exponiendo los conceptos mismos de Cayetano acerca de lo natural y lo sobrenatural.

In. 1. 1. Sent. Scoti, Pról., q. 1, n. 35, 41; VICTORIO, In 1. Sent. Scoti, Pról., q. 2, fol. 2 v. col. 2; HICQUEV, In 4. Sent. Scoti, d. 49, q. 8, n. 3; BADA, *Controversiae*, vol. 1; *Controv.*, t. 3, ad 7.

164. *Oxon.*, 1. Pról. q. 1, n. 7; 4. d. 49, q. 8, nn. 2-3; *Report.* *ibid.* q. 7, nn. 2-3.

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 sufficerit Deo communicare se per naturales participationes, creando universum ex tot essentiali participationibus constitutum quot divina bonitas naturaliter participabilis secundum ordinem suae sapientiae erat; sed, cum videre Deum fruique aperte Deo soli divinae naturae naturale sit et esse possit, ac per hoc creatae et creabiles naturae non poterant naturali participatione habere divinam visionem ac perfectam fruitionem; communicavit per gratiam quod incommunicabile erat per naturam et efficit 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 possent ¹⁶⁵.

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:

...advertit 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 naturaliter conveniunt. In secundo autem quantum ad propositum spectat, inveniuntur quaedam res quae ita sunt de ordine gratiae, ut sint de genere Dei, ut charitas, et lumen gloriae ¹⁶⁶.

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 suum substantia-

¹⁶⁵ In 1-2 S, Th., q. 2, a. 3, n. 7.

¹⁶⁶ Lecturio, 2, q. 2.

le. Secunda vero est, secundum quam est potens 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, déficit eorum quae ad perficiendum hominem ei exiguntur ¹⁶⁷

Finalmente al orden natural pertenece todo lo que las facultades naturales de los seres creados pueden alcanzar ¹⁶⁸.

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 que lo sobrenatural tiene su origen en Dios, "ut tale agens, puta glorificador", "per specialem influxum" ¹⁶⁹.

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:

...supernaturale est quod supra facultatem ordinis creaturis debiti in eis inest. Omnes enim naturalia a supernaturalibus distinguimus frequenti usu per hoc quod aliquid sit secundum debitum naturae ordinem et aliquid sit supra illum ¹⁷⁰.

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":

...cum privatio ista (iustitiae originalis) non sit negatio alicuius naturalis, sed gratuiti tantum ¹⁷¹.

¹⁶⁷ *De Ente et Essentia*, q. 12 (Edt. De Masía, p. 163-164).

¹⁶⁸ *In 2-2*, q. 85, a. 1, n. 2.

¹⁶⁹ *In I. S. Thom.*, q. 105, a. 8, n. 2.

¹⁷⁰ *Opus, De Pot. Nuova*, q. 2, quoad 3.

¹⁷¹ *In 1-2*, q. 109, a. 2, n. 2.

...*gratuitum* autem dicitur quod *non debetur* naturae, sed gratis datur ¹⁷².

...Christus omnibus membris vel perpetuis vel secundum praesentem instittiam meruit primam gratiam et hunc sibi incorporari: huic tamen et hic his incorporari Christo *gratuitum non debitum est* ¹⁷³.

Infantes (in limbo)... de iusta poena non tristabuntur. Maxime, quod cognoscunt se nunquam proportionatos fuisse ad vitam... Quod autem cognoscant genitorem perdidisse non obstat (quod) amisit *gratuitum, non naturale* ¹⁷⁴.

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 naturae invenitur in rebus: iustum namque est aquilae 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... ¹⁷⁵.

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 erat Dei naturalis Filius, debebatur sibi ut natura haberet illa (dona patriae) ¹⁷⁶.

...gratiam summam beatitudinis consequi ad gratiam unionis ut proprietatem ad substantiam, ut calor ad ignem ¹⁷⁷.

...gratia unionis quae, parit gratiam consummatam ut proprietatem ¹⁷⁸.

Al recurrir Cayetano a los conceptos de "debido" y "gratuito" para diferenciar lo natural de lo sobrenatural, no hizo sino seguir

¹⁷² *In I. S. Th.*, q. 62, a. 2, n. 2.

¹⁷³ *In Sent.*, 3, d. 16, fol. 181v-182r.

¹⁷⁴ *In Sent.*, 1, a. 4, 33, fol. 230, r; cfr. *In I. S. Th.*, q. 14, a. 3, n. 6; q. 64, a. 2, n. 2; *In 2-2.*, q. 3, a. 2, n. 2; q. 10, a. 1, n. 3; *In E. S. Th.*, q. 2, a. 10, n. 1; *Comment. In Ezech.*, Iovitis, c. 1, v. 16; *Quaestiones de Coenitiae*, Quaestum 2, n. 5.

¹⁷⁵ *In 1-2.*, q. 114, a. 1, n. 2; cfr. *In I.*, q. 21, a. 4, n. 4.

¹⁷⁶ *In I. S. Th.*, q. 23, a. 4, n. 3.

¹⁷⁷ *Ibid.*, q. 24, a. 1, n. 4.

¹⁷⁸ *Ibid.*, n. 2; cfr. *S. Th.*, 3, q. 14, a. 4 in c.

fielmente a S. Tomás. Fue precisamente con estos conceptos con los que el Doctor Angélico dió una claridad admirable a su concepción de lo sobrenatural ¹⁷⁹.

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 Iam S. Th. 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 suam 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 faceret, iniuste faceret utpote contra legem ¹⁸⁰.

Dios en último término sólo es deudor a Sí mismo. Pero una vez que voluntariamente ha dispuesto hacer algo (*In I S. Th. 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 sabia y voluntaria disposición "quasi sibi ipsi solvit debitum":

...Deus nulli potest esse debitor nisi sibi; Ideo sicut in rebus naturalibus Deus, dando matrem homini, marem feminae, etc. dat debita rebus ex ordinatione sua, scilicet ipsius Dei, ac per hoc quasi sibi ipsi solvit debitum, et sic ibi et ratio iusti, ut in II Contra Gent. cap. XXIX habes diffuse; ita in retributione mercedis debitae merito humano, Deus non aliter potest constitui debitor nisi pro quanto ab ipso et Deo praesupponitur ordinatus actus ille ad consequendum mercedem illam; sic enim Deus constituitur debitor sibi ipsi, et reddendo nobis mercedem, suae satisfaciit ordinationi ¹⁸¹.

¹⁷⁹ *Comp. Theol. c. 214; In Boeth. De Trinit. q. 3, a. 1, sol. 2 m; S. Th. 1-2, q. 24, a. 2, in c.; q. 2, a. 3, in c.; De Verit., q. 5, a. 2, in c.; C. Genes., 1, a. v. 99; In Sent. 4 d. 46, q. 1, a. 2, m. 4, sol. 1, ad m.*

¹⁸⁰ *In Sent. 2 d. 26, fol. 308, r.*

¹⁸¹ *In 1-2, q. 114, a. 1, n. 3.*

Esta explicación de Cayetano no es sino un eco de la doctrina del Angélico ¹⁸²:

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 velit hominem, quod det ei rationem ¹⁸³.

Es, por lo tanto, mediante las nociones de debido y gratuito cómo 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" ¹⁸⁴.

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 ¹⁸⁵.

Eius autem immediatus effectus est dare esse divinum naturae ¹⁸⁶.

La gracia por ser ella una perfección "de genere divino et

¹⁸² 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, m. 23; *Chamant. in Evang. Matthaei*, c. 20, v. 4-6; *De Fide et operibus*, c. 6; *Communio in 2 ad Tim.*, c. 4, v. 8.

¹⁸³ *De Verit.*, q. 6, a. 2 in c.; cfr. *S. Th.*, 1. q. 21, a. 1, ad 2^o et 3^o; 1-2, q. 111, a. 1, ad 2^o; *Contra Gent.*, 1. 2, c. 20; *In Sent.*, 4, d. 16, q. 1, a. 2^a quaestio 4, col. 1, ad 3^o et 4^o.

¹⁸⁴ *In 1 S. Th.*, q. 12, a. 3, n. 6; cfr. *In 5-2*, q. 171, a. 2, n. 7; *In 3*, q. 76, a. 7, n. 6 y 9; *In 1-2*, q. 62, a. 3, m. 3-4.

¹⁸⁵ *In Sent.*, 2, d. 26, fol. 303, v.

¹⁸⁶ *In Sent.*, 2, d. 26, fol. 303, v.; cfr. *In 1-2 S. Th.*, q. 12, a. 3, n. 3 y 6; *In 3*, q. 76, a. 7, n. 6.

Dei ¹⁸⁷, "ex suae cognationis origine" ¹⁸⁸, "perficit ad deiformitatem" ¹⁸⁹, "est deficiativa formaliter naturae rationalis" ¹⁹⁰, es en el hombre el "primum principium formale esse supernaturalis" ¹⁹¹, "est primum et immediatum principium essendi supernaturaliter" ¹⁹², hace al hombre participe de la naturaleza divina ¹⁹³.

Cavetano 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 in Jent. 2, q. 2:

Sed ex Deo nati sunt: non dicit facti sunt, sed nati sunt: et similiter non dicit a Deo (velut ab extrinseco), sed ex Deo, velut homogenio. Ad significandum filios Dei spectare ad genus divinum: hoc est ordinem incommunicabilem, ut sit naturalis quibuscumque substantiis aliis a Deo, quantumcumque excellentibus tam factis, quam factibilibus. Est enim ille aeternae felicitatis ordo rerum supernaturalium non respectu huius vel huius, sed simpliciter et absolute: quia est constitutivus in his quae trahuntur a Deo: quale sunt videre Deum, sicuti est, Trinum 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 ¹⁹⁴.

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 connatural a Dios: Dios pone en ella algo (participado) de su propio ser:

Bona creata primi ordinis (naturalis) se habent ad Deum ut artificata ad artificem: quae sunt aliena a natura artificis: ut domus, arca, navis et

187 Jent. 2, q. 2.

188 In 2-2 S. Th. q. 23, a. 2, n. 4.

189 In 2-2, q. 119, a. 4, n. 6.

190 In 1-2, q. 112, a. 2, n. 2.

191 In 2-2, q. 119, a. 2, n. 2.

192 In Sent. 1, 2, d. 26, fol. 305, r. 306, r.

193 In 2-2, q. 23, a. 1, n. 1.

194 Comment. in Joann. Evang. c. 1, v. 1.

alia huiusmodi testantur relate ad suos artifices. Caritas autem et lumen gloriæ, quæ supremum tenent in secundo ordine, se habent ad Deum ut connaturalia ad id cui sunt connaturalia; ut ea quæ 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 connaturale alicuius creaturæ creatæ vel creabilis ¹⁹⁵.

Por eso, para penetrar la naturaleza de la gracia es preciso, según Cayetano, considerarla según el modo de ser natural del mismo Dios, al que es connatural, como para entender la naturaleza del calor es preciso referirla y reducirla a la naturaleza del fuego, al que es esencialmente connatural;

Ad evidentiam huius rei scito quod, cum formæ accidentales a substantialibus proficiscantur, oportet efficaciam formarum accidentium in substantiarum virtutes resolvere quibus sunt connaturalia accidentia illa secundum se vel sua principia: ut patet de calore connaturali primo substantiæ ignis: eius enim efficacia, ubicumque inventiatur, in ignem resolvitur: ... Propter quod, cum caritas talis forma accidentalis sit ut nulli creaturæ factæ vel factibili connaturalis esse possit, sed soli Divinæ substantiæ, non secundum accidentis naturam sed substantialiter connaturalis sit; efficacia eius, in quocumque reperiatur, secundum divinitatis naturam pensanda est et in Deum resolvenda ut proximum et connaturale eius principium ¹⁹⁶.

