

# NOTAS



# Algunas observaciones a la obra de Marie de l'Assomption sobre naturaleza y gracia en santo Tomás de Aquino

EDUARDO VADILLO ROMERO  
evadilloromero@gmail.com

## I. Introducción

La madre Marie de l'Assomption OP (Émilie d'Arvieu), dominica del Espíritu Santo nacida en 1974, ha publicado dos amplias obras, que forman una unidad, acerca de la naturaleza y la gracia en santo Tomás. Se trata de *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin, L'homme capable de Dieu* (Paris, Parole et Silence, 2021) [=NG1] y *De la grâce à la béatitude, Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin II. Nouvelles perspectives* (Paris, Parole et Silence, 2022) [=NG2]. Son dos tomos voluminosos de 858 y 828 páginas, que corresponden respectivamente a sus tesis doctorales civil (el primero) y canónica (el segundo).

La autora expone de manera exhaustiva los textos de santo Tomás acerca de la gracia con la perspectiva de que la conocida interpretación de Henri de Lubac SJ es la correcta; en otras palabras: no cabe otro fin para la criatura humana o angélica que la visión de Dios. Como es bien sabido, en el fondo de las dificultades para entender el pensamiento de santo Tomás en este punto está la existencia de una serie de textos en los que el Angélico habla de un *appetitus naturalis* de ver a Dios, aunque en otros muchos lugares explica que no podemos desear a Dios sin la gracia y sin las virtudes teológicas.

En una exposición tan amplia aparecen multitud de temas, de manera que en este artículo ofreceremos una descripción del planteamiento de la autora en la cuestión central de estos libros, junto con nuestras observaciones. Presentaremos también, de manera más resumida, otras cuestiones que igualmente estudia la autora y cuyo tratamiento consideramos discutible.

En este artículo, después de esta introducción [§1] expondremos la estructura y contenido general de ambos volúmenes, junto con alguna referencia a las presentaciones de los mismos y alguna reseña [§2]. En un apartado posterior ofreceremos algunas reflexiones sobre qué quiere decir la ordenación a un fin [§3]. A continuación abordaremos la cuestión de la ordenación del hombre al fin sobrenatural, y algunas observaciones a las explicaciones de la autora [§4]. Cerraremos este artículo con una breve conclusión [§5].

## II. Una obra especialmente valorada

Antes de exponer el contenido de estos libros, diremos alguna palabra acerca de los prólogos con que cuenta, así como sobre algunas reseñas que ha recibido [§2.1]. Inmediatamente pasaremos a describir su estructura y contenido general [§2.2], para terminar esta sección con alguna observación preliminar [§2.3].

### II. 1. Prólogos y reseñas notables

En primer lugar debemos referirnos al prefacio del cardenal Marc Ouellet, antiguo profesor de la autora, y que titula significativamente *Une thèse libératrice*, una tesis liberadora. El cardenal explica que las discusiones acerca de lo sobrenatural parecían ya tranquilas después del concilio Vaticano II, para aceptar en general el planteamiento de De Lubac, pero la bibliografía reciente en lengua inglesa muestra que algunos autores quieren volver a posiciones que se consideraban ya superadas.

Se trata de una tesis *liberadora*, pues muestra que la gratuidad de lo sobrenatural no se puede plantear a partir de la hipótesis de la naturaleza pura, cosa que deformó la lectura de la escolástica barroca sobre santo Tomás. Para el eminentísimo prologuista, el cardenal Cayetano entendió a santo Tomás en un sentido extraño a su contexto y a su terminología, y acabó en una dirección racionalista, que consideraba la naturaleza como algo autónomo, a lo que se añadía una elevación sobrenatural. Relaciona esta corrupción con el error de haber pensado el *esse* de santo Tomás a manera de *essentia*; Gilson corrigió ese error [NG1 14]. Esa perspectiva extrinsecista dio lugar a muchas consecuencias nefastas en la línea de los humanismos ateos [NG1 15].

