

COLLECTANEA FRANCISCANA

PERIODICUM CURA INSTITUTI HISTORICI
ORDINIS FRATRUM MINORUM CAPUCCINORUM EDITUM

ANNUS 61

1 9 9 1

Directio et Administratio

ISTITUTO STORICO DEI CAPPUCINI
Circonv. Occidentale 6850 — GRA km. 65.050
I-00163 ROMA (Aurelio)

BERNARDINO DE ARMELLADA

LA BULA "UNIGENITUS" (1713) ¿PROBLEMA PARA LA
ESCUELA ESCOTISTA?
EL PROBLEMA DEL SOBRENATURAL
EN EL ESCOTISMO DE LA PRIMERA MITAD DEL S. XVIII

Quizás sea característica especial de la teología la imposibilidad de llevar sus problemas a soluciones definitivas. Como oleaje más o menos encrespado van surgiendo y apaciguándose cuestiones siempre muy parecidas, aunque se enfoquen desde conocimientos nuevos, pero siempre sin romper el esquema fundamental humano ante el misterio de Dios revelado en Cristo.

Tema fundamental, bien que a veces desaparezca del primer plano de las reflexiones, es el así llamado *problema del sobrenatural*, para el que se sigue buscando una expresión razonable en teología, hasta el punto de que haya quien suscita dudas acerca de la misma corrección teológica del término *sobrenatural*. Años de reflexión sobre este punto en la escuela escotista me han llevado a la conclusión de que gran parte del confusionismo aún imperante se debe a la identificación (irreflexiva?) de la gratuidad de la gracia con su carácter de perfección ajustada a la naturaleza. (Como si uno pudiera exigir un vestido o cualquier otra cosa por el simple hecho de que le cae bien).

Otro paso escabroso en la reflexión teológica lo ha constituido el término "apetito natural", que hace surgir en la imaginación la idea de un deseo formulado expresamente una vez conocido el objeto al que se supone referido. Ocurre entonces que teólogos que no opondrían nada a la afirmación de una "proporción radical" entre el hombre y el don divino, niegan todo "apetito natural" de lo sobrenatural mientras no preceda el conocimiento del objeto, que, por supuesto, sólo es posible obtenerlo por revelación.

Prescindiendo de los derroteros que puedan tomar las consideraciones psicológicas, hay una cuestión metafísica que tradicionalmente se centró en la esfera de la naturaleza espiritual del hombre¹ y que se reduce a estas dos valoraciones: La naturaleza espiritual es esencialmente apta para recibir la perfección sobrenatural, (que consiste últimamente en la unión íntima y vital con Dios en la gloria). Y consecuentemente, esta vida en Dios se encuentra metafísicamente, como condición de su misma posibilidad, en la línea de la perfeccionabilidad de tal naturaleza.

Esta lógica asustó en su día a teólogos como Cayetano², que vieron en tal proporción natural una exigencia frente al don divino, destruyendo así su carácter de gracia. Pero ante el hecho evidente de que la gracia perfecciona al hombre, empiezan a hablar de una "potencia obediencial", que, como opuesta al apetito natural, debería resultar algo radicalmente neutro respecto de una posible donación gratuita de Dios. Para obviar esta desconcertante indiferencia se ha inventado en los últimos tiempos un concepto de "sobrenatural existencial", que sería algo así como la proporción de la naturaleza con el don divino, pero dada gratuitamente con la misma creación sin conexión de exigencia desde la misma naturaleza. Sin entrar en los posibles aspectos en que tal "existencial sobrenatural" puede iluminar otras cuestiones de la teología, creo haber explicado suficientemente en otro lugar³ cómo no se soluciona con ello nada del problema metafísico.

En el presente trabajo me propongo dar un paso atrás en la historia del tema dentro de la escuela escotista. Es interesante percibir en los autores franciscanos su persistencia a través de los siglos dentro de una línea de fondo invariable a pesar de ciertos vaivenes terminológicos y sin verse afectados por querellas importantes que hubieran podido rozar con su pensamiento si, como otros, identificaran la proporción o apetito natural del hombre respecto del fin sobrenatural con la gratuidad del mismo. Los autores cuya obra voy a repasar pertenecen a la

¹ Hoy se siente la urgencia de orientar las reflexiones sobre la gracia más en la dimensión de lo personal que en la simple naturaleza. Sobre las perspectivas del escotismo en este punto puede verse: Bernardino de Armellada, *Dimensión personal de la gracia en la doctrina escotista de la aceptación divina*, en *Laurentianum* 28 (1987) 106-124.

² Cf. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952, esp. pp. 91ss.

³ Bernardino de Armellada, *Una solución existencial al problema del sobrenatural*, en *Estudios Franciscanos* 62 (1961) 1736.

escuela escotista estricta o, al menos, a la corriente teológica franciscana de comienzos del siglo XVIII⁴. No se trata de teólogos conspicuos por su originalidad o influencia. Caen dentro de esos cien años, 1660-1760, calificados como época de epígonos⁵, en que la escolástica decae paulatinamente. Pero no deja de tener un interés histórico relevante el examen de su actitud ante un fenómeno a ellos contemporáneo que bien pudiera haber incidido en su visión escotista del tema arriba apuntado.

El 8 de septiembre de 1713 Clemente XI publicaba la bula "Unigenitus Filius Dei", en que se condenan numerosas proposiciones del jansenista Pascasio Quesnel. Allí se rechazan dos afirmaciones referidas al estado original del hombre: "La gracia de Adán es una consecuencia de la creación y era algo debido a la naturaleza sana e íntegra"⁶. "La gracia de Adán, al santificarlo en sí mismo, le resultaba proporcionada: la gracia cristiana, al santificarnos en Jesucristo, es omnipotente y digna del Hijo de Dios"⁷. Con esto van quedando más claros los límites de la ortodoxia frente al jansenismo, empeñado en ver en la gracia divina una consecuencia exigida por la misma creación. Es evidente que para quien identificara la exigencia de la gracia con la inclinación natural a la visión divina, esa inclinación (o apetito natural) quedaba excluida de cualquier explicación teológica correcta.

Pero no lo pensaban así los teólogos franciscanos más importantes de este tiempo. Cuando tratan en sus escritos el tema del apetito natu-

⁴ El estudio presente entra en la serie de otros trabajos sobre el tema en la escuela escotista, todos de Bernardino de Armellada, *Dos teólogos franciscanos del siglo XVI (Liqueto y Rada) ante el problema del sobrenatural*, en *Rev. Esp. Teol.* 19 (1959) 373-421; *Una solución existencial al problema del sobrenatural*, en *Est. Franc.* 62 (1961) 17-35; *Metafísica escotista el sobrenatural. Un estudio sobre J. Pérez López († 1724)*, en *Laurent.* 6 (1965) 441-460; *Concepción unitaria del fin del hombre en el escotismo. Exposición de Felipe Fabri*, en *Nat. y Gr.* 13 (1966) 230-248; *El problema del sobrenatural en la escuela escotista del siglo XVII*, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, IV, Roma 1968, 421-459; *Trascendencia divina y voluntarismo, en Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, Roma 1972, 141-147; *El infinito, ¿barrera o apertura teológica? Visión desde el escotismo*, en *Homo et Mundus*, editor Camille Bérubé, Roma 1984, 81-92; *La gracia, misterio de libertad. El sobrenatural en los primeros teólogos capuchinos*, en *Collec. Franc.* 58 (1988) 277-304; *La gracia, libre pero no neutral. Hermenéutica difícil del escotista Claudio Frassen*, en *Nat. y Gr.* 37 (1990) 275-296.

⁵ "Diese Epoche oder Epigonenzeit von 1660-1760..." M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg i. Br., 1933, p.192.