Siendo así de orden divino, la gracia es una perfección totalmente commensurada 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 commensationem ad assumptibilitatem, quia nullam habet potentiam passivam ad ea quæ omnem naturalem ordinem transcendunt... Gratia, autem, secundum se totaliter perfecta, quia ex proprii ordinis utpote supernaturalis ac divini ratione ad supernaturale ac divinum quid ordinatur; par est ut suapte natura ad unionem personalem, in sui summa plena perfectione or-

¹⁹⁵ *Intitula*, 2, c. 2.

¹⁹⁶ *In 2^a S. Th.*, q. 22, a. 2, n. 4.

dinetur ac commensuretur, ac per hoc non per accidens, sed per se a divina sapientia ad unionem personalem ordinatur ¹⁹⁷.

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 sunt 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 qua nunc sumus filii Dei, tandem autem apparebit gloriosa haec filiatio. Et hanc conditionem esse principaliter intentam a Paulo hic apparet ex eo quod loquitur de filio Dei et de fratribus ¹⁹⁸.

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:

Et hic sequitur divinam essentiam et lumen gloriae esse eiusdem ordinis, eo modo quod dispositio ultima et forma sunt eiusdem ordinis, scilicet, quoad connaturalitatem: quia scilicet cuiuscumque naturale est unum et reliquum, et cui non unum, necurum ¹⁹⁹.

Intuir la divina esencia es una perfección de orden divino, porque es naturalmente exclusiva de Dios ²⁰⁰; 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 participes finis, possumus eum videre ²⁰¹.

197 In 3 S. Th., q. 7, a. 12, n. 6.

198 *Comment.*, in *Epist. ad Rom.*, c. 8, v. 29.

199 In 1 S. Th., q. 12, a. 5, n. 12.

200 *Comencia*, in *Epist. ad Coloss.*, c. 1, v. 7; In *Evangel. Iohannis*, c. 6, v. 6; In *Evangel. Lucae*, c. 10, v. 22; *Comment. ad Rom.*, c. 1, vv. 18-20; *Ad Cor.*, I, c. 3, v. 4; In 2 *Pet.*, v. 3.

201 In 1 S. Th., q. 12, a. 6, n. 3.

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 sólo gratuitamente; no es que en esto consista su sobrenaturalidad, sino que es una consecuencia de la misma:

Non solum pares Angelis (quod Mattheus explicavit) sed etiam filios Dei Lucas explicat propter consortium divinae naturae communicatae beatis. Sunt enim adsciti in deiformitatem supra omnem participatam et participabilem naturaliter Dei similitudinem: elevantur siquidem ad divinam similitudinem divini ordinis: hoc est incommunicabilis naturaliter. Et propterea filii Dei eiusdem cum Dei naturae dicuntur, eiusdem siquidem naturae sunt filii cuius est pater ²⁰².

"Similis ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est". Profunda valde est doctrina haec, ex visione Dei scuti 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 cuiuscumque creaturae tam factae quam factibili in suis naturalibus quantumvisque excellentibus. Et propterea oportet videntem assumptum esse ad communionem divini ordinis et similem Deo effectum lumine gloriae. Et sic divinae naturae facti consortes (quod est esse similes Deo similitudine divini ordinis) vident Deum sicuti est ²⁰³.

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 ²⁰⁴.

²⁰² *In Lucam*, c. 1 20, v. 36.

²⁰³ *Comment. in I Epist. Ioannis*, c. 3, v. 2. Cfr. *In I S. Th.*, q. 12, a. 5, ad 3, 6, 12; *In 1^a 2^a*, q. 113, a. 10, 11, 5; *In 1^a 2^a*, q. 2, a. 3, 10, 7; q. 76, a. 7, n. 6.

²⁰⁴ Es curioso notar que no sólo en su comentario a la Suma (cfr. *S. Th.*, 1, q. 14, a. 5, ad 3; 1-2, q. 110, a. 1, 2, 3, 4 in 5; 3, q. 2, a. 10 ad 1; q. 3, a. 4, ad 3; q. 23, a. 5, ad 2; q. 62, a. 1 y 2 in 2) y *Cont. A.*, 23, q. 1, 104, ad 9 sino aún en sus comentarios a la Sagrada Escritura Cayetano se inspira en este

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 puede 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 effectus quos non potest natura aliqua: passive vero quia non possunt fieri aut pulverea quacumque natura.*²⁰⁵

Aún 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.²⁰⁶

Bajo diversidad de imágenes uno mismo es el pensamiento de ambos. Cayetano dice: así como para conocer la virtud del calor es preciso considerarlo según la naturaleza del fuego, que es la sustancia a que aquel es connatural 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"²⁰⁷.

Escoto dice: así como la tierra es el cuerpo esencialmente pesado e inclinado hacia el centro y los demás cuerpos son pesados en cuanto participan de su gravedad; así Dios, Caridad Imparticipada, es esencialmente inclinación de amor hacia Sí y la caridad, que es por su propio modo intrínseco de ser inclinación de amor hacia Dios, es una participación de la naturaleza misma del ser divino.²⁰⁸ Comparaciones diversas, pero pensamiento

punto 11) S. Tomás para explicar nuestraificación por la gracia. Cf. *Comment. in Epistol. Inquit.*, c. 1, v. 13; *Comment. in Epistol. ad Rom.*, c. 8, v. 29.

²⁰⁵ *In 1. S. Th.*, q. 12, a. 5, n. 3.

²⁰⁶ *Origen*, d. 23, q. 10, n. 0.

²⁰⁷ *In 2. S. Th.*, q. 23, a. 2, n. 4.

²⁰⁸ *Report.*, 1, d. 17, q. 2, n. 7; *Origen*, 1, q. 5, n. 2.

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) non praemiarer caset iniustus, faciens contra legem suam... Voluntas autem eius ordinavit actum meritorium necessario praemiandum vita aeterna, nisi impediatur. Nec inconvenit aliquid ex prius accepto dono fieri debitum, sicut nato nobili nobilitatis, usus et adoptato hereditas ²⁰⁹.

...Deus, 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 non potest contra seipsum facere, ita non potest subtrahere mercedem ²¹⁰.

Cayetano no puede menos de reprochar a Escoto que su teoría del mérito rebaja el valor intrínseco de la gracia ²¹¹.

Vilificat quoque gratiam positio illa, dum ei proprium opus subtrahit, scilicet meritum; et non posse per gratiam mereri nisi dispositivè, ponit. Quae omnia aliena a theologia reali sunt ²¹².

²⁰⁹ *In Scoti*, I, 2, d. 26, fol. 308, r.

²¹⁰ *In 1-2*, q. 114, n. 4, n. 4.

²¹¹ Ya antes de Cayetano habla descubierto este punto débil de la teoría escotista del mérito el primer impugnador de Escoto —THOMAS ANGLICUS— autor del "*Libro Profugatorius contra Inimicum Scotum*".

"Ponit (Scotus) quod actus noster non habet rationem completi meriti per aliquam intrinsicam ipsi agenti. Istud videtur destruere meritum nostrum de condigno. Quia... aliquis actus mereatur acceptari. Ergo aut mereatur de condigno aut non. Si sic, ergo ad talem acceptationem sequitur necessario collatio vitae aeternae... Si autem non mereatur acceptari de condigno, ergo simpliciter nihil mereatur de condigno... Deus quod per gratiam et charitatem efficitur actus sufficienter meritorius vitae aeternae. Nec Deus posset sic operanti auferre praemium vitae aeternae, sed necessario retribuere illi beatitudinem pro actus sic elicto. Non quidem necessitate necessitate absoluta, sed 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 dat charitatem, ideo totum est voluntarium simpliciter, licet sit necessarium ex suppositione". *Lib. Prof.*, d. 17, n. 4, fol. 90, r. col. 12 y v. col. 2.

²¹² *In 1-2 S. Th.*, q. 114, n. 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.

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 supernaturale, dum omnem actionem Dei ad extra supernaturale vocat: quia Deus est agens non naturale, sed liberum. Constat namque quod alia est distinctio naturalis contra supernaturale et alia naturalis contra liberum. Primo modo anima Sortis producitur naturaliter, secundo autem non. Unde nisi vocaberis abuti velimus ad placitum cuiusque, supernaturale est quod supra facultatem ordinis creaturis debiti in eis inest. Omnes enim naturalia a supernaturalibus distinguimus, frequenti usu per hoc quod aliquid fit secundum debitum naturae ordinem, et aliquid supra illum. ²¹³

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 supernaturale" en cuanto es un principio activo de infinita virtud independientemente de que obré 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 aequivocum 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 activum... Secundo modo naturale opponitur supernaturali et sic dividunt agens; quia quoddam agens est supernaturale, quoddam naturale. Naturale dicitur, quod est habens principium activum 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 secunda. ²¹⁴

²¹³ *Opus. De Pot. Nativ.* q. 2, quod 3.

²¹⁴ *Report. 4. d. 43. q. 4. m. 2-3.*

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, la claridad de la concepción escotística acerca de lo sobrenatural padece mucho, porque Escoto llama a Dios "agens supernaturale", 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 cuándo ese "agens supernaturale" obra dentro o fuera del orden natural de las cosas; pero, al llamarlo "sobrenatural" sólo por razón de su infinita virtud, emplea una terminología, no ya deficiente, sino positivamente confusa. El caso extremo de esta ambigüedad confusionaria tiene lugar cuando Escoto llama a Dios "agens supernaturale" en cuanto es principio ad intra de las divinas procesiones ²¹⁵.

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. quest. prol. Primi Sent. volentis quod naturale et supernaturale non distinguant res, sed habitudines ad causas activas. Lumen squidem gloriæ, et claritas et dona Spiritus Sancti, et si quæ huiusmodi, omnia sunt supernaturalia entia, non solum quia a solo agente supernaturali causari possunt: sed quia nulli creature factæ vel factibili connaturalia esse possunt: propter quod dicuntur entia supernaturalia, imo divini ordinis ²¹⁶.

²¹⁵ *Report.* 4, d. 43, q. 4, n. 3.

²¹⁶ *In I S. Th.*, q. 12, a. 5, n. 12.

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:

Naturale autem et supernaturale distinguuntur non solum in comparatione ad agens, sed secundum naturas in se: patet de gloria et gratia, quae adeo secundum se a naturalibus distinguuntur supernaturalitate, quod nulli rei comaturalia esse possunt: et hoc non quia a solo Deo causabilia: quia sic vita... est supernaturalis: sed secundum se. Nec inconvenit aliquid naturale esse nobilius supernaturali sicut substantia lumine gloriae: tamen se habent sicut excedentia et excessiva: eoque totus ordo talium supernaturalium divinorum excedit ordinem naturalium: et totus ordo substantiarum ordinem accidentium: unde non comparabilia ²¹⁷.

