

CAYETANO Y LA CONTROVERSIA ENTRE NATURAL Y SOBRENATURAL. UNA REVISIÓN TEXTUAL DE LA CUESTIÓN*

CEFERINO P.D. MUÑOZ
CONICET (Argentina)

RESUMEN

A pesar de que el siglo pasado fue escenario de numerosos y acalorados debates sobre el binomio natural-sobrenatural, aún en la actualidad continúan apareciendo escritos que retoman y avivan la polémica. En particular, aparece la figura de Cayetano como uno de los mayores responsables de haber malinterpretado la doctrina del deseo natural de Dios en el Aquinate. En este marco de ideas, el presente trabajo pretende revisar y comparar la enseñanza cayetaniana –en especial mediante la lectura hermenéutica y crítica de ciertos textos clave– con la de Tomás de Aquino, para evidenciar hasta qué punto ambos dominicos se distancian doctrinalmente, a pesar de que la intención del Cardenal ha sido totalmente otra.

Palabras clave: Deseo, natural, sobrenatural, Cayetano, Tomás de Aquino.

ABSTRACT

Although last century was the scenery of many and heated debates about the natural-supernatural binomial, even today there continues to appear writings that rehash and intensify the polemic. In this sense, Cajetan's figure becomes visible as one of the major persons responsible of misinterpreted the doctrine of God's natural desire in

* El autor agradece el apoyo financiero de CONICET (Argentina).

Aquinas. In accordance with these ideas, this work tries to verify and compare the Cajetan's teaching—specially by means of the hermeneutic and critical reading of certain key texts—with those of Thomas Aquinas. In this sense, it is tried to show up to what extent both dominicans are distant from each other as regards doctrine, in spite of being the Cardinal's intention totally different.

Keywords: Desire, natural, supernatural, Cajetan, Thomas Aquinas.

I. LA MIRADA DE HENRI DE LUBAC

Como es sabido, la aparición en 1946 del libro del sacerdote jesuita Henri De Lubac¹, *Surnaturel*², marcó un hito en los estudios teológicos de la época al punto de considerársele como un elemento fundamental de la corriente conocida como *Nouvelle Théologie*. Sin embargo, no solamente la primera mitad del siglo pasado fue escenario de arduas y largas discusiones sobre el deseo natural de ver a Dios, sino que aún hoy seguimos siendo testigos de disputas al respecto³, mérito en gran parte del valioso aporte del teólogo jesuita⁴.

Básicamente, el propósito del libro era efectuar una revisión histórico-crítica del término sobrenatural, y de modo especial de Lubac hace mención al papel preponderante que tuvo el dominico Tomás de Vio Cayetano (1468-1534) en la reconfiguración del concepto. En este contexto, según el teólogo francés, Cayetano aparece como un innovador que puso un sello propio a la segunda escolástica durante los siglos XVI y XVII en torno al binomio natural-sobrenatural⁵.

1 Sobre la vida y obra de H. de Lubac puede verse la copiosa bibliografía provista por Luis Valdés, "In memoriam. Henri de Lubac (1896-1991), discípulo de Maurice Blondel," *Tópicos* 20.1 (2001): 162.

2 Sobre la génesis de esta obra puede consultarse el estudio de César Izquierdo, "El teólogo y su teología: Henri de Lubac y "Surnaturel" (1946)," *Revista Española de Teología* 64 (2004): 483-510. También Étienne Fouilloux, "Henri de Lubac au moment de la publication de Surnaturel," *Revue Thomiste* 101 (2001): 13-30.

3 Cf. Alexander Rosenthal, "The problem of the desiderium natural in the thomistic tradition", *Verbum* (Budapest), 6.2 (2004): 335-344.

4 Christopher Smith, *Surnaturel Revisited Henri de Lubac's Theology of the Supernatural in Contemporary Theology* (Pamplona: Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología, 2012). También conviene ver los trabajos sobre de Lubac contenidos en la *Revue Thomiste* del año 2001, entre ellos: Serge-Thoma Bonino, "Avant-Propos: Le concept de thomisme après H. de Lubac," *Revue Thomiste* 101 (2001): 5-9 y el de Georges Chantraine, "Le surnaturel, discernement de la pensée catholique selon Henri de Lubac," *Revue Thomiste* 101 (2001): 31-51.

5 Dice de Lubac respecto a Cayetano: "Por su invención de la naturaleza *histórica*, por su teoría de la potencia obediencial y su negación de todo apetito natural de ver a Dios, es el autor responsable con sus dos acólitos Köllin y Javelli, de toda la teología dualista que siguió" [...]. "La mayoría de los tomistas, infieles en este punto aún a la vieja escuela, no reconocieron en la naturaleza con respecto a lo sobrenatural más que una simple *potencia obediencial*". Henri de Lubac, *Surnaturel, Études*

Los aspectos fundamentales que resalta de Lubac podrían resumirse en cuatro puntos:

i- Cayetano niega la tendencia natural del hombre a la visión de la esencia de Dios, lo cual, según el jesuita, significa un quiebre con la tradición tomista y con otras corrientes de pensamiento como la franciscana.

ii- Negada tal tendencia, el de Gaeta se propone la idea de un fin último natural del hombre, en contraposición al fin sobrenatural, que es dado gratuitamente por Dios.

iii- Luego, al hombre se lo puede considerar *dupliciter*: primero, como ordenado al fin sobrenatural o, segundo, –para usar un término cayetaniano– *absolute*, esto es, según el grado de perfección que le corresponde de acuerdo con su naturaleza.

iv- Así, según de Lubac, desde esta perspectiva se llega a una escisión entre el orden natural y el sobrenatural, concediéndose la posibilidad de un estado de naturaleza pura⁶.

En lo que sigue de este trabajo no nos ocuparemos puntualmente de las tesis de de Lubac⁷, sino que nos apoyaremos en ellas y en las de otros estudiosos para ir desentrañando el verdadero pensamiento de Cayetano con respecto al vínculo entre lo natural y lo sobrenatural, pues en la actualidad tanto filósofos como teólogos siguen disputando en torno a la doctrina cayetaniana y a su proximidad o alejamiento de la auténtica enseñanza de su maestro Tomás⁸.

Diversos estudios que sucedieron a los de de Lubac pusieron en tela de juicio varios de sus postulados, en especial aquellos que le atribuían a Tomás de

Historiques. Edic. e introd. Michel Sales (Paris, Lethielleux /Groupe DDB, 2010), 312 y 317. Los resaltados son del autor.

6 Cf. Juan Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Raimundo Lulio, 1952), 8. Seguiremos de cerca algunas de las explicaciones que brinda este autor de la letra cayetaniana.

7 La bibliografía sobre este autor es abundantísima, hasta el año 1974 puede verse: Karl Neufeld, *Bibliographie Henri de Lubac, S.J.: 1925-1974* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974). Posteriormente, por ejemplo, Raúl Berzosa, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac (1931-1980). Estudio histórico-teológico*. Burgos: Aldecoa, 1991; Georges Chantraine, “Henri de Lubac (1896-1991): Une vue panoramique,”. *Nouvelle revue théologique* 129 (2007): 212-234; y el ya citado libro del año 2012 de Smith, *Surnaturel Revisited Henri de Lubac's*.

8 Un importante aporte al respecto fue el *II Congreso Internacional de Filosofía Tomista*, titulado: *Gratia non tollit natura, sed perfecit eam*, realizado hace dos años en Santiago de Chile. Como participantes pudimos apreciar que el debate entre lo natural y lo sobrenatural en el tomismo aún está lejos de cerrarse.

Vio una originalidad propia⁹. Sin embargo, lo que muchos reconocen es la verdadera novedad que introduce con el hombre considerado *absolute*¹⁰, y lo completa y sistemática que aparece su teoría en relación con el pensamiento que lo precedió. Pero vamos por partes para que se entienda la propuesta cayetana.

II. LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL ¿EN CONTRADICCIÓN?

La unión de lo natural con lo sobrenatural es un problema teológico de suma importancia y de gran dificultad¹¹, pues parecería paradójico sostener que lo sobrenatural perfecciona lo natural cuando aquello pertenece a un orden superior; habría un problema de proporción entre ambos órdenes que es necesario elucidar. Para lograr la claridad requerida, Cayetano propone los términos *debito* y *gratuito*. El primero se refiere a lo natural y el segundo a lo sobrenatural. Al primero de los órdenes corresponde todo lo que las facultades naturales de las criaturas pueden alcanzar. Natural es lo que requiere la naturaleza de un ser. En cambio, nuestro autor dice que *gratuitum autem dicitur quod non debetur naturae, sed gratis datur*¹². El Cardenal se refiere concretamente a la gracia y al *lumen gloriae*, ambas perfecciones de orden divino en cuanto superan las facultades de los seres creados, dado que a ninguno le convienen naturalmente, en tanto y en cuanto producen efectos que ninguna naturaleza creada puede causar¹³.

Así como están planteadas las cosas, el de Gaeta sostiene que no existe una inclinación natural del hombre dirigida hacia las perfecciones sobrenaturales¹⁴.

9 Cf. Bernanrd Mulcahy, *Not Everything is Grace: Aquinas's Notion of 'pure Nature' and the Christian Integralism of Henri de Lubac and of Radical Orthodoxy* (Fitzroy: Australian Catholic University, 2008). Aquí el autor se centra en la crítica de Henri de Lubac a Cayetano, e intenta mostrar cómo la noción de naturaleza pura es anterior a Tomás de Vio.

10 Algunos pensadores creen que la distinción entre el hombre considerado absolutamente y como ordenado a la felicidad llega hasta nuestros días y se manifiesta en los postulados de autores como Ranher; en concreto, en su división entre la definición abstracta de hombre y la realidad histórica del hombre. Cf. José González Faus, *Proyecto hermano. Visión creyente del hombre* (Santander: Colección presencia teológica, Sal Terrae, 1987), 146.

11 Para Kerr, las disputas acerca de la gracia han sido las más encarnizadas que se instalaron dentro del tomismo durante el siglo pasado. Cf. Fergus Kerr, *After Aquinas: versions of Thomism* (Oxford: Blackwell Publishing, 2002), 134.

12 Cayetano, *I S. Th.*, q. 62, a2, n.º 2. Las citas de la *Suma Teológica* pertenecientes a la glosa de Cayetano y al texto de Santo Tomás corresponden a la edición Leonina.

13 Cf. Cayetano, *I S. Th.*, q. 12, a5, n.º 3.

14 Cayetano, *De potentia neutra, et de natura potentiae receptivae in duas quaestiones divisus*. In *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis tituli Sancti Sixti, Tomo III*, (Lyon, 1587, q. 2 quoad 2 um. Reprint, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1995).

En concreto, para Cayetano en el alma humana no hay un apetito innato de la visión de la esencia de Dios¹⁵; sólo hay en la naturaleza potencia obediencial a la visión beatífica y a las perfecciones de orden sobrenatural, es decir, pura capacidad receptiva. Esto es así para nuestro autor puesto que dichas perfecciones, en virtud de su misma naturaleza, pertenecen a un orden radicalmente diverso e infinitamente superior al natural. Luego, no es posible que exista proporción entre la potencia pasiva o receptiva en igual relación con las perfecciones naturales que con las sobrenaturales, “pues –como señala Cuervo– esto equivaldría a destruir su sobrenaturalidad y llevaría lógicamente a la confusión del orden natural con el sobrenatural”¹⁶. Pero hay más: para el Cardenal, si el alma tuviera una potencia pasiva natural para lo sobrenatural, también debería encontrarse en ella su potencia activa correspondiente¹⁷, pues de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, a toda potencia pasiva corresponde en la naturaleza una potencia activa; sin embargo, no sucede así en este caso pues la causa primera de tal acto es la acción libre y omnipotente de Dios. En consecuencia, para el gaetano hay una ausencia de tendencia natural, tanto respecto de Dios, en tanto causa eficiente, como de la perfección recibida. Tal como apunta Alfaro:

“el hecho de que Cayetano recurra al principio de que a «toda potencia pasiva natural debe corresponder una potencia activa natural» es muy significativo, pues nos revela cuál es su concepción acerca de la naturaleza: a toda inclinación natural (no se olvide que Cayetano define la potencia pasiva natural, «*potentia naturaliter inclinata*»), debe corresponder en la naturaleza un principio activo capaz de comunicarle la perfección que aquella apetece”¹⁸.

Pues, si así no sucediera ese apetito sería vano y por ende se vería frustrado. Pero como ninguna potencia natural puede ser vana, la perfección a la que tiende tiene que ser posible. Luego, una vez conocida naturalmente la tendencia a las perfecciones sobrenaturales, se sigue que éstas tienen que ser posibles, y en consecuencia se puede prescindir de la revelación para saber de los actos sobrenaturales.

En suma, para nuestro autor la doctrina del *desiderium narurale* es falsa toda vez que conduce a consecuencias también falsas, *i.e.*: que es posible naturalmente conocer la existencia de perfecciones sobrenaturales, y así la revela-

15 Cayetano, *I S. Th.*, q. 1, a1, nnº. 8 y 10.

16 Manuel Cuervo, “El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética Inmanentista,” *Ciencia Tomista* 38 (1928): 333.

17 Cf. Lawrence Feingold’s, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters* (Napoles: FL, Sapientia Press, 2010), 101.

18 Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, 109.

ción dejaría de ser absolutamente necesaria para el entendimiento creado. En otras palabras, si en la naturaleza del hombre hubiese tendencia natural a lo sobrenatural, bastaría el conocimiento de la naturaleza humana para llegar a la intelección de que hay perfecciones sobrenaturales. Es decir, que un conocimiento quiditativo e inmediato del alma descubriría esa inclinación natural (que el hombre ha sido elevado a la *visio Dei*), dado que es una propiedad natural del alma¹⁹.

Nótese que el eje sobre el que gira la conclusión cayetaniana es que la revelación no sería necesaria porque se conocería de forma natural lo que es propiamente sobrenatural. Dicho con los términos mencionados anteriormente, lo que para Cayetano es gratuito (lo sobrenatural), si se acepta la teoría del deseo innato, ahora será debido (natural), y tendrá que serlo para que no se frustre tal apetito.

Por todo eso la doctrina de marras resulta contradictoria para nuestro autor, lo que lo llevará a confirmar que “lo sobrenatural queda totalmente fuera del campo del apetito natural del ser intelectual creado”²⁰.

III. LA POTENTIA OBEDIENTIALIS

Para Cayetano, el alma del hombre está en potencia obediencial de la divina omnipotencia y de las perfecciones sobrenaturales que de ella recibe. Es decir que nuestro autor reconoce en el alma una positiva capacidad de ser elevada a la *visio Dei*, pero no una inclinación o deseo natural de la misma. Ya apuntamos que para el de Gaeta no existe en el alma humana la misma proporción o inclinación para las perfecciones naturales que para las sobrenaturales, por ello respecto de las primeras se permite hablar de inclinación natural, pero no respecto de las segundas. Veamos a continuación la diferencia cardinal que los términos contienen.

Como destaca Alfaro, la noción de *potentia obediencialis* “no incluye un apetito natural, sino que es mera potencia receptiva, no *tiene porqué ser siempre satisfecha*: puede serlo o no serlo. Mientras que *la potencia pasiva natural siempre debe ser satisfecha* recibiendo la perfección, que naturalmente apetece”²¹. Por ello Cayetano sostiene que:

19 Cayetano, *I S. Th.*, q. 12, a4, n° 6.

20 Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, 109.