⁶ Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum...*, Barcinone 1963, n. 2435.

⁷ Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, n. 2437.

ral de ver a Dios, no ven relación alguna entre las doctrinas condenadas y la proporción o naturalidad metafísica de que habla la escuela escotista. En consecuencia, ellos mantienen tal teoría y no creen que se oponga a la misma ninguna nueva dificultad proveniente del magisterio eclesiástico, y menos, que tenga algo que ver con los errores jansenistas. Al margen de esto, lo que sí se advierte en los teólogos franciscanos es la falta de uniformidad, si no confusión, en sus referencias al aspecto psicológico de la tendencia humana, entendida como manifestación de la potencia natural o apetito metafísico.

Después de todas estas observaciones será más fácil entender el discurso teológico de nuestros autores⁸.

1. *Francisco Henno* († 1713), cuya obra "Theologia dogmatica, moralis et scholastica" fue durante algún tiempo manual de clase en muchas provincias de la Orden — especialmente en España —, no suele ser muy decidido en cuestiones de escuela. En el prólogo de su obra alaba la sobriedad de Escoto, quien, al rechazar las teorías discutibles de autores católicos, emplea simplemente la palabra "videtur". "Lo cual, continúa, imitemos también nosotros si alguna vez los sentimientos de la escuela del Sutil nos obligan a apartarnos de las opiniones tomistas (lo que sucederá rarísimamente)"⁹.

⁸ Merece al menos una nota Jorge Mahler († 1701) con su obra de compendio *Theologia D. Subtilis Scoti, Tugii Helvetiorum* 1702. Aunque no trata directamente la cuestión del apetito natural, al negar que la visión beatífica pueda ser connatural al hombre, se objeta: "El mismo Escoto... piensa que la beatitud es natural al hombre. Luego el entendimiento creado deberá poder ver a Dios naturalmente, pues en ello consiste la beatitud. Respondo que Escoto en el lugar citado no dice sino que la bienaventuranza corresponde a la inclinación natural del hombre, que se extiende a todo lo que puede perfeccionarlo. Pero esto no quiere decir que la bienaventuranza se logre por un agente natural y como debida a la naturaleza". ("Ipse Scotus... vult beatitudinem esse homini naturalem. Ergo intellectus creatus debet naturaliter videre Deum, in quo beatitudo consistit. Respondeo Scotum aliud non dicere l. c. quam beatitudinem esse iuxta inclinationem hominis naturalem, quae se extendit ad omne sui perfectivum. Non autem vult, beatitudinem esse posse ab agente naturali et secundum debitum creaturae". *Theologia... tract. de visione beatifica, quaest. 9*; p. 143. Esta breve respuesta sigue claramente la línea de expresión escotista.

⁹ Francisco Henno, *Theologia dogmatica, moralis et scholastica*, 8 vols., Duaci 1706-1713. La edición que aquí se cita está hecha en Venecia 1719. Cf. A. Bertoni, *Le bienheureux Jean Duns Scot (sa vie, sa doctrine, ses disciples)*, Levanto 1917, 485; H. Hurter, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, 5 vols., Innsbruck 1903-1911; vol. 4, 647.

Sobre el apetito natural de ver a Dios opina que es susceptible de una manifestación psicológica suficiente para constituir una prueba de la posibilidad de la visión beatífica: El hombre tiene deseo natural de ver a Dios; un deseo que, precisamente por radicar en la rectitud de la naturaleza, se tiene que orientar necesariamente a algo posible. Y para que surja ese apetito natural no es necesario presuponer la fe en la posibilidad de tal visión, ya que basta el conocimiento de Dios a través de las creaturas¹⁰. Otra razón, que considera como de Escoto, para demostrar el deseo natural (elícito), la encuentra en la supuesta "virtud incoada" de la potencia (intelectual) para llegar de modo perfecto a su objeto. Porque no ve contradicción en que Dios pueda suplir lo que falta para llegar realmente a esa perfección¹¹.

Los razonamientos de Henno, claramente referidos a un deseo natural elícito — escotísticamente muy discutible — se apoyan en una rectitud u orientación ontológica de la naturaleza — aquí expresamente circunscrita a la potencia intelectiva — que, sin demasiado esfuerzo de raciocinio, se puede identificar con la proporción o apetito natural metafísico defendido por Escoto.

2. *Pedro Junio* († 1731) deja escrito un tratado de teología que se publica al año siguiente de su muerte¹². En él defiende el apetito innato en los términos comunes a toda la tradición escotista. Merece especial mención su advertencia sobre las dificultades que los adversarios insisten en poner contra la doctrina escotista: ¿Un deseo inútil porque no logra por sí mismo la consecución efectiva de la felicidad sobrenatural? Pues por la misma razón se puede concluir que es inútil la potencia obediencial que los demás proponen. Pero Junio dejó ya patente que el significado teológico de ambos términos — inclinación natural y po-

¹⁰ "Datur in homine desiderium naturale videndi Deum: ergo illum videre potest. Nec dicas dari etiam desiderium saltem inefficax rei impossibilis; quia desiderium tale non tam est ex natura, quam ex passione praedominante oritur. Quod autem dicunt aliqui desiderium illud praesupponere fidem possibilitatis visionis beatificae est omnino infundatum, cum ad illud sufficiat nosse Dei existentiam ex creaturis": *Theologia...*, trat. de Deo uno, disp. 4, q. 2, concl. 3, p. 27a.

¹¹ "Ratio Scoti: Quando potentia aliqua habet virtutem inchoatam ad attingendum aliquod obiectum perfecte, potest a Deo compleri ut illud attingat perfecte; cum in hoc nulla appareat repugnantia": *ibid.*

¹² Pedro Junio es irlandés y su obra *Theologiae tractatus* está publicada en Venecia en 1732. Cf. Bertoni, *Le bienheureux*, 556; Hurter, *Nomenclator*, 1029.

tencia obediencial — tiene un alcance muy distinto. Mientras la inclinación natural o apetito explica algo (e. d., la radical conveniencia de la visión inmediata de Dios para perfeccionar la naturaleza espiritual), la potencia obediencial, con su carácter de neutralidad, no hace más que dejar en la oscuridad todo el problema¹³.

3. *Marino Panger* muere en 1732, el mismo año en que se publica su "Theologia scholastica, moralis, polemica"¹⁴. La cuestión sobre la naturaleza del último fin del hombre recibe en Panger un tratamiento relativamente notable.

¿De qué modo tiende el hombre a la beatitud o felicidad sobrenatural? Responde Panger que, si se considera esa tendencia en el apetito natural e innato, el hombre tiende a la beatitud sobrenatural concreta y de modo necesario. Es cosa tan evidente como que la naturaleza no puede menos de tender a su perfección y que tal perfección ha de ser algo concreto¹⁵. Pero no se trata de una inclinación o apetito elícito, como acto que presupondría el conocimiento de su objeto. Entonces ya no sería un apetito natural (o metafísico), sino la expresión de un deseo libre¹⁶. En esto Panger se centra en la línea más fiel al pensamiento de Escoto. Se esfuerza luego en demostrar cómo la naturalidad de esa inclinación no compromete en modo alguno la sobrenaturalidad de la visión beatífica. Lo mismo que en otras posibilidades de

¹³ "Unde argumentum iam allatum, si iudicatur contra illos non valere, nihil contra sententiam scotistarum de appetitu innato concludere pariter censendum. Potentia obediencialis competens creaturae rationali ad Deum intuitive videndum est indita naturae eius; adeoque ordinis naturalis: quo non obstante, in confesso est apud omnes ordinem importare ad effectum vel terminum naturaliter non assequibilem: similiter per consequens de appetitu innato discurrendum, illum scilicet subsistere cum ordine ad terminum vel formam perfectivam, quae propriis viribus naturae non est assequibilis": *Theologiae tractatus...* tract. 2, disp. 1, sect. 1; p. 174.