Extraña tanto más que Cayetano interprete así el pensamiento de Escoto ²¹⁸, cuanto que el mismo Cayetano ²¹⁹, 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 gracia ²²⁰.

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 anterior ²²¹ en que Escoto emplea una fórmula que se presta al equívoco, pues a primera vista parece formular expresamente la tesis de que la única 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,

217. *In Sent.* 4. d. 10. q. 4. fol. 586. v.

218. Antes que Cayetano, Casanovi habla ya, *inter alia*, del 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 argüir entre las objeciones (*Defens. Theol.* 1. 4. d. 10. q. 4. a. 2. § 3. Tertio; edic. Pinna, vol. 6, p. 209) el pasaje de Escoto, que ya hemos examinado (*Naturale et supernaturale non distinguunt. Opus.* 4. d. 10. q. 8. a. 2) replica Casanovi (*Ibid.* a. 3. § 3. ad tertium, p. 219): "Dicitur enim primo quod distinctio naturalium et supernaturalium non solum est per respectum ad agens aliud et aliud, immo quandoque est per specificam distinctivem essentiarum horum et illorum; sicut patet de gratia et gloria..."

219. *De Pot. Scrua* q. 2. quod tertium.

220. *Opus.* 2. d. 23. q. un. s. a.

221. *Opus.* 4. d. 10. q. 8. a. p.

interpreta en ese sentido y, consiguientemente, la refuta ²²². 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 receptiva ²²³. No tiene por lo tanto mucho de extrañar 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 éste ²²⁴, fué el primero en afirmar que Escoto seduce 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 hic finis comparatus ipsi animae est naturalis, licet denominatione extrinseca dicatur supernaturalis ²²⁵.

Adverte quod Beatus Thomas videtur interdere naturale desiderium inesse creaturae intellectuali videnti divinam essentiam, quod tamen non videtur verum...

Praeterea hoc est incidere in sententiam Scoti, qui vult finem beatificum esse naturalem, licet denominatione extrinseca dicatur supernaturalis... ²²⁶.

²²² In 3 S. Th., q. 76, q. 7, nn. 3 y 9.

²²³ In 1 S. Th., q. 1, a. 1, n. 10; De Pot. Neutra, q. 2, quoad 3 m.

²²⁴ El mismo Cayetano no puede menos de reconocer que "Nec inconuenit aliquod naturale esse nobilius supernaturali, sicut substantia lumine gloriae: tamen se habent sicut accidentia et essentia; eoque totus ordo supernaturalium divinorum excedit ordinem naturalium, inde non comparabilia". Escoto podría firmar íntegramente esta explicación de Cayetano. Por una parte afirma que la substancia 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; Oxon. ibid. q. 8). Por otra afirma que la gracia está por encima de cualquier perfección de orden natural. (Oxon. 2, q. 23, n. 9). Pero lejos de contradecirse Escoto explica expresamente que en ambos casos la comparación se hace bajo diverso punto de vista: "Nec est inconueniens quod minima substantia in perfectione naturali excedat accidentia quodcumque licet alienod accidefit ut in perfectione supernaturali, excedat substantiam" (Oxon. 3, d. 13, q. 4, n. 13).

²²⁵ Espositio in Primum Tractatum Primum Partis Angelici Doctoris qu. 1, a. 1.

²²⁶ Ibid., q. 7, a. 1. Aunque Javelli en este pasaje cita a Capreolo y no a Cayetano, basta comparar su comentario en la q. 1, a. 1 y q. 7; n. 1; con el de Cayetano en la q. 1 a. 1 y en la q. 12, a. 1, de su comentario a la Suma, para percibir

III. El apetito natural de lo sobrenatural

Examinados ya los conceptos de natural y sobrenatural, según Cayetano, pasamos a exponer su pensamiento en el problema de la relación o actitud ontológica de lo natural a lo sobrenatural, al mismo tiempo que señalamos su crítica a la teoría de Escoto en este mismo problema.

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

Nos enim dicimus quod ideo finis ille est nobis naturaliter occultus, quia est supernaturalis finis animae nostrae ²²⁷.

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 cognosceretur sub ratione qua ordinatur in talem finem; quia extra naturalium latitudinem est tam finis, quam illa animae ratio ²²⁸.

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 obedencial ²²⁹.

al momento que Javell ha tomado de Cayetano no solamente los conceptos, sino a veces sus mismas expresiones.

²²⁷ *In I. S. Th.* q. 1, a. 1, n. 7.

²²⁸ *Ibid.* ...

²²⁹ Cuando Cayetano dice "extra latitudinem naturalium est illa animae ratio" lo mismo que cuando llama "supernaturalis" a la potencia obedencial (*In I. S. Th.* q. 113, a. 10, n. 5) no quiere decir que la potencia obedencial 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 Suma 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 Escoto²³⁰.

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 resalta con toda claridad su posición ante el problema:

"Utrum potentia receptiva actuum supernaturalium, sit potentia naturalis"²³¹.

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

natural, 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 I. S. Th.* q. 1, a. 1, n. 10; *In I. S. Th.* q. 9, a. 2, n. 4.

230 Es el opúsculo "*De Potentia Neutra et Potentia Receptiva Actuum Supernaturalium*" (Opusc. Opera, edit. JUNTA, 1552, Tomo 4, fol. 106-107; 1587, Tomo 3, tract. 3, p. 206). 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. CONTRAN, 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. (Revista Thomista, Vol. 39, Novemb. 1934—Febrero 1935, p. 37). Ignoramos las razones en que CONTRAN se basa, pues no las expone.

Parece más fundada la fecha señalada por MARTINI L.: "In hoc tempus (1506-1507) conferendum est opusculum "De Potentia neutra et de natura potentiae receptivae actuum supernaturalium", quod scriptum est in explanationem 1 articuli 1 questionis Partis primae. Iam exstat in editione Parisiensi 1511" (THOMAS DE VIO CARDINALIS CAJETANUS, *Commentarii in Porphyrii Logica*..., Romae, 1934, prol. XXIX, nota 1). Esta fecha es del todo conforme a la crítica interna, pues alíneas en el a. 1, n. 1, 19^a Potentia n. 9 e 10, Cayetano manifiesta propósito de componer dicho opúsculo en la q. 1, de éste (quod 4) alude manifiestamente, a lo que acerca de la presencia local angélica ha dicho en *In I. S. Th.* qu. 52, a. 1, nn. 4-17, 27. Es cierto que en su comentario a las Sentencias Cayetano explica de la misma manera la presencia local angélica: "Cum illo solo modo Angelus sit in loco corporeo quo tangit intellectu locum, sed non tangit nisi contactu virtuali, solo contactu virtuali angelus est in loco". (*In Sent.* 1, a. dist. 2, q. 1, 1, fol. 169 v). Pero Cayetano no suele aludir a su Comentario a las Sentencias, sino al de la Suma.

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

231 *De Potent. Neutra* q. 2.

a) *potentia naturalis vocatur non subiective, 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 causarla; 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:

b) *potentia receptiva hic sumitur formaliter ut receptiva est, quicquid sit de ipsa ut elicitive actus* ²³².

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 huiusmodi* ²³³.

Es exactamente una definición de Escoto, si no 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 Dios ²³⁴.

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.

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:

²³² *Ibid.*, quoad primum.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Cfr. *Report.* 3. d. 38. q. 3. n. 6; 4. d. 30. q. 6. n. 11; *Ordo.* 1. Pról. c. 1. n. 22; *Quodl.* q. 17. n. 2 31; *De Anima*, q. 13. n. 9.

...praenotanda est differentia inter appetitum naturalem et animale, prout dividitur in rationalem et sensitivum etc. Differunt 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 absolutae; animalis vero sequitur naturam in quantum 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 elicited, 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 horum... Appetere actu elicited, sequitur apprehensionem, sicut appetere naturaliter sequitur naturam alicuius etiam imperfectissimam, puta materiam primam... ²³⁵.

...naturalis (appetitus) non est operatio aliqua, sed inclinatio tantum; animalis vero est operatio quaedam; appetitus naturalis sequitur naturam rei cui inest, animalis vero apprehensionem; naturalis tendit in non cognitum; animalis autem tantummodo in rem cognitam ²³⁶.

(appetitus) naturalis, nihil aliud est quam ipsa naturalis potentia cuiusque ad suam perfectionem ²³⁷.

Est veluti actus primus habens naturalem habitudinem ad tale aliquid. Et talis appetitus invenitur in omnibus potentis tan activis quam passivis ²³⁸.

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 apetecer 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 presentar Cayetano con claridad mericana la cuestión:

²³⁵ *In I S. Th.*, q. 10, a. 1, ad. 5-6.

²³⁶ *De Anim.*, c. 2, c. 2.

²³⁷ *In I S. Th.*, q. 90, a. 1, n. 5.

²³⁸ *Ibid.*, q. 78, a. 1, n. 5.

Itaque sensus quaestionis est: Utrum potentiae in rebus naturalibus inventae, in quibus recipiuntur actus supernaturales, naturaliter inclinentur ad illos 229.

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

Sectus in primo quaest. 1, prologi; et in 4, dist. 49, in pluribus locis tenet affirmativam partem quaestionis. 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 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. Confirmatque positionem suam ex hoc quod potentia receptiva actus supernaturalis, seipsa est receptiva capax illius; et naturaliter perficitur per illum. Ex his manifeste sequitur, ergo naturaliter inclinatur in illum: ergo est potentia naturalis respectu illius 230.

Diferencia naturalitatis a supernaturalitate attenditur postea comparationem potentiae ad agens naturaliter vel supernaturaliter impressivum in talem potentiam: igitur comparando potentiam ad actum, nulla est supernaturalitas. Consequentia vero probatur ex eo quod anima inclinatur in omnem suam, et praecipue summam, perfectionem, qualis est actus fruitionis Dei, etc. 231.

229 *De Potentia Neutra* q. 2, quoad primum. Es evidente que Cayetano trata aquí de inclinación innata y no de acto eficiente; 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 capaces de conocimiento.

b) por la universalidad de la cuestión, que afecta a cualquier potencia receptiva y no a sola la voluntad. Cfr. *In 1-2* q. 113, a. 10, 1, 2, 4.

c) el término "inclinatio naturalis" designa habitualmente en Cayetano el apetito innato y no el eficiente. *In 1 S. Th.* q. 10, a. 1, n. 5-67; *In 1-2*, q. 3, a. 1, n. 1; q. 10, a. 1, n. 4; q. 11, a. 1, n. 2; q. 30, a. 4; q. 35, a. 6; n. 3-7; q. 38, n. 3, n. 2; q. 68, a. 1, n. 1; *In 3 S. Th.* q. 4, a. 2; m. 25-26-27; q. 9, a. 2, n. 4; *De Anima* l. 2, c. 3 y 4.

d) cuando alguna vez designa con este término el agente eficiente, lo advierte expresamente y contrasta éste al innato. Cfr. *In 1 S. Th.* q. 66, a. 1, n. 4 y 6; q. 28, a. 1, n. 5; q. 82, a. 1, nn. 8 y 12.

230 *De Pot. Neutr.* q. 2, quoad 2.

231 *In 1 S. Th.* q. 1, a. 1, n. 8.

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 obedientialis ²⁴².

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 quem dicitis supernaturalem: ergo est ei naturalis... Ad primum Scoti dicitur... Ad secundum, negatur antecedens ²⁴³.