21 Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, 133. Los resaltados son del autor.

“[...] es evidente la distinción entre la potencia natural y la potencia obediencial aquí tomada y el modo en que se distinguen: que lo natural está por debajo del orden sobrenatural, y además que desde el orden obediencial se tiende a la potencia divina. [Asimismo], aquella siempre se sacia, mientras que ésta a veces se sacia y otras no lo hace”²².

Recordemos que para Cayetano “el principio activo correspondiente a la potencia obediencial es la Omnipotencia y la libertad divina, que no tienen más límite que lo contradictorio”²³.

Con todo, esta capacidad de que el alma humana sea elevada a Dios no nos conduce al conocimiento de la visión divina; sólo por revelación podemos ser acreedores de semejante intelección. Es decir que tal ordenación es extrínseca y nunca podría ser intrínseca a la naturaleza humana. Más aún, Cayetano –tal como había hecho con la inmortalidad del alma²⁴– coloca nuestra elevación al orden divino como uno de los grandes misterios de la fe, equiparable al de la Trinidad y al de la Encarnación del Verbo, esto es, un arcano no sólo para los hombres sino para los mismos ángeles²⁵.

En suma, desde la mirada de Cayetano la noción de potencia obediencial no sólo es indispensable para la correcta y clara distinción de órdenes; sino que incluso Santo Tomás nunca se expresó en términos de potencia pasiva sino de potencia obediencial para referirse a la capacidad que posee la criatura racional de ser movida por Dios en tanto Creador Todopoderoso²⁶.

22 “In responsione ad tertium, nota distinctionem de potentia naturali et de potentia obedienciali hinc sumi. Et quomodo distinguuntur: quod naturalis infra ordinem naturalium sistit, obediencialis vero secundum ordinem ad divinam potentiam attenditur; illa semper impletur, ista quandoque impletur et quandoque non impletur”. Cayetano, III *S. Th.*, q. 1, a3, n2.

23 Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, 134.

24 Cayetano, *Commentaria in S. Pauli Ep. ad Romanos* 4, 21-23, ed. Parisiis, 1537, 34.

25 Cf. Cayetano, II-II *S. Th.*, q. 5, a1, n° 5.

26 Gabriel Baumann, *La surnaturalisation des actes humaines par la grâce. L'enracinement ontologique des vertus morales infuses chez Saint Thomas* (Fribourg: Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, 2008), 75 y J-H., Nicolas, “Les rapports entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains,” *Revue Thomiste* 95 (1995): 410. Ambos textos citados por Luis Larraguibel, “La potencia obediencial y su necesidad para la distinción de órdenes” en *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Tomista: Gratia non tollit natura, sed perfecit eam*, ed. Carlos Casanova (Santiago de Chile: RIL, 2016), 303-310. Agradezco al profesor Larraguibel quien me facilitó el artículo previo a su impresión.

IV. EL OBJETO DEL APETITO NATURAL: ANÁLISIS DE TEXTOS

Si la esencia divina no es aquello a lo que tiende el apetito natural del hombre, será necesario determinar cuál es el objeto al que se inclina dicho apetito, puesto que el mismo Cayetano había establecido, por un lado, que la voluntad humana tiene un deseo natural necesario respecto del bien o la felicidad en general y, por otro, que ningún apetito natural es vano y se frustra²⁷. En este sentido, una vez que la inteligencia le ha presentado a la voluntad la noción de bien o felicidad, es verdad que la voluntad puede no determinarse a ningún acto, pero si lo hace, siempre será en búsqueda del bien o felicidad²⁸. A partir de esto, Cayetano no concluye que la voluntad sólo se sacia con la posesión inmediata de Dios, sino simplemente en la posesión de Dios; será suficiente con que se alcance a Dios de algún modo, y éste camino podrá venir de las facultades naturales, sin que se necesite la mencionada posesión inmediata.

Hasta aquí Cayetano presuntamente está repitiendo la doctrina de su maestro Tomás, sólo que la explicita y amplía en su glosa a la *Summa* y en su opúsculo *De potentia neutra*²⁹. Sin embargo, el comentador se topa con algunos textos en los cuales el mismo Santo Tomás quiere probar que el entendimiento creado es capaz de conocer intuitivamente a Dios, como por ejemplo en la *Prima pars, quaestio* 12 artículo 1, en donde el Aquinate plantea “*Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam*”³⁰. Cuando comenta este pasaje al de Gaeta no le queda otra opción que encontrar dificultades en el mismo, afirmando reiteradamente que no puede haber deseo natural excepto de lo que está al alcance de las fuerzas naturales, mientras que en la respuesta a dicho artículo Tomás está intentando explicar exactamente lo contrario. Veamos y analicemos los textos.

El primero corresponde a Tomás y en él explica que la máxima felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, a saber, la intelectual; pero si el intelecto creado no pudiera ver nunca la esencia divina no quedaría

27 Con el tema de la frustración del deseo natural siempre se basa en Tomás, por ejemplo: “*Supra probatum est quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediendo inferioritate naturae*”. Tomás de Aquino, *C. G.*, III, 57, n° 4. Nótese que ni en el presente pasaje ni en los restantes de éste capítulo, Tomás propone alguna distinción que diera a entender que cuando habla del intelecto que desea la visión de Dios no se estuviera refiriendo o al ángel o al hombre sin más. Sin embargo, Cayetano propone nuevas formas de considerar al ángel y al hombre. Nosotros nos detendremos en las que se remiten al segundo.

28 Cf. Cayetano, *I S. Th.*, q. 26, a2, n° 4 y q. 41, a2, n° 14.

29 Esta es la opinión, por ejemplo, de Cuervo, “El deseo natural de ver a Dios,” 310-340; 38 (1928), 332-348; 39 (1929), 5-36; 45 (1932), 289-317.

30 Tomás de Aquino, *I S. Th.*, q. 12, a1, co.

más alternativa que suponer o que dicho intelecto jamás logrará la felicidad o que ésta se encuentra en algo otro que no es Dios. Empero, para el Aquinate dichas afirmaciones son contrarias a la fe, porque la última felicidad de la criatura intelectual está en lo que es principio de su ser, dado que algo es más perfecto cuanto más unido se encuentra a su principio. Pero además –agrega el Angélico– esto es contrario a la razón:

“Porque cuando el hombre ve un efecto, experimenta el *deseo natural* de ver la causa. Es precisamente de ahí de donde brota la admiración humana. Así, pues, si el entendimiento de la criatura racional no llegase a alcanzar la causa primera de las cosas, su *deseo natural quedaría defraudado*”³¹.

Si bien para Tomás el objeto del intelecto humano son las esencias de las cosas, sin embargo el hombre busca indagar hasta la causa última de tales esencias, por ello experimenta un *deseo natural* de saber lo que esta causa es, y aquí está el origen de dicho asombro. Tal asombro llevará a la búsqueda, la cual sólo se sacia cuando descubre la causa primera que lo originó. En el caso de Dios, sabemos que en esta vida nunca llegaremos a conocerlo perfectamente en esencia (*quod quid sit*), pero sí podemos llegar a saber que es o existe (*an est*). Como explicaba Tomás en el texto recién citado y también en otros³², el hombre efectivamente experimenta un *deseo natural* de conocer la esencia de la causa, y más aún de la causa incausada. Dicho de otro modo, la criatura racional por más que conozca seres también creados o participados siempre desea conocer la última causa en sí misma y no cesa hasta llegar a la esencia divina, pues sólo así será perfectamente feliz³³. De allí que en la *Primae secundae, quaestio 3* artículo 8, el Aquinate afirma claramente que:

31 “Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant”. Tomás de Aquino, *I S. Th.*, q. 12, a1, co. El resaltado es nuestro.