¹⁴ M. Panger, *Theologia scholastica, moralis, polemica*, Augustae Vindelicorum 1732. Cf. H. Sbaraglia, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum s. Francisci*, 3 voll., Roma 1908-1936; Bertoni, *Le bienheureux*, 562; Hurter, *Nomenclator*, 999.

¹⁵ "Loquendo de appetitu naturali et innato, homo ille fertur in beatitudinem in particulari summe et necessario... Quia natura non potest remanere natura quin inclinetur ad suam perfectionem... Quia ille appetitus est ad perfectionem intrinsecam realem, qua voluntas perficitur. Sed perfectio realis non est aliquid universale...": *Theologia scholastica...* tract. de ultimo fine, disp. 1, quaest. 3; p. 104b.

¹⁶ "Hic appetitus seu inclinatio vel hoc appetere non est actus sequens cognitionem, sed potius omnem cognitionem antecurrit; quia tunc esset liber": *ibid.*

la naturaleza humana, v. gr. la posibilidad de tener fe, se trata de posibilidades pasivas que pueden estar abiertas a perfecciones que por sus fuerzas no pueden alcanzar y que, recibidas de modo sobrenatural, se perciben como objetivamente apetecibles¹⁷.

El concepto de "sobrenatural", que aquí aparece como referido al agente que lleva al hombre a una perfección inalcanzable por la fuerzas naturales, no prejuzga la sobrenaturalidad constitutiva de la misma perfección, que no se limita al aspecto extrínseco de no poder ser alcanzada naturalmente; lo que no impide que expliquemos su carácter sobrenatural porque naturalmente resulta inaccesible. Es decir, que la sobrenaturalidad con respecto al agente no excluye la sobrenaturalidad intrínseca de la perfección, antes bien es supuesta por la segunda¹⁸.

El discurso de Panger entra perfectamente en la tradición escotista. Por razones apuntadas en la introducción de este trabajo, las cuestiones suscitadas por el jansenismo en la relación hombre-gracia-destino sobrenatural sólo afectaron marginalmente a las convicciones escotistas sobre este punto. No identificaban naturalidad con exigencia. Frente a tal postura siempre se esgrimió como dificultad el supuesto de que, siendo Dios la causa de una inclinación natural en cuanto creador de la misma naturaleza, necesariamente tendría que darse la exigencia de cumplimiento de esa inclinación en el orden natural. La dificultad, que revistió diversos matices de expresión, la solucionaban generalmente los escotistas aduciendo el hecho de que esa inclinación natural al fin sobrenatural podía llegar a su cumplimiento, puesto que existía la causa capaz de realizarlo (Dios), aunque tuviera que hacerlo mediante una intervención

¹⁷ "Si quid obstaret quominus daretur inclinatio seu appetitus naturalis ad beatitudinem esset quia est supernaturalis et naturae viribus impossibilis... Sed haec ratio non obstat... Potentia ad habendam fidem, quae supernaturalis est, est naturae hominum: ergo illa potentia est naturalis, adeoque supernaturalitas non officit quominus inclinatio aliqua dicatur naturalis ad id quod supernaturale est et solis naturae viribus impossibile. Et consequenter, licet beatitudo sit supernaturalis et purae naturae viribus non possibilis, non minus tamen inclinatio ad eam erit naturalis": *ibid.* 105b.

¹⁸ "Ordo ad agens supernaturale est extra conceptum formae per se supernaturalis, cum sit posterior entitate absoluta formae. Nam ideo forma dicit talem ordinem, quia est per se supernaturalis. Ergo talis ordo non potest esse ratio formalis constitutiva formae per se supernaturalis. Respondetur conc. antec., neg. conseq. quia esto ordo ille sit entitati actus aut cuiuscumque formae vel habitus supernaturalis extraneus, tamen adhuc bene per illum explicamus supernaturalitatem eiusdem et non per aliud praedicatum": *ibid.* disp. 2, q. 2, p. 141a.

sobrenatural. En esta solución se admitía implícitamente la posibilidad del no-cumplimiento de la inclinación natural susodicha. Panger explicitará este extremo. No le cabe duda que Dios, como autor de la naturaleza, pone en ella cuanto le pertenece o le es natural. Esto incluye la inclinación innata y la capacidad respecto de todo lo que puede perfeccionarla. Pero la naturaleza espiritual es perfeccionable no sólo por el desarrollo de su actividad natural, sino también por la acción libre de Dios, en cuanto autor de la gracia. Hay que decir, por tanto, que el apetito natural de ver a Dios es un apetito naturalmente *ineficaz*¹⁹, lo cual, lejos de implicar una contradicción, es la razón de una imposibilidad frente a la libertad de Dios. La explicación de la idea escotista del “apetito natural” no puede ser más correcta.

4. *Crescencio Krisper* († 1749) es sin duda una de las figuras más relevantes de la escuela escotista en esta primera mitad del siglo XVIII²⁰. Su “*Theologia scholae scotisticae*”, que aparece en 1748 en su segunda edición revisada por el autor, es considerada por el superior que la aprobó ya en 1726, como algo que se deseaba de tiempo atrás (“*diu iam exoptata*”).

El tratado V de su obra lo dedica a la bienaventuranza — de beatitudine — bajo la razón de fin último del hombre y con la denominación clásica de “*visio beata*”. Aunque los amplios razonamientos de sus siete distinciones tocan con gran sutileza muchos puntos de interés teológico, el propósito del trabajo presente va limitado a los problemas que se refieren al apetito natural del hombre respecto de esa bienaventuranza. La primera distinción plantea dos cuestiones sobre el fin último

¹⁹ “Auctor naturae ut auctor naturae indit naturae omnem eius naturalem et de facto innatam inclinationem et capacitatem ad omnem sui perfectionem, esto deinde non expleat sive non det media ad consecutionem ut auctor naturae sed ut auctor gratiae. Tandem hic est tantum sermo de appetitu inefficaci, non autem de efficaci, applicante scilicet media ad finis consecutionem, ideoque argumentum non urget hic. Solum enim procedit de appetitu inefficaci, nos autem de inefficaci loquimur”: *ibid.*

²⁰ Crescencio Krisper enseñó en su juventud filosofía y teología con gran fidelidad a la doctrina de Escoto. Desempeñó altos cargos en la Orden Franciscana. Al morir el general de la Orden, Cayetano Politi, Benedicto XIV entregó a Krisper el sello de la Orden. Hurter califica su obra teológica de “*solide et perspicue elaborata*”. El título de la misma es *Theologia scholae scotisticae*, Augustae Vindelicorum et Oeniponti 1748. Cf. H. Holzapfel, *Manuale Historiae Ordinis Fr. Minorum*, Friburg 1909, 517; Hurter, *Nomenclator*, 1336.

concreto del hombre: Si se da de hecho y en qué consiste nuestro fin último sobrenatural y felicidad suprema²¹; y si el fin último — la felicidad — influye en todos nuestros actos de modo que no deseemos nada sino en razón del fin último, incluso cuando pecamos²². A la primera cuestión responde con cuatro proposiciones previas a la solución final: Se da un fin "simpliciter" último de todas las cosas, el cual — excluida una ordenación (peculiar) de Dios — constituye el bien supremo de las mismas, en cuanto de él son capaces (a); la bienaventuranza ordenada no puede consistir en cosa distinta del fin último (b); la felicidad del cuerpo no pertenece esencialmente, sino sólo integralmente a la perfecta felicidad del hombre (c); el hombre, constituido en estado de naturaleza pura, sólo es capaz de una felicidad imperfecta (d)²³.