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 illa iudicanda quae hic atque illic inveniuntur dicta. Secundum quam patet quod potentia naturalis intellectus nostri non se extendit ad visionem Dei, etc. ²⁴⁴.

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 obedientialis, aptitudo rei ad hoc ut in ea fiat quidquid faciendum ordinaverit Deus. Et secundum talem potentiam, anima nostra dicitur in potentia ad beatitudinem pollicitam et finem supernaturalem et alia huiusmodi ²⁴⁵.

c) hay sobrenaturalidad no sólo en el orden de la potencia pasiva respecto a la causa eficiente, sino en el orden de la poten-

²⁴² *De Pot. Nostre*, q. 2, quod 4; Cfr. *In 1-2*, q. 113, a. 10, n. 1; *In 3 S. Th.* q. 7, a. 12, n. 2.

²⁴³ *In 1 S. Th.* q. 1, a. 1, m. 8 y 10.

²⁴⁴ *In 3 S. Th.* q. 4, a. 1, n. 6; cfr. *In 3 S. Th.* q. 9, a. 2, n. 4.

²⁴⁵ *In 1 S. Th.* q. 1, n. 9; cfr. *In 1-2*, q. 113, a. 10, n. 5.

cia 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*²⁴⁶.

*Supernaturalitas siquidem attenditur etiam conferendo potentiam ad actum; quoniam sunt quidam actus qui ex genere suo sunt impliciter supernaturales, ut gratia, gloria, et huiusmodi, ut in alia questione patebit*²⁴⁷.

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, como 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:

²⁴⁶ *De Potentia Nentra* q. 2, ad 4.

²⁴⁷ *In I. S. Th.* q. 1, a. 1, n. 10.

...quicumque intellectus est perceptivus notitiae cuiuscunque obiecti et quodcumque obiectum cognosceret in hoc perficeretur naturaliter: sed intellectus humanus seu creatus est aliquis intellectus...

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 ²⁴⁸.

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 quam potentia obedientiali ordinatur: quae secundum quod huiusmodi non est cognoscibilia, nisi praecognito actu ad: quem non appetit nisi sub ratione communi beatificantis ²⁴⁹.

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 por 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 metaphysicae; sed actus supernaturalis, ut visio Dei etc, est maxima perfectio. Ergo etc. Sumus igitur secundum haec in naturali potentia ad supernaturales perfectiones: non possumus tamen acquirere eas nisi supernaturaliter...

²⁴⁸ *In Sententiis* 3, d. 14, q. 2, fol. 492 v.

²⁴⁹ *Ibid.* 1, Prolog., fol. 21 v.

Cayetano cree poder demostrar la invalidez de este argumento:

Ratio... assumpta manifeste aut falsa est, aut petit principium. Quum 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 acti 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 habent actum supernaturalem ut suum hoc modo ²⁵⁰.

El principio de que "toda potencia naturalmente se inclina a su propia perfección" Cayetano no lo acepta sin más; limita su extensión y sentido mediante una distinción. La expresión "su propia perfección" "suam perfectionem" "suum actum", puede tomarse o en el sentido de "suya" por pura información, "per informationem", sea o no conforme a su inclinación natural, o en el sentido de "suya" por conformidad a su inclinación natural "per naturalem inclinationem". Si el "suya" se toma en el primer sentido, el principio "toda potencia naturalmente se inclina a su propia perfección" es falso, pues puede ocurrir que una forma perfeccione la potencia por ella informada y sea, sin embargo, contra la inclinación natural de ésta; así v. g. el estar en lo alto perfecciona por pura información los cuerpos pesados y, sin embargo, estar en lo alto es contra su inclinación natural.

Si en dicho principio "potentia naturaliter appetit suam perfectionem" se toma el "suam" en el sentido de "suam per naturalem inclinationem" entonces, según Cayetano, incurre Escoto en petición de principio en la premisa menor de su argumento ("actus supernaturalis, ut visio Dei etc. est maxima perfectio"); pues, precisamente se supone en ella lo que se tiene que probar, a saber, que la visión de la esencia divina es una perfección a la que naturalmente el alma se inclina. Por lo tanto en cualquiera

²⁵⁰ *De Pot. Natur.* q. 2, quod 2 et 3.

de los dos sentidos que se dé al principio, en que se apoya Escoto, su argumento es inválido.

En esta distinción de Cayetano una cosa es evidente: que si la distinción de la mayor no es completa, si "datur tertium", tampoco hay petición de principio en la menor: Cayetano, por lo tanto, propone su distinción como completa: de lo contrario, no demuestra la invalidez del argumento de Escoto.

Desde luego Cayetano puede estar seguro de que Escoto no entiende el principio discutido en el sentido que le atribuye la primera parte de la distinción propuesta. Si para Cayetano el principio así entendido es falso, porque puede darse que una forma perfeccione la potencia siendo contraria a la natural inclinación de ésta, para Escoto sería un absurdo: recibir una potencia una forma contraria a su inclinación natural, es decir, contraria a la naturaleza misma de la potencia, y de este modo hacerse dicha potencia más perfecta, es algo que no cabe en el pensamiento de Escoto. La expresión "perficitur violenter" que Cayetano emplea, sería para Escoto una contradicción *in terminis*:

Violentia enim in illo in quo est, semper est contra inclinationem formae violentati, ablativa perfectionis eius naturalis 251.

Es por lo tanto cierto que Escoto no entiende en ese sentido el principio "toda potencia naturalmente se inclina a su perfección propia". De igual modo es cierto que, según Escoto, en el orden ontológico el apetito natural y el bien o perfección de la potencia son mutuamente correlativos: a la inclinación natural no puede menos de corresponder una perfección, un bien; y viceversa, la perfección o bien propio no puede menos de ser naturalmente apetecido 252.

Pero no es una cosa buena porque es naturalmente apetecida, sino al revés, porque una cosa es buena, porque su posesión representa una perfección de la potencia, por eso es naturalmente apetecida por ella. Es su bondad la que la hace digna de ser apetecida: no el ser apetecida lo que la hace buena: el que sea buena o

251. *Reposit.*, 4. d. 43; q. 4. n. 4.

252. *Opera*, 4. d. 49. n. 10, n. 2; *Expositio in Metaph. Arist.*, 1. 1. q. 2. c. 4; n. 59.

perfeccione a la potencia depende de que sea o no conveniente ontológicamente a ella ²⁵³.

De aquí que el principio "toda potencia naturalmente apetece su perfección" tiene, entendido como Escoto lo entiende, un sentido claro y sencillo, sin necesidad de recurrir a la limitación de Cayetano.

Cuando Escoto dice que toda potencia se inclina naturalmente a la perfección suya, el "suya" quiere decir simplemente, que no apetece una perfección cualquiera, ni precisamente lo que en sí mismo es más perfecto, sino lo que es bueno para ella, el acto, la forma determinada cuya posesión la hace mejor, más perfecta.

...sequitur quod appetitus naturalis non sit nisi inclinatio quedam ad perfectionem suam...; est inclinatio ad propriam perfectionem suam, scilicet voluntatis ²⁵⁴.

...appetitus enim naturalis ad quaecumque est in ordine ad perfectionem ipsius appetentis ²⁵⁵.

"Perfección suya" significa simplemente "perfección de la potencia que apetece"; del resto prescinde: no incluye formalmente el concepto de "perfección a la que se inclina naturalmente". "Perfección" y "bueno" aquí se identifican: la inclinación natural tiene por objeto lo que es bueno para la potencia apeteente, la perfección que es conveniente a su modo de ser ²⁵⁶.

En conclusión: el principio de Escoto tiene este sentido, sencillo y claro: "toda potencia naturalmente apetece lo que es bueno para ella". Es, por lo tanto, un principio que tiene en sí mismo un verdadero contenido conceptual, sin necesidad de ulteriores determinaciones. La disyunción de Cayetano no es, por lo tanto, completa ²⁵⁷.

²⁵³ *Quodl.* q. 18, n. 3 *Opus*, 3, d. 34, n. 20, n. 15; 4, d. 49, n. 10, n. 3.

²⁵⁴ *Opus*, 4, d. 49, n. 10, n. 3.

²⁵⁵ *Opus*, 4, d. 49, n. 10, n. 15.

²⁵⁶ *Opus*, 3, d. 18, n. 20; 4, d. 21, n. 20, n. 4; 2, d. 6, n. 2, n. 5;

Quodl. q. 18, n. 3.

²⁵⁷ Basta leer el principio en texto que la disyunción de Cayetano no es completa: el principio "toda potencia, naturalmente, apetece su propia perfección" no se refiere en ninguno de los sentidos indicados por Cayetano; significa simplemente que toda potencia apetece, naturalmente, aquello cuya posesión la hace más perfecta. "Sed hunc Cabotus solutionem non satisfaciens argumentis sic ostendit: et dico uerum quod non recte uerbo accipitur in argumento. Non primo modo, quia, ut ostendit

Por otra parte, según Escoto, si sabemos que la visión de la esencia divina es un bien conveniente al alma humana es únicamente por revelación y no porque naturalmente conozcamos en esta vida la tendencia natural del alma hacia ella. No conocemos que la visión de Dios es un bien conveniente al hombre conociendo primero el apetito innato a la misma, sino viceversa; y así podemos saber que la visión intuitiva es un bien para el alma humana, sin conocer previamente el apetito natural de la misma.²⁵⁸

El raciocinio de Escoto es, pues, el siguiente:

a) La visión de la esencia divina es un bien conveniente al alma humana (revelación);

b) toda potencia naturalmente se inclina hacia su propio bien o perfección (razón).

Luego hay en el alma inclinación a la visión de Dios. Más aún, tal perfección es la perfección suprema del ser intelectual creado; el apetito natural es proporcional a la perfección; luego ésta es la inclinación suma de la naturaleza intelectual.²⁵⁹

bene Christianis, forma violentam subiectum est actus eius. Nec secundo modo, quia committeretur in argumento vitium petitiois principii. Satis ergo propositum est, quod unumquodque appetit naturaliter, id quod ipsam perficere potest, sicut materia formam, lapis bonum inferiorem. Et dicitur: Christianis, non nisi ad propositum. Nam in petris licet esse sursum, vel calor in aqua sicut actus liquidus et aqua tamen nec esse sursum, nec perfectio lapidis, nec calor aquae, imo licet destruant perfectivum eorum, in quibus sunt; siquidem contra naturam inclinationum loquuntur. Nec in dicta ratione committitur petitio principii, quidem est substantia id, quod esse probandum, sed subicitur naturae communi sub magis communi, in intuitu patere potest. Vere ergo est illa propositio: Unumquodque naturaliter appetit suam perfectionem, id est, id res quod perficitur ac condecoratur; ergo cum visio clari Dei maxime hominem perficiat, illustrat, atque ornet, iam maxime naturaliter contempnitur. *controversiae Theologicae*, Tomus Primus, Cuestio. 1. A. 1, p. 11.

²⁵⁸ *Opera*, 1. Pról. q. 1, nn. 12-12; 4. d. 45, q. 2, nn. 20-22-23.

²⁵⁹ Puede compararse este argumento de Escoto con el que emplea Santo Tomás para probar que la última felicidad del hombre consiste en la visión de Dios.