32 “Sicut se habet quaestio propter quid ad quaestionem quia, ita se habet quaestio quid est ad quaestionem an est: nam quaestio propter quid quaerit medium ad demonstrandum quia est aliquid, puta quod luna eclipsatur; et similiter quaestio quid est quaerit medium ad demonstrandum an est, secundum doctrinam traditam in II posteriorum. Videmus autem quod videntes quia est aliquid, naturaliter scire desiderant propter quid. Ergo et cognoscentes an est aliquid, naturaliter scire desiderant quid est ipsum, quod est intelligere eius substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei qua scitur de ipso solum quia est”. Tomás de Aquino, *C. G.*, III, 50, n° 3.

33 “Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III de anima. Unde intantum procedit perfectio intellectus, in quantum

“Si, pues, el entendimiento humano, conocedor de la esencia de algún efecto creado, sólo llega a conocer acerca de Dios si existe, su perfección aún no llega realmente a la causa primera, sino que le queda todavía un *deseo natural de buscar la causa*. Por eso todavía no puede ser perfectamente bienaventurado. Así, pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Y así tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su objeto, en lo único en que consiste la bienaventuranza del hombre, como ya se dijo”³⁴.

Por lo visto, la letra e intención del Aquinate es bastante clara: mostrar que la perfecta y única felicidad del hombre consiste en la visión de la esencia de Dios y que en la criatura racional existe un deseo natural de la misma. Ahora bien, cuando Cayetano hace el comentario a estos pasajes no le dejan de resultar problemáticos. Veamos su glosa al primero de los textos citados (*I S. Th.* q. 12, a1):

“Acerca de esta razón se ofrecen dos dificultades; la primera es *simplemente ad hominem*: No parece que sea verdad que el entendimiento creado desee naturalmente ver a Dios, ya que la naturaleza no da una inclinación a algo a lo cual no puedan llevar todas las fuerzas (o toda la eficacia) de la naturaleza. Una señal de eso la tenemos en que la naturaleza dio los órganos a cada potencia que puso en el alma. Y en el libro II *De caelo* se dice que, si los astros tuviesen capacidad «progresiva», la naturaleza les habría dado los órganos pertinentes. Parece, pues, haber contradicción en que la naturaleza dé el deseo de la visión divina y que no pueda dar lo que se requiere para esa visión; por ejemplo: el *lumen gloriae*, etc. Además, en la doctrina de Santo Tomás, como se ha dicho

cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaphys.* Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirat. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae”. Tomás de Aquino, I-II *S. Th.*, q. 3, a8, co.

34 “Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est”. Tomás de Aquino, I-II *S. Th.*, q. 3, a8, co. El resaltado es nuestro.

en el artículo primero de esta obra, el hombre está ordenado a esa felicidad no naturalmente, sino obediencialmente”³⁵.

Si se considera atentamente la letra que está comentando el gaetano, vemos que las dificultades que presenta provienen exclusivamente de su posición y no de la de Tomás. Es más, las mismas están dirigidas, en cierto sentido, a negar el planteo de su maestro. La primera es que no cree que sea cierto que el hombre posea un deseo natural de la *visio Dei*. Las razones que arguye para justificar esto –y que ya hemos explicado–, no las toma del Aquinate sino del *dictum* aristotélico: la naturaleza no puede inclinar a un deseo que no puede saciar. Y la solución la toma de él mismo, es decir, de la glosa que ha hecho más arriba de la *quaestio* 1 artículo 1 de la *Summa*, en la cual contestaba algunas tesis de Duns Escoto sobre el mismo tema; precisamente allí afirmaba que la ordenación a la beatitud divina es obediencial y no natural³⁶, postura que ya había sostenido en su opúsculo *De potentia neutra*, dirigido explícitamente contra el Doctor Sutil³⁷: “Conclusio responsiva quaestio est quod potentia ad actus supernaturales non est naturalis, sed obediencialis”³⁸.

La segunda dificultad está planteada así por Tomás de Vio:

35 “Circa hanc rationem, dubium duplex occurrit. Primum est *simpliciter et ad hominem*. Non enim videtur verum quod intellectus creatus naturaliter desideret videre Deum: quoniam natura non largitur incUnationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit. Cuius signum est, quod organa natura dedit cuilibet potentiae Cap. viii, n. 8. quam intus in anima posuit. Et in II Caeli dicitur quod, si astra haberent vim progressivam, natura dedisset eis organa opportuna. Implicare igitur videtur, quod natura det desiderium visionis divinae, et quod non possit dare requisite ad visionem illam, puta lumen gloriae, etc. - Apud s. Thomae quoque doctrinam, ut dictum est in primo articulo huius operis, homo non naturaliter, sed obediencialiter ordinatur in felicitatem illam”. Cayetano, *I S. Th.*, q. 12, a1, co, IX. Los resultados son del original. Para la traducción de estos pasajes de la q. 12 nos hemos ayudado de Clemente Fernández, *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, selección de textos (Madrid: BAC, 1986).

36 “Ad evidentiam huius difficultatis, scito quod apud nos potentia aut est naturalis, aut violenta, aut obediencialis: et hoc tam in comparatione ad actum quam ad agens: nec aliqua est in rerum natura potentia neutra, omissis artificialibus, ut in quaestione de Potentia Neutra iuxta hunc articulum, dicitur. Vocatur autem potentia obediencialis, 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”. Cayetano, *I S. Th.*, q. 1, a1, IX. La cuestión de la potencia obediencial ya aparece en Duns Escoto en las *Quaestiones in Metaphysicam* IX, q. 12: *Utrum potentia passiva dividatur in naturalem et oboediencialem?* Cf. Olivier Boulnois, “Puissance neutre et puissance obédientielle: de l’homme à Dieu selon Duns Scot et Cajétan”, en *Rationalisme analogique et humanisme théologique: la culture de Thomas de Vio ‘Il Gaetano’*, ed. Bruno Pinchard y Saverio Ricci (Napoles: Vivarium, 1993), 32.

37 Si bien el pensamiento cayetaniano se da en permanente polémica con el de Duns Escoto y el de los escotistas, *De Potentia Neutra* es la única obra que va dirigida manifiestamente contra el escocés.

38 Cayetano, *De Potentia Neutra*, q. 2 quoad lum et 4 m.

“[...] concedido todo ese raciocinio, no se consigue lo que se pretende. La conclusión es tan sólo: Luego puede ser vista la primera causa; y no: Luego puede ser visto Dios. Puedo responder, en efecto, que se desea ver a Dios en cuanto que es causa de las cosas y no en cuanto a su esencia en sí mismo. Y así, se sabrá no qué es El absolutamente, sino qué es como creador, como gobernante, etc., como lo vemos claro en nosotros; del primer motor deseamos saber, en primer lugar, qué es esa sustancia como primer motor; y, una vez conocidas esas condiciones como tales, se aquieta el deseo, como se ve en el complemento de las ciencias”³⁹.

Para Cayetano la primera causa y Dios no son los mismo *sensu stricto*. Por ello habla de Dios en cuanto de Él se predica que es causa universal y primer ente, por un lado, y en cuanto se refiere a su esencia *ut Deus est* o *sub ratione deitatis*⁴⁰, por el otro. Para poder desear ver la esencia de Dios indefectiblemente se necesitará del auxilio de la revelación, con la mera razón tan sólo podremos desear ver a Dios como causa de las cosas. Esto es así porque el desear ver a Dios exige en el entendimiento el hábito sobrenatural de la fe por el que aprendemos a Dios *ut Deus est*, y lo conocemos como objeto de la bienaventuranza; entonces la fe se presenta como *conditio sine qua non* para poder apetecer tal bienaventuranza, puesto que el entendimiento es causa formal del apetito; así también con la voluntad, que requiere las hábitos sobrenaturales de la esperanza y la caridad para poder inclinarse, desear y amar a Dios respectivamente.