Tras la proposición *a* late un supuesto metafísico que condiciona la realidad concreta. Hay un fin último "simpliciter" que puede exceder el ámbito de la capacidad activa de un ser, concretamente del hombre. De ahí que, en el supuesto de la situación de "natura pura", la felicidad asequible al hombre siempre sería objetivamente imperfecta. Porque la felicidad objetivamente suprema del hombre tiene que coincidir con el fin último "simpliciter", una vez obtenido el cual, no es posible desear ya más²⁴.

La respuesta a la cuestión primera la da la revelación divina, que Krisper formula en dos asertos: Por decreto libre de Dios se da un fin último sobrenatural del hombre, la felicidad perfecta, que se obtendrá después de esta vida (a); nuestro fin último y felicidad perfecta

²¹ "An et quis sit finis noster ultimus supernaturalis ac beatitudo summa?": *Theologia scholae scotisticae*, t. 2, tract. 5, dist. 1, q. 1, p. 337a.

²² "An finis ultimus, seu beatitudo influat in omnes actus nostros, ita ut nihil appetamus, nisi propter ultimum finem, etiam quando peccamus?": *ibid.* q. 2, p. 345a.

²³ "Datur omnium rerum aliquis finis simpliciter ultimus, qui seclusa Dei ordinatio ex natura rei est summum earum bonum et beatitudo, in quantum eius sunt capaces": *Ibid.*, q. 1; p. 338a. "Beatitudo ordinata non potest esse circa aliquid aliud a fine ultimo": *Ibid.*; p. 338b. "Beatitudo corporis non pertinet essentialiter, sed solum integraliter ad perfectam beatitudinem hominis": *Ibid.*; p. 339b. "Homo in statu naturae purae constitutus solum capax est beatitudinis imperfectae". *ibid.*, p. 340a.

²⁴ "In finibus ad quos res creatae ex natura sua intrinseca subordinantur, progressus in infinitum repugnat: ergo datur unus simpliciter finis ultimus, quo obtento non potest quid ultra desiderari": *ibid.*, p. 338a-b..

consiste en solo Dios, como bien increado e infinito (b)²⁵. El modo de expresarse en el primer aserto podría hacer surgir la sospecha de que se considerarían posibles dos fines últimos: el que corresponde a la naturaleza de la cosa y el que le es dado por libre decreto de Dios.

Es en la cuestión segunda, sobre la influencia del fin último en cada uno de los actos concretos, donde se encuentran algunas observaciones que pueden orientar al lector hacia una apreciación coherente del discurso de Krisper. Aunque su ángulo de visión se encuentra quizás algo perturbado por el dato difícilmente digerible de la "natura pura", señala como contradictorio el que un mismo hombre pueda tener más de un fin simple y adecuadamente último. Y una razón de ello la encuentra precisamente en el apetito racional: Sólo puede haber un fin que sacie totalmente el apetito de modo que no le quede más que desear²⁶. Y hace luego una distinción que es fundamental para el tema: Una cosa es el deseo natural o apetito innato (metafísico), que se inclina a la felicidad en concreto de modo necesario y sumo, y otra el apetito deliberativo o deseo elícito (psicológico), que puede querer una cosa sin ordenarla al fin último²⁷. Es de algún modo el reflejo de la doctrina escotista sobre el acto elícito de la voluntad, que, en cuanto procedente de ésta, será siempre un acto libre. Propiamente es la cuestión segunda de la tercera distinción la que se enfrenta de modo directo con el problema del apetito o inclinación natural al fin sobrenatural: ¿Hay en el hombre alguna inclinación a la visión clara de Dios? Y en caso de existir, ¿cómo es esa inclinación o apetito?²⁸.

La respuesta de Krisper se mueve plenamente dentro de los presupuestos y conclusiones de la escuela escotista en la trayectoria de los mejores discípulos del Doctor Sutil. Además, ve con más claridad que

²⁵ "Datur ex decreto Dei libero finis ultimus supernaturalis ipsius hominis, qui est perfecta beatitudo post hanc vitam obtinenda": *ibid.*, 340a. "Finis noster ultimus et beatitudo summa consistit in solo Deo, ut bono increato et infinito": *ibid.*, p. 343a.

²⁶ "Implicat contradictionem ut idem homo plures sibi constituat fines simpliciter et adaequate ultimos... quia finis simpliciter ultimus debet totaliter explere appetitum rationalem, ut nihil amplius sit ei expetendum": *ibid.* q. 2, p. 348b.

²⁷ "Licet bene in iis quae homo naturaliter appetit semper appetat beatitudinem in particulari necessario et summe... Potest appetitum deliberativum aliquid velle non tamen propter beatitudinem": *ibid.*, p. 349a.

²⁸ "An et qualis sit appetitus in homine ad claram Dei visionem": *ibid.*, dist. 3, q. 2, p. 394a.

Panger, por ejemplo, cómo las posiciones de la teología católica y escolástica en el tema del sobrenatural han explicitado aspectos que ya no basta con suponer implícitamente. La proposición de que Dios, claramente visto, es fin natural del hombre puede, según Krisper, ser interpretada de dos modos distintos: como fin natural de la inclinación o propensión innata, o como fin natural también en cuanto a la consecución del mismo, de manera que se podría llegar a su posesión mediante las puras fuerzas de la naturaleza²⁹. En este segundo sentido la proposición es inadmisibile, pues sabemos por la revelación que la consecución de la bienaventuranza en la visión inmediata de Dios es un don de su gracia que la naturaleza no puede conquistar por sus fuerzas³⁰.

En cuanto a la inclinación radical no puede ser más claro y decidido: Se da en el hombre, considerado en sí mismo y prescindiendo de la gracia y de la fe, un apetito innato y natural a la visión clara de Dios. Es la doctrina de Escoto, dice, en *4 Sent. dist. 49, q. 10, explicación del argumento principal*, donde afirma: 'En los condenados existe un apetito natural respecto de la bienaventuranza, ya que el apetito natural no añade perfección alguna sobre la naturaleza absoluta, sino únicamente la inclinación de la naturaleza misma a su perfección; por tanto, mientras exista la naturaleza, existirá el apetito. No vale la dificultad de que en tal caso se tendría un apetito vano, porque habría que decir igualmente que los condenados son hombres o ángeles en vano, puesto que el apetito natural no añade nada absoluto sobre la naturaleza de los mismos'. Después de esta cita de Escoto advierte Krisper: Esto es contra los tomistas³¹.

²⁹ "Cum Scoto (quaest. 1 Prol.) supponimus Deum clare visum dupliciter posse esse finem naturalem hominis: Primo, quoad naturalem inclinationem et propensionem naturae. Secundo, quoad executionem, ita quod viribus naturae possimus illum consequi": *ibid.*

³⁰ "Hoc secundo modo certum est de fide quod Deus clare visus non sit finis naturalis hominis": *ibid.*

³¹ "Datur in homine secundum se considerato, gratia et fide non donato, appetitus innatus naturalis ad claram Dei visionem. Est Scoti in 4. Dist. 49. Q. 10. § ad argumentum principale, ubi dicit: *In damnatis est appetitus naturalis respectu beatitudinis, quia appetitus naturalis non addit aliquam perfectionem super naturam absolutam, sed solam inclinationem ipsius naturae ad suam perfectionem, et ideo manente natura, manet ille appetitus. Et si dicas, quod tunc ille appetitus erit frustra, ita dicas, quod damnati frustra sint homines vel angeli, cum appetitus naturalis non addat absolutum aliquid super naturam eorum. Estque contra thomistas*": *ibid.*, p. 395a.