"...considerandum est, quomodo verum Dei advenire potamus. Est igitur circa terminum considerandum, quod unicuique rei naturaliter appetibile est bonum humanum; unde et bonum convenienter definitur esse vel appetitum. Postremo autem bonum unicuique rei est id quod res illa perficitur. Dicimus enim unumquodque rem bonam, ex eo quod proxiom perfectionem attingit. In tantum vero bonitate caret, in quantum propria perfectione caret, unde consequens est et unumquodque rei suam perfectionem appetat, visis et bono naturaliter appetit visibilis; et cum multi sint gradus perfectionis humanae, illud precipue et principium in eius appetitum naturaliter cadit, quod ad ultimum eius perfectionem spectat hoc iudicio cognoscitur, cuius naturale desiderium hominis in se quiescit. Cum enim naturale desiderium hominis non tendat nisi in bonum proximum, quod in ultima perfectione consistit, consequens est eum quomodo aliquid desiderandum restat, nondum pervenit homo ad ultimam perfectionem suam. Nondum ergo contentus est perfectum beatitudinem, cuius tantum imperfectionem excludit. Relinquitur ergo quod perfecta beatitudo sit in

Pero la distinción que Cayetano ha hecho a propósito del principio "toda potencia se inclina naturalmente a su propia perfección" tiene un inconveniente aún más serio: sencillamente destruye por completo el valor de dicho principio. En efecto, al proponer Cayetano su disyunción como completa, sólo reconoce dos sentidos posibles en dicho principio: a) toda potencia se inclina naturalmente a la perfección suya "per informationem"; Cayetano declara que esto es falso; b) toda potencia naturalmente se inclina a la perfección suya "per naturalem inclinationem" Cayetano no se ha fijado que el principio, así formulado, es una pura tautología: dice idem per idem: "toda potencia se inclina, tiene inclinación natural a la perfección suya per naturalem inclinationem" equivale a "toda potencia se inclina naturalmente a la perfección a la que tiene inclinación natural".

De este modo, en su afán de demostrar que Escoto incurre en petición de principio en la premisa menor de su argumento, Cayetano ha incurrido en la lamentable distracción de convertir en tautológico un principio metafísico que, lejos de ser exclusivo de Escoto, pertenecía al común patrimonio de la filosofía escotística, y que Cayetano mismo confiesa que es admitido por Aristóteles y S. Tomás ²⁶⁰.

Más aún, Cayetano mismo emplea más de una vez ese mismo principio. Examinados todos los casos en que lo emplea, se llega a la conclusión de que no le da en general, otro sentido que el de que "toda potencia apetece naturalmente su propia perfección, es decir, aquello que es bueno o conveniente a ella":

Voluntas naturaliter inclinata in bonum convenienter valenti secundum suam naturam ²⁶¹.

...inditus est voluntati aptus in beatitudinem... inditus est voluntati motus in proprium bonum. Utriusque locum tradidit Aristoteles, cum dixit Amabile quidem bonum, unicuique autem proprium ²⁶².

hoc, quod in se Deo inhæret cognoscit et amat... Relinquatur, ergo, quod apertum ad hoc quod Deus per suam essentiam videtur ab intellectu creato... Compendium Theologicum, Pars secunda, c. 9.

²⁶⁰ *Ibid.* 1-2, q. 1, a. 6, n. 1; q. 10, a. 1, n. 4; q. 10, a. 1, n. 3; q. 20, a. 6, n. 3; *Ibid.* 1-2, q. 10, a. 3, n. 1.

²⁶¹ *Ibid.* 1-2, q. 10, a. 1, n. 4.

²⁶² *Ibid.*

Cum igitur Auctor intulit quod naturaliter volumus convenientia secundum naturam, veram causam reddidit ²⁶³.

Quaerit potentia appetit naturaliter suam perfectionem, suum finem, suum obiectum. Unde verum in quantum verum, quia est naturali appetitu appetitum ab intellectu, est species boni; et similiter visibile, et intelligere et videre et reliqua. Quia ergo sunt boni species, et continentur sub bono in communi, quod est obiectum voluntatis, ut propria sub communi, dupliciter appetantur; primo appetitu naturali ab his quorum sunt bona propria ²⁶⁴.

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 su sentido puramente tautológico ²⁶⁵.

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 gloriae, 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 de un error: como ya hemos visto, cree que Escoto no admite la sobrenaturalidad entitativa de estas perfecciones. Pero, aún admitido este error de Cayetano, no por eso deja de tener valor su argumento:

²⁶³ *In 1-2*, q. 10, a. 1, n. 3.

²⁶⁴ *In 1 S. Th.* q. 82, a. 1, n. 3; *cfr. In 1 S. Th.* q. 10, a. 1, n. 6; q. 60, a. 1, n. 1; q. 80, a. 1, n. 3; q. 82, a. 3, n. 21; *In 1-2*, q. 30, a. 4, n. 4; q. 55, a. 6, n. 5 y 7; q. 58, a. 3, n. 2; *In A. S. Th.* q. 4, a. 2, n. 27; *De An.*, l. 2, c. 2.

²⁶⁵ S. Tomás emplea igualmente dicho principio en el mismo sentido que le da Escoto, *Cfr. S. Th.* l. q. 98, n. 1, in c.; 1-2, q. 64, a. 3, in a.; *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 2; in c.; *De Verit.*, q. 29, a. 1, ad 4.

Actus supernaturalis dupliciter invenitur, scilicet secundum se, ut gratia, et secundum talem modum fieri, ut visus caeco datus. Visus enim secundum se est naturalis actus hominis; sed quod caeco in instanti datur, supernaturalis est. Caritas vero et talia, sunt secundum se actus supernaturales: adeo ut implicet contradictionem, connaturales esse aut fieri alicui creaturae factae vel factibili, ut etiam ipse Scotus in secundo, dist. 23 fatetur... 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 ²⁶⁶.

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 ²⁶⁷.

...ex genere suo, hoc est, ex propria et substantiâ natura ²⁶⁸.

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, aún dentro del orden puramente receptivo, la misma proporción 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

²⁶⁶ *De Pot. Nostro*, q. 2, ad 4.

²⁶⁷ *In I. S. Th.*, q. 1, a. 1, n. 10.

²⁶⁸ *In 2-2*, q. 182, a. 1, n. 2; *cf. In I. S. Th.*, q. 12, a. 5; *In 1-2*, q. 113; a. 10, n. 12.

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 naturam in se: patet de gloria et gratia... eoque totus ordo talium supernaturalium divinorum excedit ordinem naturalium ²⁶⁹.

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 quae naturalem ordinem transcendunt ²⁷⁰.

En virtud del mismo raciocinio (aunque reconociendo naturalmente que la unión hipostática está a una distancia inmensa de toda otra perfección sobrenatural) ²⁷¹ deduce que no puede haber potencia pasiva natural, es decir, naturalmente inclinada, a la visión de la esencia divina:

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. ²⁷².

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

²⁶⁹ *In Sent.* 4. d. 10. q. 4. fol. 388.

²⁷⁰ *Ibid.* 3. 5. Th. q. 7. a. 12. n. 6.

²⁷¹ *Ibid.* q. 1. a. 1. n. 7; q. 1. a. 2. n. 6.

²⁷² *Ibid.* c. 4. 2. 1. n. 6.

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, a) 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) aún bajo el punto de vista pasivo, en cuanto la gracia no puede ser producida mediante una acción eductiva. 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 naturae ordinem*"; lo sobrenatural está ontológicamente sobre todo lo natural; y, por lo tanto, la potencia receptiva no puede tener respecto de ello 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 ²⁷².

Cayetano propone un nuevo argumento contra la teoría de Escoto. He aquí su proceso. Hay dos clases de perfecciones

²⁷² Cayetano pudo haberse servido de esta consideración para, sin incurrir en tautología, limitar el principio "tota potencia appetit naturalmente su propia perfección", según que esta perfección sea o no proporcionada a ella el modo que lo son las perfecciones de orden natural. Quizás fue esto lo que quiso decir, pero no reparó que en que la fórmula de su disyunción convertía dicho principio en una pura tautología.

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: cuánto 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 caeco datus... Si ergo in natura nulla est naturalis potentia ad actum supernaturalem ratione modi ut sic, a fortiori nulla est naturalis potentia ad actus supernaturales simpliciter. Sed in natura nullam esse naturalem potentiam ad illos actus, patet ex frequenti usu quo naturalem potentiam ad miracula negamus... 274.

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 éste 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 prospexisse defectum syllogismi adeo manifestum. Procedit enim a negatione potentiae activae in ordine ad miracula ad negationem potentiae passivae naturalis ad actus su-

274. *De Pot. Natr.* q. 2, quod 4. p. mo.

pernaturaes. 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 reuniendum animam ad corpus non est potentia activa naturalis in natura, cum tamen sit in anima naturalis potentia et inclinatio ad illam reunionem: et in caeco est naturalis inclinatio ac potentia passiva naturalis in ordine ad visum, licet non sit in tota natura potentia activa ad restituendum visum. Ita in proposito licet non sit in tota natura potentia activa reducens hominem ad actum beatitudinis, tamen in eo est potentia passiva naturalis ad beatitudinem. Ratio Caietani *valeret* 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 potentia passiva naturalis ad actus supernaturales ratione modi ergo nec ad actus supernaturales secundum se. Sed sic antecedens est falsum ²⁷⁵.

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 misma. Cayetano no justifica tal deducción.

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 potiens, oportet ponere agens. Et certum quod de proximo non de primo agente loquitur: alioquin distributivam non fecisset, dicens *in omni natura* etc. Et per hoc excluditur responsio Scoti dicentis, quod sufficit quod detur primum agens. Consequentia autem probatur: quia potentia supernaturalis non est proximum activum naturalis potentiae: ut ex terminis patet: naturale enim soli naturali cognatum est ²⁷⁶.

²⁷⁵ *Consequenter*, vol. 1, Cetera, 1, a, 1, p. 12.

²⁷⁶ *De Pot. Nova*, q. 2, quod 4, secundo.

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 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 Cayetano ²⁷⁷. 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 loquendo de potentia naturali ut passiva comparatur ad activum; non autem ut passiva comparatur ad actum receptum ²⁷⁸.

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 de Aristóteles es falso,

quando scilicet natura propter sui excellentiam ordinatur naturaliter ad recipiendum perfectionem huius emittentem, quod non possit subesse causalitati agentis naturalis secundo modo dicto ²⁷⁹.

La verdad es que Cayetano no ha tenido en cuenta esta dis-

²⁷⁷ *Opera*, 4, d. 39, q. 12; q. 13, n. 14; *Report. ibid.*, q. 14, n. 10.

²⁷⁸ *Opera*, *Præl.*, q. 1, n. 4 y 26.

²⁷⁹ *Opera*, *ibid.*, *Præl.*, n. 1, n. 23.

tinción 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, "*potentia 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 resulta de que una potencia se incline, naturalmente, hacia la perfección, que sólo sobrenaturalmente puede serle 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 distingo minorem: 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 naturali correspondet activa naturalis. Secundo vero modo est falsa: aliqua enim natura potest inclinari ad aliquem actum ex sui nobilitate, qui causalitati agentis naturalis non subsit.*²⁶

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 dió cuenta de

²⁶ *Controv. Theol., Controv. 1, a. 3, p. Vol. 1, p. 23.*

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 comunicarle²⁸¹.