El mérito de la autora, según el cardenal Ouellet, es que nunca olvida el marco teológico de santo Tomás. Desde ese punto de vista resultan superfluas las objeciones acerca de una naturaleza que exigiría la gracia si su única bienaventuranza fuera la visión de Dios [NG1 16]. Apunta a la noción de *alianza* como una posible ayuda en esta cuestión, así como a la perspectiva balthasariana, que en el fondo lleva a su término lo que intuyó De Lubac [NG1 17]. Ese planteamiento le parece mejor que el de la escuela trascendental de Marechal y Rahner; indica también las repercusiones eclesiológicas de tales planteamientos [NG1 18].

Finalmente, valora que haya sido precisamente una mujer, la autora, la que ha superado las muchas controversias estériles provocadas por la *corporation masculine de philosophes et de theologiens* [NG1 19]. Invita a realizar la teología sin espíritu de sistema y dentro de la analogía del ser y del amor, con un claro horizonte trinitario; el pensamiento trinitario debe ser libre y no sometido a un corsé filosófico más o menos ciego al misterio del ser.

También resulta muy notable, en segundo lugar, la presentación del p. Humbrecht op, director doctoral del segundo volumen. Recuerda que el objetivo tanto del primer volumen como del segundo consiste en establecer el pensamiento de santo Tomás, después de tantos debates del pasado y del presente. Plantea la interesante pregunta acerca de cómo es posible que un autor como santo Tomás, que tiene fama de claridad, haya podido dar lugar a tan diversas interpretaciones sobre la relación entre la naturaleza y la gracia [NG2 16]. Para el ilustre prologuista el problema es que los autores que han tratado este tema no han querido presentar el pensamiento de santo Tomás, sino simplemente emplearlo en diversas controversias de cada época [NG2 17]. No obstante, tampoco pretende que se deba acomodar la teología tomasiana a De Lubac. Simplemente hay que adquirir un conocimiento preciso e incontestable de todo el *corpus* de santo Tomás y desde ahí evaluar las diversas interpretaciones; en este sentido se puede advertir que De Lubac percibió con claridad muchas cosas que otras interpretaciones basadas en Cayetano fueron incapaces de captar.

Por tanto, lo que desarrolla la autora no es un “néo-lubacisme”, que para Humbrecht sería un contrasentido: De Lubac es un historiador, y es juzgado por el autor al que estudia. Lo que sucede es que el jesuita francés se hizo *tomasiano*, aun en contra de su propia tradición jesuítica y suareciana.

Cayetano o Juan de santo Tomás no se limitaron a estudiar a repetir a santo Tomás, de ahí que haya que determinar lo que añaden de propio y en lo que se distinguen de santo Tomás. Según Humbrecht se debe superar la ingenuidad de algunos autores del siglo XX, para quienes grandes tomi-stas como los citados constituyen un «*flux doctrinal homogène*» respecto a santo Tomás.

Por último, tenemos la elogiosa recensión del p. Margelidon op acerca del primer tomo: «De la nature et de la grâce chez saint Thomas d'Aquin à propos d'un livre récent» *Revue Thomiste* 122 (2022) 347-355. Ya desde el principio de la recensión sitúa perfectamente la obra de la autora en el marco de discusiones actuales: los análisis de De Lubac, que al principio fueron combatidos por algunos dominicos, poco después resultaron aceptados por muchos autores de la *Revue Thomiste*, incluyendo a Labourdette op. Sin embargo, autores neoconservadores de Estados Unidos volvieron a proponer la tesis clásica, y se ha dado una contraposición entre partidarios y defensores de De Lubac, aunque la cuestión es más compleja. El p. Margelidon contrapone esta obra de una monja francesa dominica a teólogos norteamericanos, explicando que los análisis de la autora confirman las intuiciones de fondo de De Lubac. La verdad es que en las primeras páginas, quizá sin voluntad de Margelidon, se percibe como cierto chauvinismo frances frente a unos anglosajones que quieran dar lecciones a los dominicos franceses de Toulouse sobre santo Tomás. No obstante, en las páginas siguientes ofrece un resumen bastante detallado del primero tomo de la autora, al que define como un *travail colossal* [351]. Aunque muestra su acuerdo sustancial, ofrece ciertas precisiones o reflexiones a partir de lo que dice la autora.