Es admirable la destreza con que Krisper se mueve entre argumentos y dificultades. Aunque no sea muy original, ciertamente es claro. Su primera prueba es la clásica cita de San Agustín de que “*poder tener fe, como poder tener caridad es cosa propia de la naturaleza humana, mientras que (el hecho de) tener fe como de tener caridad es ya gracia de los fieles*”. Y razona: Lo que es de la naturaleza es natural; y aquí se trata de una perfectibilidad de la naturaleza, que es en lo que consiste el apetito innato³². El segundo argumento, de Escoto, es pura metafísica: Toda naturaleza tiende a su propia perfección desde sí misma, es decir, naturalmente. Sin esa tendencia dejaría de ser ella misma. Ahora bien, la visión beatífica — no “*in communi vel universali*” como quieren los tomistas, lo que sería algo meramente imaginario, sino — en particular y en concreto es perfección de la naturaleza intelectual. (Lo sabemos al menos por revelación). Por consiguiente hay que afirmar que la naturaleza intelectual apetece o se inclina naturalmente a la visión beatífica en concreto³³.

Luego aduce el análisis escotista de la capacidad asimilativa de un sujeto respecto de un efecto causado en el mismo, o lo que en términos escolásticos se denomina “*potencia receptiva respecto de una forma*”. No hay más que tres posibles situaciones: o el efecto recibido en un sujeto le resulta a éste acomodado y le perfecciona (*potentia naturalis*), o lo soporta como una agresión a su integridad (*potentia violenta*), o le queda sobreañadido como algo indiferente (*potentia neutra*). Que la gracia de Dios y su plenitud en la intimidad bienaventurada con El le resulte al hombre algo violento o indiferente, es un absurdo impensa-

³² “Prob. 1. ex D. Augustino lib. de Praedest. S. S. c. 5. dicente: *Proinde posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem gratiae est fidelium*. Ex quo sic primo: quod est naturae hominum, est naturale; sed potentia ad habendam fidem est naturae hominum ex S. Aug. ergo illa potentia est naturalis. Sed aequae perfectibilitas per gloriam et visionem beatam est naturae hominum: ergo est naturalis. Sed perfectibilitas naturalis est appetitus innatus: ergo datur appetitus innatus naturalis in homine ad claram Dei visionem”: *ibid.*.

³³ “Prob. 2. Ratione Scoti cit. Quaelibet natura appetit naturaliter suam propriam perfectionem ex Philosopho 1. Metaph. c. 1. alias non maneret natura, cum inclinatio sit ipsa natura rei; sed visio beata in particulari est perfectio naturae intellectualis: ergo non in communi et universali, nam ut sic est quid imaginarium, et rationis, saltem secundum thomistas: et taliter nequit esse perfectio realis naturae: ergo natura intellectualis appetit in particulari naturaliter visionem beatam, seu naturaliter inclinatur ad eam”: *ibid.*, p. 395b.

ble. Habrá, pues, que reconocer que, en esta perspectiva, la visión de Dios es la perfección más natural del hombre³⁴.

La explicación cayetano-tomista de la "potencia obediencial" no es aplicable, según Krisper, a la relación perfección-sujeto, sino sólo en el orden al agente de la perfección. Obediencia, dice, significa propiamente sujeción respecto del agente que es capaz de hacer lo que quiera del obediente. De ahí que el mismo Doctor Angélico dice refiriéndose a la justificación: la justificación del impío no es milagrosa, porque el alma es naturalmente capaz de la gracia. La justificación, pues, aunque sea sobrenatural en orden al agente, es llamada por él natural respecto de la forma o perfección³⁵.

No puede ser más diáfana la afirmación de una inclinación natural al fin sobrenatural en el hombre. ¿Cómo se conjuga esta conclusión teológica con la supuesta posibilidad de la "naturaleza pura" — teológicamente tan actual en tiempos de Krisper — y con la más clásica dificultad de la gratuidad de la gracia? Krisper adopta frente a estas dificultades una actitud intelectual más neta, menos nerviosa y más coherente que la adoptada, v.gr. por Claudio Frassen unos años antes³⁶.

En relación con la naturaleza pura se propone así la dificultad: Caso de que el alma racional no estuviera elevada por la ordenación

³⁴ "Prob. 3. etiam ratione Scoti Q. 1. Prologi § *ad quaestionem*. et in 4. D. 43. Q.4. § *intelligendum est*, ubi docet: quod omnis potentia receptiva in ordine ad formam sit vel naturalis, vel violenta, vel neutra, ex quo sic: intellectus humanus recipit visionem supernaturalem; sed non violenter, alias beati in beatitudine essent in statu violento: non neutraliter, tum quia visio est vera perfectio conveniens naturae intellectuali, tum quia talem potentiam neutram nec admittunt advers. ad visionem: ergo intellectus humanus recipit eam naturaliter": *ibid.*, p. 396a.

³⁵ "Respondent adversarii sicut prius: nempe praeter has potentias dari etiam potentiam obedientialem, qua visio beata recipitur. Contra est, quod licet in creaturis detur potentia obedientialis, non tamen haec dicitur talis per respectum ad formam, sed in ordine ad agens; obedientia enim significat proprie subiectionem respectu agentis potentis de obediente facere quidquid vult. Hinc ipsemet Doctor Angelicus 1. 2. Q. 113. Art. 10. in corpore de iustificatione loquens dicit: Iustificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est capax gratiae. Quae iustificatio licet in ordine ad agens sit supernaturalis, in ordine tamen ad formam ab illo vocatur naturalis": *ibid.*

³⁶ Basten dos afirmaciones al parecer contradictorias: 'Quaeres 1: An visio intuitiva Dei possit appeti naturaliter tam appetitu innato quam elicito. Respondeo affirmative cum Doctore Subtili...' C. Frassen, *Scotus Academicus*, Roma 1900-1901, vol. I, p. 354. "Ad posteriorem (beatitudinem supernaturalem) vero, cum habeat solum capacitatem obedientialem, ideo non illam naturaliter appetit innato appetitu, quatenus supernaturalis est...": *ibid.*, vol. 5, p. 75. Véase a este respecto el trabajo sobre C. Frassen, citado arriba en la p. 537, nota 4.

divina al fin sobrenatural, parece que encontraría la paz y quietud de su deseo natural de perfección en un conocimiento abstracto de Dios. ¿Cómo es esto compatible con un deseo natural innato de la visión intuitiva y concreta de Dios? Porque en el supuesto de que tal deseo subsistiera, el alma continuaría inquieta en su aspiración óptica por superar el conocimiento meramente abstracto. No habría llegado así a la plenitud de su perfección³⁷. Sea o no satisfactoria en todos los detalles, la respuesta de Krisper no es nada confusa: En el conocimiento abstracto de Dios, que, con Aristóteles, se supone que constituye el máximo objeto quietativo de la función intelectual, se lograría solamente una quietud relativa. Se reposaría, aunque no como en un fin absolutamente último y perfecto. Recuerda aquí el conocido ejemplo de la materia en potencia natural para formas diversas. Con ello cree poder dar luz a su explicación: El alma no se encontraría violenta en la posesión imperfecta de Dios de un modo natural, lo mismo que la materia prima no se siente violenta bajo la forma de caballo, aunque le falta evidentemente la perfección superior que tendría bajo una forma más perfecta como es el alma racional. De modo semejante, pues, a lo que acontece con la materia respecto de las formas, así se comportan las potencias del alma en relación con sus objetos³⁸. Aunque las proporciones materia-forma y potencia-objeto tienen diferencias importantes en la consideración escolástica, la mente de nuestro autor queda bien explícita: En el posible estado de naturaleza pura — que ni se discute siquiera —, existiría en el ser racional, en fuerza de su misma naturaleza, ese apetito o inclinación innata — pasiva — en virtud de la cual la perfección sobrenatural sería siempre objetivamente su máxima perfección, independientemente de la ordenación de Dios y de cualquier deseo ilícito del alma que supusiera un conocimiento de la posibilidad del orden

³⁷ "Dices: si anima rationalis non esset elevata ad finem supernaturalem, quiesceret in notitia abstractiva Dei: ergo nec modo appetit intuitivam. Probo conseq. Si modo appeteret intuitivam naturaliter, tunc in illa abstractiva esset violenter: ergo": *ibid.*, p. 397a.