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 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 aducir, sin ulterior aplicación y acomodación, un principio que entendido con mentalidad aristotélica ni siquiera permite 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.

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

²⁸¹ *Quon. Præl.*, q. 1, n. 8; *Repert.*, 4, q. 43, q. 9, n. 18; *Quon. ibid.*, q. 3; n. 23; *Quon.*, 4, d. 40, q. 13, n. 14.

Cayetano sabe que Escoto acusa a Aristóteles de no admitir la libertad de Dios en su actividad ad extra, y, al querer defenderle de tan grave cargo, sólo se atrevió a decir que no consta ciertamente de la opinión de Aristóteles en el particular. (*Opusc. De Infinitate Dei*, q. 2, edít. 1552, tom. 4, p. 104, col. b; edít. 1587, tom. 3, p. 101, col. b). Fue sin duda su respeto por Aristóteles el que determinó esta benigna interpretación de Cayetano, quien por otra parte sabe perfectamente que toda concepción filosófica, que representa a Dios como principio activo no-libre en su actividad ad extra, es incompatible con el dogma de la gratuidad de los dones sobrenaturales. Cfr. *Comment. in Ethic. Iacob.*, cap. 1, v. 16; *In Genesim*, cap. 6, v. 7.

cuál es su concepción acerca de la naturaleza: a toda inclinación natural (no se olvide que Cayetano define la potencia pasiva natural, "*potencia naturaliter inclinata*") 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 escolástica, 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 vió 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 quidditativa cognitio alicuius sit sufficiens ratio, omnium proprietatum eius, et ex ea solvantur omnes difficultates contingentes rei, ut in quarto Physic. dicitur, consequens est, quod cognita quidditative re aliqua, cognosci ex ea possint omnes eius naturales potentiae: et cum potentiae cognitio ex actu pendent, ut dicitur 9 Metaphy, consequens est, quod actus ad quos sunt naturales potentiae cognoscantur, et cum huiusmodi actus sint supernaturales apud Scotum, sequitur de primo ad ultimum, quod ex cognitione quidditativa alicuius naturalis cognoscantur, supernaturalia: quod est manifeste falsum. Et confirmatur. Quia certe scimus hanc maiorem, quod nulla naturalis potentia est frustrata. Ergo, si scimus hanc minorem, quod in materia vel anima vel quocumque alia re est naturalis potentia ad actum supernaturalem, oportet concedere quod scimus supernaturalia illa debere esse: et sic scimus resurrectionem mortuorum futuram, et gratiam iustificantem impium etc. Quod est ridiculum. Nec evacuat hanc rationem responsio scotica, dicens quod anima secundum illam rationem est ignota. Cognitio enim quidditativa alicuius nihil naturalium illius incognitum relinquit: quoniam continet formaliter vel virtualiter omnem illius notitiam.

Nec evaditur, dicendo quod substantia non potest a nobis pro statu isto quidditative et proprie cognosci: quoniam, quidquid sit de hoc, habe-

tur intentum, scilicet, quod ex quidditativa rerum naturalium cognitione, sive habeatur pro statu isto sive non, possit scientia haberi de supernaturalibus. Et sic revelatio de gratia, beatitudine pollicita, resurrectione et aliis huiusmodi, ad quae naturalis ponitur potentia receptiva, non frustra, erit necessaria secundum quid, scilicet pro statu isto, et non simpliciter: quod est manifeste falsum ²⁸².

Analicemos 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 conociere 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 absolutamente necesaria para cualquier entendimiento criado. 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 quidditativa rerum naturalium cognitione... possit scientia haberi de supernaturalibus... quod est manifeste falsum ²⁸³.

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 dependent, nobis nota non sint nisi

²⁸² *De Pot. Neutra*, q. 2, ad 4, tertio.

²⁸³ Cayetano hubiera podido confirmar su conclusión con las palabras de Santo Tomás: Manifestum est aptum quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu rerum quae naturaliter rei conveniunt ab eo remouentur; non autem rerum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. *S. Th.* q. 28, a. 3, in 0. Cayetano lo comenta así: viso subiecto ex defectu luminis provenit quod non videantur praedicta naturaliter et competentia; non autem quae supernaturaliter convenire possunt. *Ibid.* n. 3.

ipso revelante" ²⁸⁴ "si sermo sit de naturalibus solis, excludendo omne supernaturale 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" ²⁸⁵.

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 refutarlo.

c) un conocimiento quiditativo, es decir, esencial e inmediato del alma (cognoscere de aliquo quid est, est videre illud per essentiam, In Iam 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 ²⁸⁶.

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 éstos *tienen que ser*.

f) de este modo, del solo conocimiento natural del alma se

²⁸⁴ In I S. Th. q. 62, a. 5, n. 2.

²⁸⁵ In 1-2, q. 109, a. 1, n. 3; a. 2, n. 3.

Cayetano opina también contra Escoto que una potencia existente una perfección sobrenatural, y. g. la gracia, no puede ser conocida intuitivamente por ningún ser humano creado. (In 3 S. Th. q. 76, a. 7, n. 6, 7, 8).

Pero el argumento presente 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 escotiana del *intellectus intuitus* de la visión de Dios se sigue lógicamente que del solo conocimiento natural de dicho *intellectus* se puede deducir a *priori* que las perfecciones sobrenaturales *tienen que ser*; allí, 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.

²⁸⁶ In I S. Th. q. 12, a. 4, n. 6; q. 76, a. 1, n. 2 y 9; q. 62, a. 2, n. 6.

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 quóditativo de la misma.

r) ni 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) quóditativa e intuitivamente tal naturaleza, descubriría en ella esa inclinación: y como, para que una inclinación natural no sea en vano y se frustre, la perfección, 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*.

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 de-

mostrar que es necesaria para el hombre "pro statu isto". Mas 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 ²⁸⁷. Por el contrario estableció los principios que demuestran 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 pueda conocer naturalmente que las perfecciones sobrenaturales *fiunt 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 —*quodlibet 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 ²⁸⁸.

Por el momento y para la tesis que trata de probar, le basta

²⁸⁷ *Opus*, 4, d. 40, q. 8, n. 4.

²⁸⁸ *Opus*, 1, *Præf.*, q. 1, m. 9-10.

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 natural²⁸⁹. 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 de la alma humana llevaría tan sólo al conocimiento de la *posibilidad* de ser elevada a la visión beatífica "ordinabilitas talis naturae ad finem ad quem fides et charitas disponunt"²⁹⁰, 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 visión²⁹¹.

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 conclusión entre Escoto y Cayetano es precisamente el principio en que se basa toda la fuerza del argumento de Cayetano: "nulla potentia naturalis est frustra: 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 escotística 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

²⁸⁹ *Op. cit.*, I, Pról., q. 1, in. 11-13.

La insistencia de Cayetano en que no es solución verbalista el responder que el alma "secundum illam rationem est ignota", y que no puede ser conocida "pro statu suo prioris et actualitatis" demuestra que tiene a la vista la solución dada por Escoto (*Op. cit.*, I, Pról., q. 1, n. 11), cuyo término natural "sub illa ratione cognoscitur" "pro statu suo" se niega. Mas aún, la coincidencia del proceso lógico del argumento de Cayetano con las objeciones aducidas por Escoto (*Ibid.*, II, q. 1, b, d, e) hace probable la conclusión de que Cayetano se inspiró en ellas, para escribir su último argumento contra Escoto. (*De Pot. Noura*, II, 2, quod 3, text.).

²⁹⁰ *Op. cit.*, I, Pról., q. 1, n. 9.

²⁹¹ *Op. cit.*, II, q. 21, d. 21, q. R. n. 4.

o que tales perfecciones *tienen que ser* "debere esse" o que tal apetito puede quedar frustrado de su objeto y existir 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, sino ha de malograrse o poderse malograr, exige su término como naturalmente debido a ella ²⁹¹.

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 escotística del apetito innato, en cuanto 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 a la naturaleza".

...supernaturale est quod supra facultatem ordinis creaturís debiti in eis inest. Omnes enim naturalia a supernaturalibus distinguimus frequenti usu per hoc quod aliquid sit secundum debitum naturae ordinem, et aliquid sit supra illum ²⁹².

Así, pues, tenía en su pensamiento las dos premisas: a) si se admite el apetito natural de lo sobrenatural, lo sobrenatural *tiene*

291 De idéntico modo razona Cayetano, cuando de la inclinación natural de la naturaleza racional a ser siempre, deduce la inmortalidad del alma humana. Si no fuera tal argumento como cierto, no es porque ponga en duda la consecuencia de que, *puesto que no se frustra el apetito natural, su objeto tiene que ser*—el hombre tiene que ser inmortal—, sino porque no le parece cierta la existencia del apetito natural de existir siempre. (*Opusc. De immortalitate Animarum contra Iudæo II, Dogmatica prima Adventus, anno salutis 1503 habita. Opusc. Tom. 3, tract. 1, Oratio 4.*)

Antes que Cayetano había ya Santo Tomás empleado raciocinio idéntico para probar la inmortalidad del alma: puesto que el ser intelectual como tal tiene apetito natural de ser siempre, es de hecho inmortal: de la frustración tal apetito sería su 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, in 2; *D. Anima*, q. un., a. 15, in 2; 4, G. l. 2, c. 55 y 79.

Cfr. Escoto, *Opera. Report.* 4, n. 43, q. 2, n. 25; *De veritate principio*, q. 10, n. 6.
292 *De Pot. Nutrali*, q. 2, quoad 3; cfr. *In I S. Th.*, q. 62, a. 2, n. 1; *In 2-2*, q. 109, a. 2, n. 2.

que ser, es debido para que no se malogre tal apetito; b) una perfección es natural o sobrenatural según que 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 absorta 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 escotística: 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 ²⁹⁴.

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*" ²⁹⁵. Basta que el objeto de tal apetito sea de algún modo posible, ya sea mediante la acción de una

²⁹⁴ F. Macizo, al defender a fines del siglo XVI la teoría escotística del apetito innato de la visión de Dios y recoger las objeciones corrientes de los adversarios, dice así: "Tertia. Si naturae rationali inesse ille appetitus naturalis ad associationem finem supranaturalem, inexistens illi inducta quaedam gratia et ita illi esset aliquo modo debita et connaturalis, cum exigente appetitu quem Deus deberet implere: ad haec est destructio gratiae Dei et occasio erroris Semipelagiani... Igitur affirmari non potest ille innatus appetitus et naturalis inductio." *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti*, vol. 1, C/lat. 2, different. 2, sessio 3.

²⁹⁵ Oxon. 1, d. 5, q. 3, n. 9.

potencia activa natural, ya sea mediante una intervención sobrenatural y gratuita de Dios: no se requiere que su objeto esté al alcance 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 poster est in potentia naturali et desiderium naturale habet ad omnia intelligibilia intelligenda et beatitudinem consequendam, secundum Augustinum. Tamen ex puris propriis sibi vel creaturae cuiuscumque 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 habeat, quod possit recipere illam perfectionem, ad quam potentiam habet naturalem: et hoc sive ab agente naturali sive supernaturali²⁹⁶.