Bastante menos elogiosa es la recensión de I. COSTA, en la *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 105 (2021) 142-147. Su autor, miembro de la comisión Leonina, encargada de la edición crítica de las obras de santo Tomás, indica, entre otros problemas metodológicos, la tendencia a la paráfrasis, que alarga todo, y el no contextualizar siempre de manera correcta los textos. También señala que la autora confunde el bien universal con el bien Primero. Este punto, como luego veremos, es bastante relevante. Costa valora el intento de la autora de «revivifier la pensée stimulante d'Henri de Lubac», pero en el estado actual de los trabajos de la

autora, acerca de estas cuestiones «on préférera continuer à se référer aux travaux fondateurs du théologien jésuite plutôt qu'à ceux de ses épigones».

## II. 2. Estructura, metodología y contenido

Cada uno de estos tomos está dividido en partes y las partes en capítulos, dentro de los cuales hay diversos niveles de apartados y subapartados. Es una lástima que en el índice general o *table des matières* no se vaya más allá de una tercera subdivisión, pues en el texto se llega a niveles ulteriores. Dada la extensión de más de ochocientas páginas de cada tomo se entienden estas múltiples divisiones que facilitan la comprensión y la lectura.

### II. 2. 1. Volumen primero

El tomo primero consta, además del citado prefacio del cardenal Ouellet, de dos partes con dos capítulos cada una. La primera parte está dedicada a las relaciones entre la naturaleza y la gracia en el hombre, tratando de definir estos conceptos y su desarrollo en los diversos estadios de la humanidad. Precisamente los dos capítulos de que consta están dedicados a plantear las nociones de naturaleza y gracia (significativamente la autora titula al primero «Définir la nature et la grâce?») y considerar al hombre en un perspectiva concreta según los momentos históricos («Le même homme différent. L'anthropologie thomasiennne dans une perspective concrète»). La segunda parte, en cambio, se dedica a la cuestión del fin, el deseo natural y la bienaventuranza. En este caso el capítulo tercero (que es el primero de esta parte) se ocupa de la cuestión de la bienaventuranza («Differentes béatitudes?») y el cuarto, segundo de esta parte, a la relación entre la bienaventuranza final y la naturaleza humana («Entre la béatitude ultime et la nature humaine, quel rapport?»). Antes del índice general podemos encontrar una conclusión y la bibliografía; no obstante, cada capítulo posee su propia conclusión.

Si entramos en los capítulos con un poco más de detalle, ante todo encontramos en el capítulo primero una sección sobre el concepto de naturaleza y sus derivados. Aquí se estudia primero la terminología de naturaleza, natural y naturalmente [NG1 38-52], la connaturalidad y el adjetivo "connatural" [NG1 52-56], así como lo que está más allá, fuera y contra la naturaleza [NG1 56-79]: la cuestión del milagro se aborda con cierto dete-

nimiento. En la segunda parte del capítulo se nos habla de la gracia, con el significado de este término [NG1 79-82], para pasar después a la esencia de la gracia, incluyendo los aspectos de misiones divinas y don creado [NG1 82-102], sin olvidar las divisiones de la gracia [NG1 102-117]. La tercera parte del capítulo se dedica a la relación entre naturaleza y gracia. Aquí estudia primero el principio de que la gracia supone la naturaleza [NG1 118-194], y el principio de que la gracia perfecciona y excede la naturaleza [NG1 194-199]; en tercer lugar se ofrecen algunas reflexiones sobre la naturaleza y el arte [NG1 199-202], para terminar con una conclusión [NG1 202-204].

Al concluir esta parte la autora quiere subrayar que las relaciones entre naturaleza y gracia son análogas, para santo Tomás, a las que se dan entre la naturaleza y la técnica [*ars*], de manera que esta segunda perfecciona a la primera procediendo según los mismos principios [NG1 202]. Por ello, más que hablar de mera no contradicción o no repugnancia entre ellas (sentido que la autora atribuye a la noción de potencia obediencial clásica) es mejor hablar de complementariedad. En todo caso, esto no puede permanecer en el nivel de las esencias abstractas, sino que se desenvuelve en las relaciones interpersonales de la criatura con las Personas Divinas. También hay que tener en cuenta las diversas situaciones del hombre, que examina en el capítulo siguiente. Insiste en varias ocasiones en la finalidad inscrita en la naturaleza hacia la gracia [NG1 183]. Es interesante el argumento en contra de que la gracia sea recibida en la potencia obediencial: dado que la gracia de Cristo en su humanidad es *finita*, y al mismo tiempo es la *máxima* gracia, tal cosa nos lleva a pensar en una capacidad distinta de la potencia obediencial, pues la potencia obediencial *no está limitada* [NG1 166].