³⁸ "Contra: Distinguo antecedens: Quiesceret in notitia abstractiva ultimate et perfecte, nego: non ultimate et imperfecte, concedo antecedens et nego consequens. Ad cuius probam dico animam tunc non esse in illa abstractiva violenter, sicut neque materia prima sub forma equi est violenter, quamvis non habeat formam perfectiorem animae rationalis. Sicut autem materia cum quacumque forma habet suam perfectionem, ita et anima cum quacumque cognitione habet perfectionem": *ibid.*

sobrenatural: en todas las hipótesis, identificándose con la esencia misma del ser intelectual, se daría un apetito innato pasivo a la máxima perfección posible, aunque esta posibilidad dependa, para su actualización, de una causa exterior y no exigible, por ser ésta libre y trascendente.

Krisper necesita aclarar más todavía el carácter de gratuidad de la gracia frente a la realidad de la inclinación natural hacia ella. ¿No aparece entonces como una necesidad de la naturaleza? Pues al carecer de *su* perfección suprema, estaría *privada* de algo suyo, de una cosa que le es debida. Y si le es debida la beatitud de la gloria, también le serán debidos los medios necesarios para llegar a ella. Esto, sin embargo, está expresamente contra los Padres y los concilios³⁹ en sus enseñanzas sobre la gratuidad de la gracia.

La solución que Krisper da a esta dificultad no es nueva entre los escotistas. Hace una distinción entre débito jurídico y débito de perfección. El fin sobrenatural y los medios para conseguirlo serían siempre debidos al hombre como débito de perfección, pero nunca con un débito *jurídico*, que sería lo que realmente acabaría con el carácter de gratuidad en esos dones⁴⁰. El "debitum perfectionis" necesita explicación. Evidentemente no significa una exigencia ontológica en el sentido que hoy tendría esa expresión en nuestro lenguaje, indicando en un ser concreto la imposibilidad de realizarse adecuadamente en otra situación distinta, lo cual vendría a ser un "debitum iuris" de Dios respecto de sí mismo. Pero la posibilidad de que el orden sobrenatural no hubiera tenido lugar ha quedado afirmada sin restricciones. Por tanto el "débito de perfección" — terminología que para evitar confusiones ha caído justamente en desuso — significa simplemente que la visión beatífica es la máxima perfección del hombre y que es necesaria precisamente para que se pueda decir de la creatura racional que ha logrado su perfección máxima. Y esto, insistiendo siempre en la misma idea, no equivale a decir que la creatura espiritual exija su máxima perfección

³⁹ "Dices: Si appetitus innatus est in homine ad visionem beatam, tunc beatitudo esset homini debita, quia eam non habens esset illa privatus; nam privatio est in subiecto cui debetur forma. Sed hoc dici nequit, quia alias etiam omnia media ad eam consequendam necessaria, ut fides, gratia, etc. essent ei debita, quod est contra Patres et Concilia: ergo...": *ibid.*, p. 396b.

⁴⁰ "Contra: Distinguo maiorem. Tunc beatitudo et media ad eam essent homini debita debito perfectionis concedo: debito iuris, ita ut illa tribuere non sit gratia, nego maiorem": *ibid.*, p. 397a.

posible, sino sólo que tiene hacia ella una inclinación o proporción pasiva: que le viene muy bien la perfección sobrenatural por el hecho mismo de ser creatura intelectual. Si no fuera así, la relación de esa naturaleza espiritual al orden sobrenatural sería la misma que la de un animal cualquiera⁴¹.

En otros problemas derivados Krisper sigue la rutina de muchos autores de todos los tiempos sin hacerse cuestión de la auténtica mente de Escoto, todavía hoy difícil de precisar. Una de esas cuestiones se refiere a la posibilidad de que la creatura espiritual conozca reflexivamente en sí misma esta inclinación innata a la visión de Dios y, en consecuencia, la posibilidad de que la misma tenga lugar. Krisper no considera posible tal conocimiento en el estado actual de imperfección. Pero sería posible en una situación en que la naturaleza humana se viera libre de los impedimentos que actualmente dificultan el ejercicio de su facultad cognoscitiva. La pista del “ser común a Dios y a las creaturas” como objeto adecuado del entendimiento humano la considera convincente⁴². Igualmente admite como posible — al menos en un esta-

⁴¹ “... auctor naturae tribuit homini appetitum tendendi in omne id cuius est absolute capax, tam supernaturaliter quam naturaliter; alias enim auctor naturae non dedisset plus homini ad supernaturalia quam leoni... sed certe dedit aliquid homini, quod non dedit leoni”: *ibid.*

⁴² “Omnis potentia habens obiectum primum adaequatum potest per se in quodlibet contentum sub ipso; sed primum obiectum adaequatum intellectus humani, saltem sublata imperfectione status, est ens in quantum ens commune Deo et creaturis: ergo potest in quodlibet in quod salvatur ratio entis. Sed est impossibile quod potentia quietetur in aliquo, nisi summo totius analogiae entis immediate... Maior est naturali ratione nota... Mi prob. Si ens in quantum ens commune Deo et creaturis non esset obiectum adaequatum intellectus humani sublata imperfectione status, tunc obiectum eius adaequatum esset ens solum materiale, et non commune ad materiale et immateriale, uti ad argumentum Scoti responderet purus philosophus; sed hoc est contra ipsa principia philosophica, quia impossibile est cuicumque potentiae aliquid cognoscere sub ratione communiori, quam sit ratio primi obiecti; sed intelligimus aliquid sub ratione universaliori quam sit quidditas materialis: ergo impossibile est quod ens solum materiale sit primum obiectum intellectus humani adaequatum”: *ibid.*, dist. 3, q. 1, p. 390b. “Sublata imperfectione status potest intellectus creatus sive angelicus sive humanus, omni revelatione seclusa, naturali ratione probare claram intuitivamque visionem Dei saltem passive sibi esse possibilem”: *ibid.*, p. 390a.

Sobre el sofisma que se oculta en la identificación del “objeto común” con el “objeto primero virtual”, véase C. Bérubé, *De l'homme a Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma 1983, 296ss.

do de plena perfección natural — la manifestación del apetito innato de la visión de Dios en un acto elícito ineficaz⁴³. Antes había partido del hecho del apetito natural, conocido y elícito en un supuesto estado de perfección, como prueba a favor de la demostrabilidad absoluta de la posibilidad de la visión clara de Dios. El fundamento de esta consecuencia lo encuentra en el principio de que un apetito natural no puede ser radicalmente vano. Tiene que responder, al menos como aquí, a una posibilidad⁴⁴. Así lo explica al tratar de solucionar las dificultades que oponen otros teólogos contra la existencia del apetito innato: Para que la inclinación a un fin sea vana, es decir, para que no tenga razón alguna de ser, se requiere que la consecución de ese fin sea algo imposible totalmente, bien refiriéndose a un agente natural o bien a una intervención sobrenatural. Por tanto, aunque la visión clara de Dios sea algo sobrenatural, no se encuentra, sin embargo, fuera del ámbito de la naturaleza, al menos en cuanto sobrenaturalmente elevada. De otro modo, le sería imposible al entendimiento participar con una actividad parcial en esa visión, y ni siquiera recibirla⁴⁵.