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 aliquid activum naturale, alioquin videretur potentia passiva esse frustra in natura, si per nihil in natura posset reduci ad actum: sed intellectus possibilis est potentia passiva et naturalis respectu quoruncumque intelligibilium; ergo correspondet sibi aliqua potentia activa naturalis. Minor patet, quia intellectus possibilis naturaliter appetit cognitionem cuiuscumque cognoscibilis; naturaliter etiam perficitur per quancumque cognitionem; ergo est naturaliter receptivus cuiuscumque intellectionis...

Ad confirmationem rationis dico ad maiorem... maior est falsa in quibusdam, quando scilicet natura propter sui excellentiam ordinatur naturaliter ad recipiendam 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 agens dispositio ad ipsum induci, et potest per aliquod aliud agens in natura, id est in

²⁹⁶ *De anima*, q. 15, n. 9.

tota coordinatione entium, patet per agens primum supernaturale, complete reduci ad actum²⁰⁷.

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

²⁰⁷ Si autem obijciatur, quod illud vilificat naturam, quod non possit consequi perfectionem suam ex naturalibus, cum natura minus deficiat in nobilitatibus, ex II Coeli et Mundi, respondeo; si felicitas nostra consisteret in speculatione illa suprema, ad quam possimus *nunc* naturaliter attingere, non diceret Philosophus naturam deficere in necessariis; nunc autem concedo illam posse naturaliter haberi; et ultra hoc dico aliam posse naturaliter recipi; ergo in hoc magis *dignificatur* natura quam si suprema sibi possibilis poceretur solum esse illa naturalis... superiora ordinantur ad perfectionem maiorem passive recipiendam, quam ipsa possint active producere, et per consequens istorum perfectio non potest produci nisi ab aliquo agente supernaturali; non sic est de perfectione inferiorum quorum perfectio ultima potest subesse actione agentium inferiorum²⁰⁸.

²⁰⁷ *Oxon.* 1, Pról. q. 1, a. 4, n. 25. Escoto afirma que para que 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 tale (agens naturale) dispositio ad talem actum reduci" (*ibid.* *Repert.* 4 d. 43, q. 2, n. 18). Después de los estudios realizados por P. Mingès, no puede afirmarse que dicha expresión significa que el hombre puede por sí solo las fuerzas naturales, sin un auxilio gratuito actual de Dios, disponerse positivamente a la gracia santificante. P. Mingès, *Dominus Scotus, Doctrina Philosoph. et Theol.*, vol. 2, p. 433-450; *Die Gotteslehre des Dominus Scotus*, pp. 1466; *Compendium Theol. Dogm. speculativa*, vol. 2, p. 22-25; SCHAUBIN R. afirma igualmente que Escoto en los actos previos y dispositivos a la justificación excluye únicamente la gracia santificante, pero no todo influxo de la gracia: "Nach Dominus est der gewöhnliche Vorgang der, dass der Sünder unter einer allgemeinen influentia der Gnade, ohne die gratia infusa, zu der attrition kommt. Dadurch stellt sie die rechte Disposition her oder verhilft sie de congruo". *Lehrbuch der Dogmengesch.*, vol. 3, p. 481. Cf. *Die Theologie des Dominus Scotus*, p. 285.—CAYETANO, que observó cómo S. Tomás en las *Sentencias* (2. d. 28, a. 4 in c.) había defendido que el hombre puede, sin auxilio alguno de la gracia, disponerse a la recepción de la gracia santificante, no encontró nada que objetar a Escoto en este punto. Cf. *ibid.* 1-2, q. 109, a. 6, n. 6.—DOIRNY R. OH. en su reciente estudio acerca del pensamiento de Escoto en este punto (*Le Problème de la Préparation à la Grâce. Débats de l'École Française*, Paris 1946, pp. 209-300) no comparte totalmente el punto de vista de Mingès; pero, en último término reconoce que "Soit se ferme pas la porte à toute prévenance divine dans le commencement du salut et qu'il fait même des allures suffisantes pour lui éviter le reproche de semipelagianisme" (p. 300).

²⁰⁸ *Oxon.* 1, Pról. q. 1, n. 26, 33.

En conclusión: éste es el pensamiento de Escoto: por ser la visión de la esencia divina la perfección suprema posible del entendimiento creado, éste la apetece con suma intensidad: por no poder alcanzar 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.

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... Implicare igitur videtur quod natura det desiderium visionis divinae et quod non possit dare requisita ad talem visionem, puta lumen gloriae ²⁹⁹.

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 inclina ³⁰⁰; 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*"³⁰¹: 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 evidente y cons-

299 *In I. S. Th.* q. 12, a. 1, n. 9. Aunque Cayetano formula este principio a modo de objeción, deb. notarse que le vuelve a afirmar al dar la solución a 2, dificultad que de él surge contra la tesis del apeto inextinto de la visión beatífica: por lo tanto, lo hace suyo: "naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem" *Ibid.* n. 10.

300 *De Pat. Nova* n. 2, quod 4, secundo.

10

tituye 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 det 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, ésta *tendría necesariamente que ser*, y así, se podría conocer sin necesidad de la revelación, cual es de hecho nuestro último fin. La verdadera y última razón de divergencia entre Escoto y Cayetano no está 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.

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 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 infinitamente 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 gratuidad 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 apetecerla naturalmente? ¿No es la bondad o conveniencia del objeto, es decir, su apetibilidad, 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 apetecida 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 apetecido y el sujeto, que apetece: el que la perfección apetecida pueda alcanzarse de un modo o de otro —natural o sobrenaturalmente— está fuera de esa relación: es indiferente 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 a 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 escotística del apetito innato de la visión de Dios, como lo demuestran las soluciones propuestas por los teólogos de la escuela escotística, contemporáneos o posteriores a Cayetano.

F. Licheto, contemporáneo de Cayetano, conoce ciertamente el comentario de éste a la 1.^a parte de la Suma³⁰¹ y sabe que Caye-

301 Le designa, sin nombrarlo, con el apelativo de "quidam novus Commentator S. Thomae". Cf. *In Sentent.*, 1, Prolog. q. 1, n. 23 y 2. q. 3. n. 10, donde transcribió a la 1 tra lo que Cayetano dice en *In 1.^a S. Th.*, q. 12, n. 5, n. 9.

tanto 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 solo que Escoto no defiende que el hombre puede por sus fuerzas naturales disponerse positivamente a la gracia ³⁰².

Rada, en cambio, conoce perfectamente el Opúsculo "De Potentia Neutra" que cita con su mismo título, y responde un tras otro a los argumentos, que en él expone Cayetano ³⁰³.

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 exacte cognoscit animam nostram cognosceret ex facultate naturali sui intellectus, quod anima propensionem habeat ad Dei visionem; sicut qui perfecte cognoscit lapidem, cognoscit eius inclinationem ad suum locum; ex quo inferretur angelum viribus sui intellectus posse habere evidentiam, quod visio divinae essentiae et eius fructio sit homini possibilis; cognoscit enim desiderium naturale non esse ad impossibile; sed consequens est falsum, ergo et illud ex quo sequitur ³⁰⁴.

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 muy notable! 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

³⁰² *In Sentent.* 1, Prolog. q. 1, nn. 77-81.

³⁰³ *Controversiae*, tomo 1, *Controv.* 1, n. 1, p. 7, col. 2; p. 11, col. 1; n. 3, et 9, p. 22, col. 2.

³⁰⁴ *Controv.* 1, t. 1, septima, p. 2, col. 1.

ser elevada a la visión de Dios, es decir, la posibilidad y no la necesidad de esta ³⁹².

Ciertamente Rada puede gloriarse de haber interpretado con fidelidad el pensamiento de Escoto al dar esta respuesta. Pero ¿basta que el objeto del apetito sea posible de algún modo, natural o sobrenatural, para salvar la dificultad de su infrustrabilidad? 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 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 (ut diximus) per potentiam naturalem, reducitur tamen ad actum per aliam potentiam, quod sufficit ad hoc, ne dicatur esse frustra: nam solum dicitur esse frustra quod suum finem non consequitur ³⁹³.

Esta solución dada por Rada no parece suficiente: de hecho Dios ha querido satisfacer tal apetito: pero siendo gratuita la visión de Dios pudo no concederla: esta hipótesis viene impuesta por la gratuidad 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 solo 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 Escoto ³⁹⁷.

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 sobrenatural ³⁹⁸. Macedo con toda decisión replica que, no obstante tal apetito, Dios es totalmente libre de satisfacerlo o no:

³⁹² *Coment.*, tom. 1, a. 3, ad septimum, p. 23.

³⁹³ *Coment.*, tom. 1, *Controv.*, 1, a. 3, ad sextum, p. 25.

³⁹⁷ *Coment.*, tom. 3, *controv.*, 9, a. 2, ad 1 et 3.

³⁹⁸ *Collationes*, vol. 1, *Collat.*, 2, *different.*, 2, sect. 1, 1078a.

Sed ad illud inconveniens quod inferebat gratiam esse aliquo modo debitam illi naturae; directe respondendum negando consecutionem. Nam illa inclinatio non est meritum nec dispositio nec ullo modo obligat Deum ad dandum ei gratiam neque tenetur Deus in proxima sententia dare gratiam homini per vires naturae bene operanti. Gratia non potest esse debita naturae, cum sit ordinis altioris et libere a Deo conferatur. Nec in natura datur ius sed inclinatio, quam Deus non tenetur sequi... 309.

Pero no podemos fiarnos del todo de esta aparente decisión de la respuesta de Macedo. La posición que toma en 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 questio 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 probabile... 310.

Luego, adelantando que el negar la posibilidad de tal estado, es considerado como temerario y banalizante, asegura solemnemente que él está con la opinión común de los teólogos, que la afirma.

Pars affirmans possibilitatem huius status peccata certa apud theologos habetur et omnium ferme consensu firmatur; imo, quae negat, non modo improbabilis, sed etiam periculosa existimatur... Equidem probo communem sententiam et religione moveor... 311.

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 in-

309 *Ibid.*, ad 3.

310 *Collationes*, Vol. 3, Collat. 8, different. 1, sectio 1.

311 *Ibid.*

clinación natural a la visión de Dios, dejarle en estado de naturaleza pura "est iniuria naturae" "cum laesione naturae"), concluye Macedo: "Haec tres rationes videntur omnino invictae et plus quam probabiles"³¹².

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, quae debuit manifestari et torqueretur potius cognoscens, quam frueretur; essetque in praemio fallacia et fucus in remuneracione"³¹³.

Y concluye dando su opinión acerca del valor de estas razones, que son en contra de la posibilidad e del estado de naturaleza pura:

His rationibus suadet illa impossibilitas status purae naturae; quae qui expendat non improbabilem eam sententiam existimabit. Eam uti probare non cogor, improbare non audeo. Sentio cum scholis. Haec argumenta aliis post me solvenda relinquo.³¹⁴

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 ocultamente 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 sería la gracia sería debida 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.

C. Frassen comienza igualmente por afirmar el apetito innato

312 *Collationes*, Vol. 3, Collat. 8, different. 1, sect. 1

313 *Ibid.*, decimo.

314 *Ibid.*

de ver a Dios. A la dificultad de su frustrabilidad, si no hay en la naturaleza una causa activa capaz de satisfacerlo, responde exactamente como Escoto: "non enim frustra est aliqua potentia, quae reducitur ad actum, qualitercumque hoc fiat haec reductio, sive naturaliter, sive supernaturaliter"³¹⁵. Por otra parte afirma la posibilidad del estado de naturaleza pura, que prueba, entre otras razones, por la gratuidad de los dones sobrenaturales.