Dentro del capítulo segundo, en el que se examinan los diversos estadios de la naturaleza humana, el primer gran apartado está dedicado al estado de inocencia. Sigue los textos del Angélico y expone las condiciones del hombre respecto al alma [NG1 212-239], respecto al cuerpo [NG 240-253] y en lo referente a los descendientes que habrían nacido en ese estado [NG1 253-261]. El segundo gran apartado se ocupa de la naturaleza caída: ante todo con la transmisión del pecado original [NG1 264-281], su esencia y sujeto [NG1 281-291] y sus efectos [NG1 291-303]. El tercer bloque es el más amplio y está dedicado al hombre rescatado por Cristo. En este caso,

ante todo, desarrolla la cuestión de la necesidad de la encarnación redentora [NG1 305-317], Cristo como Dios y hombre perfecto [NG1 317-367], la manera en que nos salva el Verbo encarnado [NG1 367-405] y finalmente los efectos de la Encarnación redentora en el hombre [NG1 405-420]. Una conclusión relativamente extensa cierra el capítulo [NG1 420-425].

En este capítulo segundo destacamos la afirmación tomada de Margelidon acerca de que la *conveniencia* en realidad es una *cuasi necesidad* [NG1 246] y la insistencia en que la perfección de la naturaleza sólo puede venir de la gracia [NG1 260ss]. Continúa la explicación a la que antes apuntamos sobre la plenitud de gracia en Cristo [NG1 333ss]. En la conclusión subraya la unidad originaria de gracia y naturaleza en Adán [NG1 420-421], así como la profunda continuidad entre ese estado y lo que vino después, más allá de la discontinuidad que introdujo el pecado original [NG1 421] y la necesidad de entrar en contacto con la encarnación redentora de Cristo de modo personal [NG1 423].

El capítulo tercero, que abre la segunda parte del libro, se dedica a estudiar la bienaventuranza. En una primera parte del capítulo relaciona la bienaventuranza con el fin último, y aquí estudia los términos “beatitudo”, “felicitas”, “finis” y “perfectio” [NG1 438-453], para pasar después a la cuestión del fin último del hombre [NG1 453-475]. En la segunda parte aborda la relación entre la naturaleza y la bienaventuranza. Ante todo, explica que sólo Dios puede ser el objeto de la bienaventuranza [NG1 476-486] y que esta bienaventuranza debe ser una operación de la inteligencia especulativa [NG1 486-510], para concluir que sólo la visión de la esencia divina puede dar la bienaventuranza sin posibilidad de una bienaventuranza última natural [NG1 510-583]; añade luego otros elementos que concurren a la bienaventuranza [NG1 583-595] y una conclusión [NG1 595-598].

De este capítulo la autora destaca que para santo Tomás no hay más que una bienaventuranza, la visión de la esencia divina, que es *sobrenatural*. Sin embargo, a partir de ahí no se debe pensar en una hipotética bienaventuranza *natural*, que sería accesible a las fuerzas de la naturaleza humana. Tal bienaventuranza natural no apagaría el deseo humano, y por ello no resultaría verdadera bienaventuranza. Explica que cuando santo Tomás se refiere a la bienaventuranza imperfecta es la que se puede alcanzar en esta vida, no algo definitivo. De ahí que concluya que «La idea de una bienaventuranza

natural, a la vez verdadera e imperfecta, incluso teóricamente en el marco de la hipótesis de una naturaleza pura, es contradictoria con los textos tomasianos» [NG1 597-598].