Esta concepción es también una constante en los textos cayetanianos. Así, por ejemplo, cuando se propone explicar la existencia de Dios, para Cayetano “la intención de Santo Tomás, al proponer estos argumentos, no había sido la de demostrar directa y propiamente la existencia de Dios, sino sólo la existencia de algunos atributos que, después, resultarían convenir *de facto* sólo a Dios”⁴¹; y el teólogo será el auténtico responsable de depurar tales atributos para aplicarlos al Creador. Nuevamente vemos una escisión entre el Dios al que se llega por vía de la razón y al que se accede por vía de la revelación. Cosa parecida ocurre

39 “Secundum vero dubium est quia, concesso toto processu, non sequitur intentum. Infert enim tantum, ergo prima causa videri potest: et non, ergo Deus. Dicam enim quod Deus inquantura causa rerum, videri desideratur: et non secundum substantiam suam in se. Et sic scietur, non quid est absolute, sed quid est ut creator, ut gubernator, etc; ut patet in nobis. Desideramus enim ex primo motu scire quid est illa substantia ut primus motor; et huius conditionibus ut sic notis, quiescit desiderium; ut patet in complemento scientiarum”. Cayetano, *I.S. Th.*, q. 12, a1, IX.

40 Cf. Cuervo, “El deseo natural,” 346.

41 Carlo Giacon, *La Seconda Scolastica, T.I: I grandi commentatori di San Tommaso: il Gaetano, il Ferrarese, il Vitoria* (Milano: Fratelli Bocca, 1944), 134.

cuando concluye que por la razón no se puede demostrar la inmortalidad del alma humana, la cual sólo se sabe por fe⁴².

1 LA NOCIÓN DE HOMO ABSOLUTE

Expuestas las dificultades que Cayetano encuentra en la letra de su maestro, nuestro autor intentará resolver las dificultades mencionadas; y para ello hará una exégesis bastante particular del texto de la *Summa* (I S. Th. q. 12, a1). En concreto, introduce una distinción que le permite anular o reducir el contraste entre lo que él piensa y lo que sostiene el Aquinate. La distinción incorporada es entre el hombre considerado de dos modos: *absolute* y *ut ordinatus est ad felicitatem*. Aquí el comentario:

“[...] la creatura puede ser considerada de dos maneras: una, absolutamente; otra, en cuanto que está ordenada a la felicidad. Si se la considera de la primera manera, su deseo natural no se extiende más allá de la capacidad de la naturaleza; en ese sentido, concedo que no desea naturalmente la visión de Dios en sí absolutamente. Si se la considera de la segunda manera, entonces desea naturalmente la visión de Dios, pues, como tal, conoce algunos efectos; por ejemplo: de la gracia y de la gloria, de los cuales es causa Dios como es Dios en sí absolutamente y no como agente universal. Ahora bien, conocidos los efectos, es natural a todo entendimiento desear el conocimiento de la causa. Por eso, el deseo de la visión divina, aunque no es natural al entendimiento creado absolutamente, le es, sin embargo, natural, supuesta la revelación de tales efectos. Así, tanto la razón aducida como las demás razones reunidas al mismo propósito en el capítulo 50 del libro III *Contra gentes* concluyen que sería vano el deseo de la naturaleza intelectual creada si no puede ver a Dios⁴³.

Cayetano en este texto hace una distinción entre el hombre considerado *absolute* y como *ordinatus*. Del primer modo, el hombre incluye todo lo que le conviene naturalmente, esto es, su esencia, facultades y su felicidad natural,

42 Cf. Ceferino Muñoz, “La contribución de Étienne Gilson al problema de la inmortalidad del alma humana en Cayetano,” *Studia Gilsoniana*, n° 2 (2013): 33-49.

43 “Ad evidentiam horum, scito quod creatura rationalis potest dupliciter considerari: uno modo absolute, alio modo ut ordinata est ad felicitatem. Si primo modo consideretur, sic naturale eius desiderium non se extendit ultra naturae facultatem: et sic concedo quod non naturaliter desiderat visionem Dei in se absolute. Si vero secundo modo consideretur, sic naturaliter desiderat visionem Dei: quia, ut sic, novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus, ut Deus est in se absolute, non ut universale agens. Notis autem effectibus, naturale est cuilibet intellectuali desiderare notitiam causae. Et propterea desiderium visionis divinae, etsi non sit naturale intellectui creato absolute, est tamen naturale ei, supposita revelatione talium effectuum. Et sic tam ratio hic allegata, quam reliquae rationes ad idem connectae in cap. I Tertii Contra Gentes, concludunt inane fore desiderium intellectualis naturae creatae, si Deum videre non possit. Cayetano, I S. Th., q. 12, a.1, X. 116.

perfecta y última; al tiempo que excluye todo el orden sobrenatural, a saber, su elevación al fin sobrenatural, la gracia, las virtudes teologales, la revelación, y, por supuesto, la *visio Dei* absoluta. Asimismo, el de Gaeta insiste con la distinción entre Dios como causa o agente universal y Dios como es en sí absolutamente. Considerado del primer modo, Dios sería el último fin del *homo absolute*, mientras que tomado del segundo sería el último fin del hombre ordenado a la felicidad. Y para reforzar su argumento, Cayetano explica que cuando el Aquinate habla de deseo natural de la esencia divina presuntamente se estaría refiriendo al hombre no en cuanto *absolute* sino al *ordinatus*, es decir como poseedor del dato revelado. Aclara Cayetano que, conocida la revelación, el hombre tendría un deseo natural *secundum quid* pero nunca absoluto de la esencia divina. Con esta explicación también da a entender que cuando Tomás habla del deseo natural de ver a Dios lo dice en un sentido relativo. Expuesto esto, dirige a la lectura de la *Contra Gentiles* III, 50, en donde, según él, Tomás está diciendo lo mismo que en el pasaje de la *Suma Teológica* ahora comentado (I, q. 12. A.1). Pero si se analiza el texto de la *Contra Gentiles*⁴⁴, en ningún sitio se encuentran las distinciones mencionadas, sino que Santo Tomás reitera lo que había sostenido en la *Suma*.

Precisado esto podemos avanzar un poco más y determinar que para el Cardenal el objeto del deseo natural del hombre es conocer a Dios, pero en cuanto es posible por las solas fuerzas de la naturaleza humana. Vale decir, en cuanto es la causa última del orden natural: es el conocimiento de Dios mediante las criaturas⁴⁵. Un deseo de conocer intuitivamente a Dios, sólo es posible por

44 Por ejemplo: “Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam: unde homines philosophari incoeperunt causas rerum inquirentes. Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum quarum substantias vident, esse Deum causam, non quiescit desiderium naturale in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant”. Tomás de Aquino, *C. G.*, III, 50, nº 3.

45 Santo Tomás, en la *Contra Gentiles*, se pregunta en qué consiste la suprema felicidad de la sustancia intelectual, y asevera que el conocimiento por las criaturas es un conocimiento imperfecto de Dios y que no basta para la felicidad: “Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae communiter habetur a pluribus”. Y concluye que: “Non est autem possibile hanc cognitionem Dei ad felicitatem sufficere”. Tomás de Aquino, *C. G.*, L. III, c. 38, título y nº. 2. Pero dicha felicidad tampoco consistirá en el conocimiento de Dios por demostración: “Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae habetur per demonstrationem”. Y también concluye que: “Hoc autem non facit praedicta cognitio quae de Deo per demonstrationem haberi potest: quia, ea habita, adhuc multa ignoramus. Non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad ultimam felicitatem”. *C. G.*, L. III, c. 39, título y nº. 7. Y finalmente se plantea si la máxima felicidad se logra por el conocimiento de Dios mediante la fe: “Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae est per fidem”. A lo que de nuevo responde negativamente: “Per felicitatem, cum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit: quia unusquisque desiderat videre quod credit. Non est igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas”. *C. G.*, L. III, c. 40, título y nº. 5.

el dato revelado. La felicidad natural incluiría la satisfacción de todos los deseos naturales del hombre, será necesariamente perpetua y poseerá cierto grado de estabilidad e inmutabilidad.