Conclusio unica.—Homo revera creari potuit in situ naturae purae.— Haec conclusio iam communis est inter Doctores Catholicos... cum enim dona supernaturalia sint naturae indebita, sitque divinae voluntatis, et gratuita liberalitatis naturam humanam aequae, ac Angelicam illis ornare, manifestum est posse Deum ab eorum collatione abstinere: ergo...³¹⁶.

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.

Respondeo... revera quidem hominem peccati expertum non posse a Deo creari sine ordine ad beatitudinem aliquam, et finem ultimum: sed ille finis duplex esse potest: nimirum naturalis, consistens praecipue in adhesionem ad Deum per cognitionem, et amorem viribus naturae 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; posterioram vero, cum habeat solum capacitatem obedientialem, ideo non illam appetit innato appetitu, quatenus supernaturalis est, sed tantum elicto³¹⁷.

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 quominus pariter dicamus hominem in puris natura-

³¹⁵ *Cl. Scotus Academicus*, vol. 1. *De Deo Uno*, Pars I, n. 7. Sectio 1, n. 2. Conclusio 3. Quaesit. 1.

³¹⁶ *Ibid.*, vol. 5, tract. 3. Disputatio 1, n. 1, q. 1, conclusio 1.

libus aliquandiu relinqui posse in statu illius beatitudinis naturali, donec... ex pura Dei liberalitate ad supernaturalem promovetur; et transferatur...

Neque enim contendimus hominem in statu naturae purae constitutum necessario debere perpetuo in eo consistere, ita quod accedente Dei beneficio non posset ad praestantiorum et perfectiorum statum evelli: sed nobis sufficit, quod in eo aliquandiu consistat, ut ille status non iudicetur impossibilis... beatitudo naturalis, quam homines possunt assequi in statu naturae purae, participaret pro suo modulo rationem beatitudinis proportionatam scilicet homini in tali statu existenti, ex qua tandem ad praestantiorum ex Dei benevolentia promoveretur (317).

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.

No menos significativa es la actitud tomada por Mastrio para conciliar la teoría escotística del apetito innato de ver a Dios con la gratuidad 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 sus fuerzas: el resto es cuestión de terminología:

utrum autem quia visio est maximum bonum nostrum, dicendum sit in nobis dari appetitum innatum seu naturalis inclinatio ad illam; an contrario quia naturaliter non possumus eam habere, sit regarda, quaestio est de voce (318).

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.

317 *Ibid.*, 2.º obiecto.

318 *Scotus Academicus*, tomus 5, Tractatus 3, Disput. 1, q. 1, obiectio 2.

319 *Disputationes Theologicae*, tomus 1, Disput. 6, q. 2, n. 1, pp. 26-66-71.

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 creado 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 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, aun 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 Mastroi 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 ¹⁰.

...Inclinatio naturalis absolute sumpta dicitur param et simplicem subiecti explicitatem in ordine ad formam sibi convenientem et consequentem; exigentia vero naturae proprie dicta importat talem ac tantam subiecti inclina-

¹⁰ *Disput. Theolog.*, tom. 1, *Disput.* 6, q. 2, a. 1, 6. 37.

tionem in formam sibi convenientem et consentaneam, ut per illam contentiam esset in statu violento ³²¹.

Así pues, Mastroio define el apetito natural de ver a Dios, como una mera conveniencia o consentaneidad. Pero la cuestión es ¿fué así como entendía Escoto el apetito innato de ver a Dios?

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, hæc voluntas posset naturaliter perfici tanta gloria; nec tamen est ibi tanta inclinatio naturalis ad summam, quod oppositum forma; id est, non minus gloria potentiae violenter insit. Sicut grave inclinatur naturaliter ad deorsum, ita quod oppositum eius, scilicet esse sursum vel non esse deorsum non possit itesse nisi violenter; quia ista inclinatio non habet principium intrinsecum necessitatis ad illud, sed quod ipsa est, ita ut oppositum eius non posset itesse nisi violenter. Inclinatur enim ad habendam gratiam summam et tamen potest quietari in minima ³²².

Escoto afirma que la voluntad creada puede aquietarse 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, y saber, la posesión inmediata del ser infinito, el alma alcance cuantitativamente el grado máximo de intensidad, de que es capaz ³²³. Pero, nótese, que esto no es afirmar que la voluntad creada pueda aquietarse 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

³²¹ *Ibid.*, t. 2, m. 66-67-71.

³²² *Opus*, 3, d. 13, q. 4, n. 13.

³²³ *Opus*, 4, d. 30, q. 6, n. 3.

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 definitivo reposo. Precisamente al querer explicar de dónde proviene la diversidad de grados de gloria, afirma que no puede provenir de la diversidad de objeto, pues la voluntad y el entendimiento no pueden aquietar su apetito sino en la posesión (inmediata, por el contexto) de un objeto infinito ³²⁴.

Es el mismo argumento que aduce Escoto, para probar que el alma humana es capaz de la visión de Dios ³²⁵. Es un pensamiento muy familiar a Escoto.

Experitur autem quaelibet rationalis anima quod eius appetitus tendit in bonum infinitum nec illis posse totaliter satiari: unde Augustinus lib. 1.^o Confessionum, cap. 1: quia fecisti nos, Domine ad te et inquietus est cor nostrum, donec requiescat in te ³²⁶.

Nullum autem bonum sufficienter quietat appetitum nisi bonum infinitum ³²⁷.

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 hombre ³²⁸.

Más aún, tal inclinación de la voluntad es la razón de ser de todo su apetecer, en cuanto "quaecumque perfectio appetitus naturalis est eius perfectio in ordine ad ultimam eius perfectionem" ³²⁹.

Esa "últimata perfectio" constituye la verdadera felicidad

³²⁴ *Orat.* 4, d. 30, q. 6, n. 5.

³²⁵ *Orat.* 4, d. 30, n. 8, nn. 4 y 6; *Quodl.* q. 6, n. 9.

³²⁶ *De Rerum Principio*, q. 2, n. 2.

³²⁷ *Oron.* d. 26, q. III, n. 10.

³²⁸ *Oron.* 1, d. 2, n. 31; *cfr.* *Oron.* 1, d. 3, q. 3, n. 3; *De Primis Principio*, cap. 4, q. 25, n. 1, n. 25.

Quando Escoto habla de apetito de un bien infinito, supone que se trata de su posesión inmediata, lo mismo que en *Oron.* 1, d. 30, n. 8, nn. 4 y q. 30, q. 6; n. 5. Excesivamente en *De Rerum Principio* n. 20, 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. México, Doctrina Philosophica et Theologica*, vol. 1, p. 311.

³²⁹ *Report.* 4, q. 9, n. 18.

y sólo ella, "est bonum ultimum excludens tendentiam et ordinabilitatem ad aliud perfectum bonum" ³³⁰ "beatitudo non est sine coniunctione ultimata ad suum optimum" ³³¹.

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 afirma que la voluntad humana puede aquietar su apetito natural fuera de la posesión inmediata de un bien infinito; no es ésta solamente una perfección consentánea a ella, es decir, tal que pueda aquietarse, 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.

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 dispensarnos positivamente a la visión beatífica; y por eso ésta no es debida; aunque haya en el hombre apetito natural de ella ³³².

Hay que reconocer que, como Mastroio observa, Escoto afirma que la creación del alma natural, porque la naturaleza puede disponerse a ella ³³³. Es también cierto que Escoto no reconoce que

³³⁰ *Repert.* d. 4. d. 22. q. 2. n. 18.

³³¹ *Oron.* 4. d. 49. q. 2. n. 25.

³³² *Disputationes Theologicae*, tom. 1, Disput. 6, q. 2, n. 1, n. 57 y 66.

³³³ *Oron.* 3. d. 24. q. 100, n. 12.

el ser intelectual creado pueda por sus fuerzas naturales disponerse positivamente a la visión de Dios, que le es gratuitamente concedida ³¹⁴.

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 gratuidad 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 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.

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 gratuidad plena de lo sobrenatural no parece poderse explicar sino se admite que Dios pudo dejar al ser racional definitivamente 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

314 *Reposit.*, a. d. 40, q. 10, n. 8, etc.

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.

N. B.—Añadimos a continuación un breve índice de las fuentes utilizadas en el presente artículo.

- DE VIO CAYETANUS TOMÁS, *Super quattuor libros Sententiarum*, (Obra inédita, que se conserva en un solo códice, París, Bibl. Nat., Fond. Lat., cod. 3076).
- *Commentaria in Summum Theol. S. Thomae Aquin.*, Edit. Leonina, Romae 1888-1906.
- *Commentaria in libros Aristotelis de Anima*, Bononiae, 1583.
- *Opera Omnia in Sacrae Scripturae Expositionem*, Lugduni, 1603.
- *Leuacula Novi Testamenti*, Lugduni 1565.
- *Commentaria in Opusculum de Ente et Essentia S. Thoma*, Romae 1907 (Edit. Dr. Maria).
- *Opuscula Omnia*, Lugduni 1552, 1587; Venetiis, 1588.
- CAPRETO JUAN, *Defensiones Theologiae Divi Th. Aquinatis*, Turonibus, 1900-1908.
- DEZA DIEGO DE, *Notae Defensionis doctrinae Angelici Doctoris, Thomae de Aquino*, Hispali 1517.
- FRASSEN CLAUDIO, *Scotus Academicus*, Romae 1900-1902.
- GASTE ENRIQUE DE, *Summa*, Ferrariae 1642-1646.
- *Quodlibeta*, Parisiis 1518.
- HICKEY ANTONIO, *Commentarium in quartum librum Sententiarum Scoti*, Lugduni 1639.

- JAVELLI CRISÓSTOMO, *Expositio in Primum Tractatum Primae Partis Angelici Doct., Divi Thomae*. Venetiis 1596.
- LICHETO FRANCISCO, *Commentaria in Primum, Secundum, Tertium librum Sententiarum Scoti*. Lugduni 1639.
- MACEDO FRANCISCO, *Collationes Doctrinae Sti Thomae et Scoti*. Patavii 1617.
- MASTRIO BARTOLOMÉ, *Disputationes Theologicae in IV libros Sententiarum*. Venetiis 1698.
- NEDELLEC HERVED, *In IV Petri Lombardi Sententiarum Volumina*. Venetiis 1595.
Quodlibeta et Tractatus VIII. Venetiis 1513.
Quaestio de Peccato Originari. (Edit. Martin R., *La Controverse sur le péché originel au début du XI^e siècle* Louvain, 1930; pp. 43-130.)
- PALUDE PEDRO DE, *In Tertium librum Sententiarum*. Parisiis, 1517.
In Quartum librum Sententiarum. Parisiis, 1518.
- RADA JUAN DE, *Controversiae Theologicae inter Stum, Thomam et Scotum*. Venetiis 1598-1616; Romae, 1614.
- SCOTUS DUXS JUAN, *Opera Omnia*. Lugduni 1630.
Commentaria Oxoniensia in Primum et Secundum Sententiarum. (Edi. Fernandez Garcia, Quarachi, 1912-1914).
- THOMAS ANGELICUS, *Libro Propugnatorius super Primum Sententiarum contra Joannem Scotum*. Venetiis 1523.
- THOMAS AQUINAS (S), *Opera Omnia*.