Lo que Krisper no se pregunta es sobre la posibilidad de conocer una relación sin el conocimiento de los términos. El apetito natural de que habla el escotismo se impone como condición de posibilidad, una vez conocida por revelación la ordenación del hombre a la visión beatífica. Toda argumentación previa a este conocimiento falla forzosamente al convertir en objeto necesario al que, según Escoto, es esencialmente objeto libre frente a toda potencia creada⁴⁶.

⁴³ "Datur in homine, seclusa fide et gratia, ex viribus naturae etiam appetitus elicitus saltem inefficax ad visionem beatam. Est Scoti... ubi de damnatis dicit secundo quantum ad velle elicatum, dico quod, cum habent cognitionem de beatitudine et eam considerant, possunt habere volitionem sequentem appetitum naturalem conformem et possunt actu elicito appetere beatitudinem sicut et mali in via": *ibid.*, dist. 3, q. 2, p. 398a.

⁴⁴ "Ergo ex appetitu quem omnes homines a natura insitum habent ad videndum Deum seu suam causam primam, recte infertur visionem Dei esse possibilem. Consequentia patet: Alias enim desiderium naturae esset frustraneum et inane": *ibid.*, dist. 3, q. 1, p. 390a.

⁴⁵ "...ut aliqua inclinatio sit frustranea, oportet quod consecutio finis sit omnino impossibilis a quocumque agente. Licet ergo visio sit supernaturalis, non tamen est extra sphaeram totius naturae saltem supernaturaliter elevatae, alias, ut dixi, nec posset partialiter produci ab intellectu creato, nec recipi in illo": *ibid.*, dist. 3, q. 2, p. 397b.

⁴⁶ Cfr. Bernardino de Armellada, *Transcendencia divina y voluntarismo*, 398s.

5. *Jerónimo de Montefortino* (1738) escribe una *Summa theologica*, reeditada en Roma (1900-1903) en la que intenta presentar la doctrina de Escoto según la disposición y método de la "Suma" de Sto. Tomás⁴⁷.

La relación de la naturaleza humana con el orden sobrenatural aparece ya en el artículo primero de la primera cuestión de la obra, correspondiendo al prólogo del primer libro de las Sentencias de Escoto y empleando los mismos razonamientos del Doctor Sutil. Se quiere demostrar concretamente que el hombre necesita la revelación para conocer adecuadamente su fin último, el sentido de su existencia⁴⁸. Se comprueba que de hecho la filosofía — Aristóteles es su mejor exponente — no fue capaz de dilucidar el problema. Pero ¿cómo es esto posible, dándose en el hombre una inclinación natural a la visión intuitiva de Dios, en que consiste la bienaventuranza?⁴⁹. El hecho de la revelación nos lleva a deducir la necesidad de que exista esa inclinación natural. Basta con analizar las posibilidades del ser del hombre respecto de cualquier actuación que sobre él se ejerza. Tal efecto sólo puede resultar *natural, violento* o *neutro*⁵⁰. La sobrenaturalidad habrá que buscarla en la relación al agente, cuando actúe por encima de la capacidad activa del sujeto (*sobrenatural en cuanto al modo*) y sobre todo cuando ese agente haga en su actuación las veces del objeto absolutamente trascen-

⁴⁷ El título completo de la obra es *Ven. Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordinis Fratrum Minorum summa theologica, ex universis eius operibus concinnata, iuxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis per Fr. Hieronimum de Montefortino Provinciae Romanae alumnum. Romae 1728-1739*. El primer tomo lleva la fecha de aprobación de 1720. Y precisamente el tomo IV, que junto con el I ha valido para este estudio, fue aprobado en 1730 por Crescencio Krisper, a la sazón Comisario General de la Orden. La nueva edición hecha en Roma en los primeros años de este siglo es la citada aquí.

⁴⁸ "Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi... a Deo revelatam, qua valeat homo salutem sempiternam consequi". *Summa theologica*, t. I, p. 5-7.

⁴⁹ "Quamvis in beatitudinem, quae est fruitio Dei, intuitivam visionem terminantis, homo naturali appetitu feratur, ad eius nihilominus cognitionem nemo Philosophorum pervenire aliquando potuit": *ibid.* 6.

⁵⁰ "Potentia receptiva (comparata) ad actum quem recipit... vel est *naturalis*, vel *violenta*, vel *neutra*... Comparando igitur intellectum possibilem ad notitiam *actualementem* in se, nulla est sibi cognitio supernaturalis; quia intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter perficitur, et ad quamcumque naturaliter inclinatur": *ibid.* 13. Véase arriba el texto y explicación de la nota 34.

dente al mismo ser de cualquier creatura (*sobrenatural sustancial*). Este objeto absolutamente trascendente es la intimidad de Dios uno y trino⁵¹, asequible sólo en su donación voluntaria y libre⁵².

Al tratar en el tomo tercero acerca del último fin del hombre, Montefortino se mueve más bien dentro de la situación concreta del hombre, sin que se haga cuestión directa el apetito natural como presupuesto metafísico. El hombre tiene un fin último esencial y simplemente supremo, porque en la subordinación de fines no puede existir un proceso infinito. Ello supone que entre las cosas apetecibles por parte del hombre ha de haber algo más allá de lo cual no quede nada superior que desear⁵³. Tal fin no puede consistir en ninguna cosa creada. Tiene que ser el bien increado⁵⁴. Y este bien increado se logra sólo con la visión clara de Dios y con la fruición que de ella se sigue. Esto, contra lo que Aristóteles pensó: que la felicidad del hombre se centraba en la especulación sobre la causa primera partiendo de los conceptos

⁵¹ "... Comparando potentiam receptivam ad *agens* quod formam imprimit, est *naturalitas*, quando *agens* suapte naturale natum est imprimere eam formam passo: *supernaturalitas* vero, cum comparatur ad *agens*, quod non est naturaliter impressivum illius formae in tali potentia receptiva": *ibid.* 13. "Ulterius *alio modo*... potest dici aliqua cognitio *supernaturalis*, quatenus nimirum est ab agente *supplente vicem obiecti supernaturalis*. Nam obiectum natum causare notitiam huius: *Deus est trinus et unus*, vel similibus mysteriorum naturaliter non cognoscibilem, est essentia divina sub propria ratione cognita: ipsa autem sub tali ratione cognoscibilis est obiectum nobis *supernaturale*": *ibid.*, 14. "Quamvis igitur *agens* per revelationem possit imprimere intellectui notitiam, ad quam per actionem naturalium causarum nequeat pertingere, nihilominus quia potest etiam infundere notitiam obiecti naturalis, ideo non sequitur necessario, omne infusum et revelatum ab agente *supernaturali*, esse *supernaturale* quoad eius *substantiam*, etsi habeat *modum* aliquem *supernaturalitatis*": *ibid.* 15.

⁵² Véase abajo el texto y explicación de la nota 58.

⁵³ "Respondeo... dicendum, omnino impossibile esse procedere in infinitum in finibus, ac proinde, inter omnia naturae rationalis et intellectualis appetibilia unum esse essentialiter et simpliciter supremum appetibile, idem ultimum ipsius finem". *Summa theologica*, t. IV, p. 9.