De acuerdo con este planteo, claramente para Cayetano hay dos tipos distintos de felicidad, y ambos son perfectos en su orden. La felicidad natural se daría en el conocimiento de Dios que podría naturalmente alcanzar el ángel⁴⁶ o el alma separada del cuerpo después de la muerte. El ángel conoce su esencia por intuición, y en ella, como en una imagen, conoce la esencia de Dios. *Mutatis mutandis*, lo mismo acaecería con el alma humana separada del cuerpo; sólo puede conocer su propia esencia y en ésta conoce a Dios como reflejado en ella⁴⁷.

En síntesis, para Cayetano la felicidad natural es verdadera felicidad: completa, suprema perfección que corresponde a la criatura intelectual según su naturaleza, sacia todos sus apetitos y deseos naturales. Es el conocimiento natural de Dios que tiene el alma separada⁴⁸. Esta felicidad no es parte de aquella sobrenatural, sino que la excluye porque no la supone de ninguna manera. Así explica Cayetano ese estado: “tal como los filósofos concebían la felicidad de las sustancias separadas”⁴⁹.

V. LA NATURALEZA PURA

Cayetano afirma la posibilidad de la no elevación del ángel⁵⁰ y del hombre al fin sobrenatural, y sostiene tal posibilidad en el hombre (lo que supondría la exclusión de todo don sobrenatural y del pecado original⁵¹) a partir de su concepto de hombre *absolute*, que se contraponen al de hombre ordenado al fin sobrenatural. En este sentido, el teólogo (bajo la luz de la revelación) se ocupará de este segundo concepto de hombre. Pero Cayetano aclara que el fin del hombre no consiste en la visión de Dios, sino en su conocimiento natural; y si ahora está ordenado a lo sobrenatural es por la omnipotencia divina que así lo ha determinado, pero sería posible que Dios no lo hubiera querido y entonces el hombre alcanzaría su plena felicidad en lo natural. Dicho de otro modo, Dios pudo no decretar la gratuita elevación.

46 Cf. Cayetano, I S. Th., q. 82, a1, n7; I-II, q. 3, a6, n° 6.

47 Cf. Cayetano, I S. Th., q.12, a4, n° 6.

48 Cf. Cayetano, I-II S. Th., q. 6, n° 6.

49 Cayetano, I S. Th., q. 63, a3, nn° 10 y 13.

50 Cf. Cayetano, I S. Th., q. 63, a3, c.

51 Cf. Cayetano, I-II S. Th., q. 109, a2, n° 1.

En consecuencia, de no haber sido el hombre elevado a lo sobrenatural, Dios en cuanto último fin natural sería el fin último *simpliciter*. Por eso, previo a la elevación al orden sobrenatural y al pecado original “*pudo* darse un estado del hombre en que no estaría ni positivamente ordenado ni positivamente apartado de Dios, como fin último sobrenatural: En tal estado –posible–, el hombre hubiera estado ordenado al fin natural, que sería entonces el fin último “«*simpliciter*»”⁵². Tal estado posible sería el de naturaleza pura.

VI. SOBRE EL USO DE ARISTÓTELES

Hay un pasaje de la *Contra Gentiles* –obra a la que varias veces acudió Cayetano para reforzar su postura– que muestra a las claras de qué forma el uso que hacen allí de Aristóteles, tanto el comentarista como Tomás, es tan distinto en ambos casos que sus citas de autoridad pueden llevar a apuntalar tesis opuestas.

Recordemos que uno de los principales argumentos que propuso Cayetano para desarrollar su doctrina es que Aristóteles afirmaba que a toda potencia pasiva corresponde en la naturaleza una potencia activa, pero como para el Cardenal el deseo natural de ver a Dios es una potencia activa sobrenatural (sólo dada por Dios), de allí se sigue que no puede haber una potencia pasiva que remita a un deseo natural de ver la esencia divina. Pero cuando el Aquinate se remite a Aristóteles sostiene que: “Por lo tanto, en el hombre, el deseo natural de saber tiende hacia un fin determinado. Y éste no puede ser otro que un objeto nobilísimo de conocimiento, es decir, Dios. Luego el conocer a Dios es el fin último del hombre”⁵³. Y el doctor medieval afina aún más su argumento:

“El fin último del hombre y de toda substancia intelectual se llama felicidad o bienaventuranza; pues esto es lo que desea como fin último toda substancia intelectual, y lo desea de por sí. En consecuencia, la bienaventuranza y felicidad última de cualquier substancia intelectual es el conocer a Dios”⁵⁴.

52 Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, 178. Los resaltados son del autor.

53 “Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis”. Tomás de Aquino, *C. G.*, L. III, c. 25, n° 13.

54 “Ultimus autem finis hominis, et cuiuslibet intellectualis substantiae, felicitas sive beatitudo nominatur: hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem, et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cuiuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum”. Tomás de Aquino, *C. G.*, L. III, c. 25, n° 14.

Para Cayetano, como ya nos ha explicado reiteradas veces, cuando su maestro habla de deseo natural de conocer a Dios, como en este caso, está haciendo alusión al hombre *ordinatus* y no al *absolute*. Y, sin duda, una prueba que traería agua para su molino es lo que dice Santo Tomás inmediatamente a continuación del texto citado precedentemente: “Por este motivo dice San Mateo 5, 8: Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Y San Juan 17, 3: Esta es la vida eterna, que te vean a tí, verdadero Dios”⁵⁵. Decimos que esto reforzaría la tesis cayetaniana toda vez que el texto sagrado se estaría refiriendo al *homo ordinatum* y no al *absolute*, pues en este último no hay cabida para la revelación ya que no la supone en su definición.

Sin embargo, el Santo Doctor concluye su argumento con una referencia al Estagirita que, según parece, pondría en jaque la argumentación cayetaniana. Dice Tomás: “La opinión de Aristóteles está de acuerdo con esta sentencia, pues en el último de los libros de la *Ética* dice que la felicidad última del hombre es especulativa, en cuanto a la especulación del objeto nobilísimo de conocimiento”⁵⁶.

Lo que el de Aquino nos está diciendo es que el objeto supremo de la felicidad de la substancia creada es el mismo para la revelación que para los filósofos, es decir que San Mateo, San Juan y Aristóteles están hablando de lo mismo; las Sagradas Escrituras y el libro de la *Ética* refieren en definitiva al mismo objeto de intelección: Dios. Por supuesto que por el dato revelado sabemos de Dios mucho más que por la filosofía: conocemos que es uno y trino, mientras que por la filosofía sólo que es el ente más noble que se puede contemplar. Una ciencia no niega el objeto de la otra, nada indica que sean objetos diversos. Es el Dios desconocido del que hablaba San Pablo a los filósofos griegos: “lo que ustedes adoran sin conocer, es lo que yo vengo a anunciarles” (Hechos, XVII 22)⁵⁷. En este sentido, no hay ruptura entre fe y razón o entre el orden sobrenatural y el natural, pues en el horizonte tomasiano, sin dejar de ser distintos, ambos están en perfecta continuidad e íntimo acuerdo. Como afirma Gilson: “El fin último no es la negación de nuestros fines humanos, por el contrario, los recoge sublimándolos, y nuestros fines humanos son a su vez

55 “Hinc est quod dicitur Matth. 5-8: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Et Ioan. 17-3: haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum”. Tomás de Aquino, *C. G.*, L. III, c. 25, n° 15.

56 “Huic etiam sententiae Aristoteles in ultimo Ethicorum, concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis”. Tomás de Aquino, *C. G.*, L. III, c. 25, n° 16.