⁵⁴ "Est ergo dicendum... impossibile prorsus esse, in aliquo bono creato hominis beatitudinem consistere, uti evidenter ostendunt praealegatae rationes; et ulterius *declaro* hanc *solutionem* sic: quemadmodum assentiendum est per intellectum primo vero propter se, ita praecise primo bono propter se est per voluntatem inhaerendum, ac proinde non in aliquo bono creato statui debet nec potest ultima felicitas et beatitudo hominis, ut in obiecto, sed in solo ultimo fine, qui est et supremum appetibile": *ibid.* 30s.

abstraídos de las cosas sensibles⁵⁵. Tal razonamiento aristotélico era lógico, según Montefortino, en la situación imperfecta del estado presente, en que la razón sola es incapaz de probar la posibilidad humana de la visión clara de Dios. Pero nosotros lo sabemos por la revelación, que nos hace superar la ignorancia natural de nuestra situación imperfecta⁵⁶. La actitud de Aristóteles sería justificable como ignorancia invencible. No vale contra él el hecho de que exista en el hombre un deseo natural de conocer la primera Sustancia como es en sí misma, y que, por tanto, debería haber llegado a la conclusión de la posibilidad de intuir la, partiendo del principio de que ningún deseo natural puede ser frustrado. No es convincente esta argumentación frente al filósofo, pues, referida a un deseo meramente natural, se tendría que poder demostrar la existencia de tal deseo en el hombre (lo que se supone imposible sin la revelación). Por otra parte, si se quiere significar por ese deseo natural el acto elícito de la voluntad según la recta razón, estamos ante algo que Aristóteles no pudo saber, puesto que sólo conocía el estado actual del hombre sin la ayuda de la revelación⁵⁷.

Hay un pasaje de Montefortino en que la consecución del fin último por parte del hombre aparece sutilmente como un juego de libertades. Por una parte, el hecho de ser Dios "objeto libre" respecto de la creatura neutralizaría toda objeción que viera en la explicación escotista cualquier tipo de exigencia natural. Por otra parte Montefortino trae a su razonamiento la calidad del ser libre, que en el hombre implicaría una decisión plasmada en las buenas obras para así lograr

⁵⁵ "Constat veram beatitudinem sitam esse in clara Dei visione et fruitione ex ea sequente... Aristoteles, 1. et 10. *Ethic.* sermonem faciens de humana felicitate, vult eam consistere in speculatione Causae primae ex conceptibus acceptis de obiectis sensuum": *ibid.* 77.

⁵⁶ "...dicendum, utique argumentum (Aristotelis) concludere iuxta (eius) principia; revera enim pro praesentis status imperfectione nulla suppetit ratio, qua probetur nos attingere posse ad claram Dei visionem, sed sola revelatione id scire possumus": *ibid.* 79.

⁵⁷ "*Etsi... obiiciatur* contra Philosophum: est in homine desiderium naturale cognoscendi primam Substantiam, ut est in se existens; ergo quandoque ita intuebitur, alioquin desiderium naturale frustra inesset, quod nemo dixerit; *haec instantia non concludit*; nam loquendo de desiderio mere naturali, probandum est, talem appetitum homini inesse; quod si *desiderii naturalis* nomine significetur actus elicited voluntatis secundum rectam rationem; hoc Aristoteles non vidit, nec potuit scivisse alium statum secundum rationem naturalem, in quo clarius videret, nec ultra appetiit, quia nec sciebat secundum rectam rationem esse plus desiderandum, ac conditio praesentis status dicitur": *ibid.*

la bienaventuranza. He aquí su explicación: El objeto beatificante, es decir, la esencia divina sólo mueve (o se manifiesta) de modo natural al entendimiento divino, haciendo surgir un amor infinito por el que Dios es absolutamente bienaventurado. Dios posee, pues, la felicidad por su misma naturaleza. A las demás creaturas intelectuales Dios sólo se manifiesta de un modo libre y voluntario. Pero, al ser éstas capaces de la bienaventuranza por su calidad de imagen del que es feliz por naturaleza y al estar además dotadas de libertad, era conveniente a la sabiduría, bondad y justicia del Creador proponerles la felicidad como premio a sus obras⁵⁸. Hay que notar que en un inciso de su respuesta a las dificultades afirma sin restricciones que el hombre no puede llegar naturalmente a la felicidad⁵⁹, es decir, no puede conseguir por sus fuerzas lo que constituye su último fin.

Conclusión

Después de lo que se ha visto, expresamente afirmado o implícitamente supuesto por los teólogos franciscanos más importantes de la primera mitad del siglo XVIII, contemporáneos, por tanto, de la bula "Unigenitus", queda patente cómo el sentido escotista del deseo natural del fin sobrenatural — entendido como aptitud inmanente pasiva para responder a la llamada amistosa de Dios — no declina hacia la idea de una exigencia de marchamo jansenista ni corta las perspectivas ontológicas del ser espiritual con el concepto de una felicidad plena contemplando ideas abstractas. Bastó para mantenerse en esa línea la explicación de los principios siempre admitidos en el escotismo: Dios, inasequible

⁵⁸ "Respondeo dicendum... requiri opera bona, ut homo a Deo fiat particeps beatitudinis. *Declaratio*: obiectum beatificum, quod est Dei essentia, solum intellectum divinum naturaliter movet, illudque clare visum et penitus intellectum voluntas necessario amat, ex qua visione et amore Deus est plenissime beatus. Beatitudine igitur potitur Deus ex natura sua. At caeteras naturas intellectuales non movet illud obiectum naturaliter, sed tantum si libere et voluntarie ostendatur eis; quia tamen sunt beatitudinis capaces, tamquam prae se ferentes imaginem eius, qui naturaliter est beatus, et subinde libertate praeditae, decuit sapientiam et bonitatem et iustitiam Conditoris earum, proponere ipsi beatitudinem, veluti mercedem et praemium; eam autem ordinationem nos colligimus ex Scripturis, et ex dictis Sanctorum": *ibid.* 91.

⁵⁹ "...cum homo naturaliter esse beatus non possit...": *ibid.*

naturalmente por estar su manifestación condicionada a su libertad, era razón suficiente para explicar desde él la libertad absoluta o gratuidad de la gracia. Para expresar más vivamente la libertad de Dios en el don sobrenatural no encontraron mayor inconveniente en hablar de la "naturaleza pura". Al mismo tiempo, a fin de no convertir el destino sobrenatural del hombre en un elemento violento, o al menos indiferente a su naturaleza y al desenvolvimiento normal de la misma, tenían que reconocer en la esencia del ser espiritual una inclinación ontológica a lo que sería siempre — aunque su realización dependiera de la libertad divina — su perfección y felicidad máxima posible. Esta inclinación o apetito no podía calificarse de vano o frustrado, ya que es la raíz humana de una posibilidad tan maravillosa como la penetración en el misterio íntimo de Dios.

Es justo, pues, afirmar que, dentro de las categorías que en su tiempo tenían a disposición, los teólogos escotistas expresaron del modo teológicamente más correcto la relación humano-divina que está a la base de la misteriosa realidad del destino del hombre.

SUMMARY. — For Catholic doctrine that supernatural grace is a free gift the bull "Unigenitus" of Clement XI (1713) was decisive. The bull condemned the Jansenist Quesnel, who maintained that the grace of Adam was a right owed to human nature. The author questions the attitude of contemporary Scotistic theologians on the theme of the "desiderium naturale visionis Dei", which was denied by other theological schools as jeopardizing supernatural grace being a free gift. The result is that Scotistic theologians continue to assert the relative (passive) naturalness of the supernatural, without seeing a connection between naturalness and exigency, while seeing the "desiderium naturale visionis Dei" as the optimum theological expression of the divine-human relation, which constitutes human destiny.