57 Cf. Jacques Maritain, *San Pablo* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1996), 42.

como otras tantas imitaciones parciales y sustitutos imperfectos de nuestro último fin”⁵⁸.

Pero volviendo a la cuestión inicial de este punto, ¿a qué se debe el uso tan desigual de Aristóteles que hace Cayetano respecto del que hace Tomás? Una posible respuesta es que el Cardenal concibe la filosofía y la teología de un modo distinto que el Aquinate. Para aquél, el Estagirita es la medida de la filosofía mientras que, por oposición, la Escritura, los Padres y, en definitiva, la Revelación lo son de la teología. En tanto que para Tomás, el uso de la razón natural y de la filosofía, que es su fruto, no implica una profanación de lo sobrenatural o confusión de órdenes, ya que los conceptos filosóficos son elevados y asumidos por el saber teológico, así como la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona⁵⁹: “*Gratia non tollit naturam, sed perficit eam*”⁶⁰. Por el envés, en el comentador italiano, el afán de apartar filosofía y teología o de llamar sólo filosofía a aquello que también es teología, se debería a que en su *forma mentis* la noción de teología necesariamente excluye la de filosofía⁶¹, y entonces no debe resultar extraño que lo sobrenatural también excluya lo natural.

VII. CONSIDERACIONES FINALES

Si bien es correcto decir que quizás la originalidad que Henri de Lubac le atribuyó a Cayetano en torno a los temas que aquí presentamos no fue tanta como el jesuita pensó⁶², lo cierto es que el comentador de Gaeta se encargó de sistematizar y presentar dichos temas muy claramente distanciándose respecto del pensamiento (tomista y de otras escuelas) que lo precedió.

Asimismo, *prima facie*, nadie puede negar que Tomás de Vio se basa en gran parte de la letra y en los principios de su admirado maestro para desarrollar su doctrina de lo natural y sobrenatural y para arribar a las conclusiones aquí presentadas. Empero, por otro lado, nos encontramos con que hay textos tomasianos que contradicen explícitamente lo que pensaba el de Gaeta, y frente a esto nuestro autor opta por introducir distinciones (ausentes en Tomás⁶³) para que la

58 Cf. Étienne Gilson, *El Tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 2002), 453.

59 Al respecto se puede ver Marie-Dominique Chenu, *La théologie comme science au XIIIème siècle* (Paris: Vrin, 1943). En especial el punto V, titulado *La ciencia teológica*.

60 Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 2 d. 9 q. 1 a. 8 arg. 3.

61 Étienne Gilson, *El filósofo y la teología* (Madrid: Ed. Guadarrama, 1962), 121.

62 Cf. Mulcahy, *Not Everything is Grace*.

63 No negamos los importantes aportes de los comentadores, pero al menos en este tema preferimos seguir la regla hermenéutica propuesta por Torrel con respecto a Tomás de Aquino: “[...] yo creo

littera aquiniana termine diciendo o se ajuste a lo que él *a priori* piensa de la cuestión.

Asimismo, la doctrina en torno a las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural en Cayetano atraviesa toda su reflexión teológica, mostrando al parecer una evidente ruptura entre dichos órdenes⁶⁴, cuando en el pensamiento de su maestro no hay oposición entre éstos, sino, por el contrario, una perfecta armonía. Pero de seguir la concepción cayetaniana

“el sobrenatural sería algo sobreañadido y extrínseco, mientras que el orden natural incluiría su propia compleción. Estaríamos pues ante dos órdenes distintos y paralelos. El resultado final sería la pérdida del «inagotable asombro» ante el don de Dios y la propiciación de una antropología naturalista”⁶⁵.

En el Angélico lo natural no es una esfera consistente *per se* a la que se le agrega o superpone otra distinta; creación y salvación están tan íntimamente unidas que la primera sólo encuentra su plenitud y perfecta elevación en la segunda, y ésta a su vez presupone aquella como condición de posibilidad para que Dios comunique al hombre sus beneficios, el cual efectivamente tiene una vocación para recibirlos. Pero con el planteo cayetaniano y su vigorosa sistematización se comienza a distinguir entre lo que Dios ha hecho y lo que podría haber hecho, entre lo que es y lo que no es debido al hombre tomado absolutamente; se empieza a trabajar con una noción abstracta de hombre, en la que se distingue el hombre que realmente existe y el que pudiera haber existido; la referencia a Dios y la llamada a su íntima unión, sus designios sobre la humanidad, son sacados de escena. Y como explica claramente Ladaria:

“[...] la creación ya no se considera intrínsecamente orientada a la salvación en Cristo, sino que se puede pensar al margen de Él. Desde estos presupuestos se va elaborando cada vez con más claridad la hipótesis de la «naturaleza pura», es decir, se piensa en la posibilidad de que Dios hubiera creado al hombre con

que él se explica mejor por lo que le precede que por lo que le sigue”. Elisabeth Reinhardt, “Conversación en Fribourg con Jean-Pierre Torrell,” *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006): 309. Torrell unas líneas antes había nombrado a Cayetano, Silvestre de Ferrara y a Juan de Santo Tomás.

64 “Cajétan oppose un ordre clos lui aussi, mais ne laissant aucune place à la neutralité, et d'avance menacé par la loi d'exception que constitue la puissance obédientielle. Le surnaturel se profile déjà comme une exception au naturel. La théologie et la philosophie sont deux sous-ensembles flous qui s'interpénètrent et occupent le même Lieu”. Boulnois, “Puissance neutre et puissance obédientielle”, 55 y 63.

65 Guillermo Juárez, “La doctrina tomasiana sobre el deseo natural de ver a Dios según la interpretación del Padre Domingo María Basso, O.P.,” *Sapientia*, Vol. 67, Fasc. 229-230 (2011): 265. Las comillas son del autor. En este pasaje Juárez está explicando la posición de de Lubac frente a Cayetano.

los bienes que le corresponden en virtud de su naturaleza, excluyendo la llamada a la visión beatífica y a la comunión con Dios. A la vez, y de modo consecuente con este punto de partida, se plantea el problema de cómo puede ser gratuita la visión de Dios si el hombre tiene un apetito innato de poseerla. Por ello se niega la existencia de este apetito innato. Así, Cayetano señala que este deseo natural no existe en el hombre *absolute*, aunque sí lo tiene el hombre que ha sido ordenado por la providencia al cielo⁶⁶.

Y aquí vuelve a plantearse otra dificultad: Cayetano parece ser originalísimo en sus conclusiones, pero al mismo tiempo él mismo se presenta tan sólo como un seguidor y defensor del Angélico. En esta dirección, como explica Olivier Boulnois, la repetición cayetaniana del pensamiento tomista no es una simple reproducción sino una absoluta renovación. Para el estudioso francés, con el nombre de *tomismo*, el Cardenal pone en circulación una nueva era en la historia del pensamiento, en donde filosofía y teología se articulan de un modo distinto y totalmente novedoso al preexistente⁶⁷. No podemos estar más de acuerdo con esta apreciación, más si se tiene en cuenta que lo afirmado por Boulnois se echa de ver también cuando Tomás de Vio aborda los temas de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios.

Finalmente –retornando al tema central de este escrito–, con todo lo dicho no estamos anulando la necesidad de la gracia para la elevación efectiva de la criatura racional al orden sobrenatural; lejos estamos de ello. Sabemos que la actualización del deseo natural de ver a Dios sólo será posible por la gracia que únicamente el Creador puede otorgar⁶⁸. Y en este sentido, en el hombre hay una potencia obediencial para recibir las gracias, las virtudes infusas, la revelación, etc. Con todo, esto no obsta que tal deseo exista en el hombre de modo natural, previo a la aceptación de la gracia y de los demás dones, aunque tampoco quiere decir que tal inclinación se conozca de modo inmediato, claro y distinto. El apetito natural tiende a la misma realidad que se apetece sin ninguna aprehensión de su apetibilidad, “es propiamente la inclinación de una cosa a otra que le es conveniente, que sigue únicamente a su forma natural”⁶⁹. Ya el mismo Santo Tomás había explicado que “todas las cosas apetecen naturalmente a Dios

66 Luis Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: BAC, 1993), 11. Los resaltados son del autor.

67 Boulnois, “Puissance neutre et puissance obédientielle,” 67. En la misma línea se encuentra Guillaume de Tanoüarn, *Cajétan. Le personnalisme integral* (Paris: Les Éditions du cerf, 2009), 132-164.

68 Cf. Jean-Pierre Torrell, “Nature et grâce chez Thomas d’Aquin,” *Revue Thomiste* 101 (2001): 167-202.

69 Juárez, “La doctrina tomasiana sobre el deseo natural de ver a Dios”, 268.

implícitamente, pero no explícitamente”⁷⁰; lo cual quiere decir que no necesariamente conocemos que tendemos a Dios⁷¹, aunque de hecho tendamos y seamos seres para Dios en cuanto apetece naturalmente la contemplación del último fin o primer principio, de la causa primera; y en el horizonte tomasiano –que es cristiano– el fin, el principio y la causa es Dios: el Dios en Quien todo es, subsiste y se mueve hacia Él.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro, Juan. *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Raimundo Lulio, 1952.
- Alvira, Tomás, “El concepto tomista de *voluntas ut natura* y la libertad humana.” *Persona y Derecho* 11 (1984): 393-426.
- Baumann, Gabriel. *La surnaturalisation des actes humaines par la grâce. L'enracinement ontologique des vertus morales infuses chez Saint Thomas*. Fribourg: Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, 2008.
- Berzosa, Raúl. *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac (1931-1980). Estudio histórico-teológico*. Burgos: Aldecoa, 1991.
- Bonino, Serge-Thoma. “Avant-Propos: Le concept de thomisme après H. de Lubac.” *Revue Thomiste* 101 (2001): 5-9.
- Boulnois, Olivier. “Puissance neutre et puissance obéissante: de l'homme à Dieu selon Duns Scot et Cajétan”, en *Rationalisme analogique et humanisme théologique: la culture de Thomas de Vio 'Il Gaetano'*, editado por Bruno Pinchard y Saverio Ricci, 31-69. Napoles: Vivarium, 1993.
- Cayetano. *De potentia neutra*, en *Opuscula Omnia*, tomo III. Hildesheim–Zürich–New York: Georg Olms Verlag, 1995.

70 “Dicendum, quod omnia naturaliter appetunt Deum implicate, non autem explicite”. Tomás de Aquino, *De Ver.* q. 22, a2 co. Cf. Tomás Alvira, “El concepto tomista de *voluntas ut natura* y la libertad humana,” *Persona y Derecho* 11 (1984): 407-409; también Étienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana* (Madrid: Rialp, 1959), 311-336. De otra postura es Feingold's, *The Natural Desire to See God*. El autor analiza una serie de textos de Tomás y concluye que: “Although St. Thomas does not mention the natural desire to see God in this context, we can infer that it alone is insufficient to make us naturally inclined to that end as an *end pertaining to us* and proportionate to us. For that we need grace and the theological virtues”. Feingold's, *The Natural Desire to See God*, 99. Los resaltados son del autor.

71 Henri de Lubac le llama el *deseo desconocido*. Cf. *El Misterio de lo sobrenatural* (Madrid: Encuentro, 1991), 227.

- Chantraine, Georges. "Le surnaturel, discernement de la pensée catholique selon Henri de Lubac," *Revue Thomiste* 101 (2001): 31-51.
- "Henri de Lubac (1896-1991): Une vue panoramique." *Nouvelle revue théologique* 129 (2007): 212-234.
- Chenu, Marie-Dominique. *La théologie comme science au XIIIème siècle*. Paris: Vrin, 1943.
- Cuervo, Manuel. "El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apolo-gética Inmanentista." *Ciencia Tomista* 38 (1928): 332-348.
- Feingold's, Lawrence. *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*. Napoles: FL, Sapientia Press, 2010.
- Fernández, Clemente. *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, selección de textos. Madrid: BAC, 1986.
- Fouilloux, Étienne. "Henri de Lubac au moment de la publication de Surnaturel." *Revue Thomiste* 101 (2001): 13-30.
- Giacon, Carlo. *La Seconda Scolastica, T.I: I grandi commentatori di San Tommaso: il Gaetano, il Ferrarese, il Vitoria*. Milano: Fratelli Bocca, 1944.
- Gilson, Étienne. *El filósofo y la teología*. Madrid: Ed. Guadarrama, 1962.
- *El Tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomas de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2002.
- *Elementos de filosofía cristiana*. Madrid: Rialp, 1959.
- González Faus, José. *Proyecto hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Colección presencia teológica, Sal Terrae, 1987.
- Izquierdo, César. "El teólogo y su teología: Henri de Lubac y "Surnaturel" (1946)." *Revista Española de Teología* 64 (2004): 483-510.
- Juárez, Guillermo. "La doctrina tomasiana sobre el deseo natural de ver a Dios según la interpretación del Padre Domingo María Basso, O.P." *Sapientia*, Vol. 67, Fasc. 229-230 (2011): 263-272.
- Kerr, Fergus. *After Aquinas: versions of Thomism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- Ladaria, Luis. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC, 1993.
- Larraguibel, Luis. "La potencia obediencial y su necesidad para la distinción de órdenes." En *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Tomista*:

- Gratia non tollit natura, sed perfecit eam*, editado por Carlos Casanova, 303-310. Santiago de Chile: RIL, 2016.
- Lubac, Henri de. *Surnaturel, Études Historiques*. Edic. e introd. Michel Sales. Paris : Lethielleux /Groupe DDB, 2010.
- Maritain, Jacques. *San Pablo*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1996.
- Mulcahy, Bernanrd. *Not Everything is Grace: Aquinas's Notion of 'pure Nature' and the Christian Integralism of Henri de Lubac and of Radical Orthodoxy*. Fitzroy: Australian Catholic University, 2008.
- Muñoz, Ceferino. “La contribución de Étienne Gilson al problema de la inmortalidad del alma humana en Cayetano.” *Studia Gilsoniana* 2 (2013): 33-49.
- Neufeld, Karl. *Bibliographie Henri de Lubac, S.J: 1925-1974*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974.
- Nicolas, J-H. “Les rapports entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains.” *Revue Thomiste* 95 (1995): 399-416.
- Reinhardt, Elisabeth. “Conversación en Fribourg con Jean-Pierre Torrell.” *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006): 305-332.
- Rosenthal, Alexander. “The problem of the desiderium natural in the thomistic tradition.” *Verbum* (Budapest), 6.2 (2004): 335-344.
- Smith, Christopher. *Surnaturel Revisited Henri de Lubac's Theology of the Supernatural in Contemporary Theology*. Pamplona: Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología, 2012.
- Tanoüarn, Guillaume de. *Cajétan. Le personnalisme integral*. Paris: Les Éditions du cerf, 2009.
- Tomás de Aquino. *Summa Contra Gentiles*, cum comentario Silvestre de Ferrara, de la *Opera Omnia*. Romae: Editio Leonina, 1883.
- *Summa Theologica*, cum comentario Cardenali Caietani, de la *Opera Omnia*. Romae: Editio Leonina, 1883.
- Torrell, Jean-Pierre. “Nature et grâce chez Thomas d’Aquin.” *Revue Thomiste* 101 (2001): 167-202.
- Valdés, Luis. “In memoriam. Henri de Lubac (1896-1991), discípulo de Maurice Blondel.” *Tópicos* 20.1 (2001): 161-187.