El cuarto y último capítulo explica la relación entre la bienaventuranza última y la naturaleza humana, de nuevo con tres grandes apartados. En el primero se habla de la consecución de la bienaventuranza, que excede la naturaleza del hombre [NG1 603-626], de manera que se requiere la gracia [NG1 626-656] y por tanto es algo gratuito [NG1 656-671]. En el segundo bloque se trata del deseo natural («un ou plusiers désirs naturels?»), comenzando por la noción de apetito natural [NG1 675-696], la cuestión del entendimiento y el deseo natural de ver la esencia divina [NG1 697-724], así como la relación entre la voluntad y el deseo natural de la bienaventuranza [NG1 724-754]. El tercer y último bloque estudia el conocimiento que se puede tener de la bienaventuranza última, y en primer lugar plantea que el contenido de la bienaventuranza es inaccesible en cuanto tal a la inteligencia humana [NG1 754-762], aunque la razón puede encontrar en qué consiste la bienaventuranza del hombre [NG1 763-787]. Como en otros capítulos tenemos una conclusión, que en este caso es algo más amplia que en los capítulos anteriores [NG1 787-804].

Para la autora el modo en que santo Tomás presenta lo referente a la bienaventuranza excluye que se trate meramente de una elevación *de facto* [NG1 612ss]. El hecho de que la naturaleza humana no pueda alcanzar su fin último por sus propias fuerzas es precisamente lo que caracteriza la dignidad de una naturaleza intelectual [NG1 620]. Este fin es gratuito porque no puede ser alcanzado por las fuerzas naturales [NG1 657]. También es notable su insistencia en que el deseo natural de ver a Dios es un apetito innato del entendimiento, como la estructura metafísica de la sustancia intelectual, no un deseo psicológico de la voluntad [NG1 674]. La idea de fondo es que hay inclinaciones naturales cuyo término trasciende el orden natural [NG1 684ss]. De esta manera se puede hablar de una demostrabilidad natural de la posibilidad de la visión de Dios [NG1 771ss]. La conclusión que quiere dejar clara es que los seres racionales no pueden tener otro fin último que la visión de la esencia divina, precisamente debido a ese apetito natural de la visión [NG1 775].

En la conclusión de este capítulo, la autora quiere establecer un término medio, caracterizado por la noción de “conveniencia”, entre la siguiente alternativa: una voluntad divina obligada a comunicar la gracia, o indiferente ante esa comunicación [NG1 790]. De hecho, piensa que la posibilidad de la naturaleza pura es indemostrable y a la vez irrefutable, y la compara con la consideración de Popper respecto a teorías no científicas, que no resultaban falsables [NG1 792]; en todo caso no es una hipótesis que pueda apoyarse en santo Tomás [NG1 794]. Para esto recuerda que la forma está en función del fin, y no viceversa, y cita textos de santo Tomás en esta línea [NG1 794]. En todo caso, para la autora resulta muy claro que Dios no podría crear naturalezas intelectuales sin querer al mismo tiempo ofrecerles la visión de su esencia [NG1 799].

Culmina este primer tomo con una conclusión en la que plantea varios puntos [NG1 805-817]. El primero consiste en reiterar que en el hombre hay un *décalage* o desfase entre el orden de la eficiencia y el de la finalidad; consiguientemente su fin no puede verse meramente como un decreto de la voluntad divina no ligado a la naturaleza humana en cuanto tal [NG1 807]; luego como ese fin está en la misma naturaleza humana, la hipótesis de la naturaleza pura (es decir, no ordenada al fin sobrenatural) sería algo contradictorio. El segundo punto consiste en valorar la lucidez de la aportación de De Lubac, quien percibió bien la flexibilidad de santo Tomás al emplear su vocabulario [NG1 810]. El tercer punto consiste en recordar que la teología polémica contra los protestantes y contra Bayo llevó a una comprensión errónea de santo Tomás. Incluso la conocida afirmación de *Humani generis* en que se distingue entre crear seres racionales y ordenarles a la bienaventuranza debe ser contextualizada [NG1 812]. Finalmente hace referencia a la cuestión de los niños muertos sin el bautismo, la cuestión del limbo presentada por santo Tomás, y otros problemas anejos, pero los remite al siguiente tomo.

### II. 2. 2. Volumen segundo

El segundo tomo consta de dos partes de extensión desigual. Después del prefacio, al que ya antes nos referimos, y de una introducción, nos encontramos con una primera parte que contiene únicamente el capítulo dedicado a la cuestión de la salvación de los niños muertos sin el bautismo.

La segunda parte, en cambio, consta de tres capítulos, que de una manera global son consecuencias de la concepción de santo Tomás acerca de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. El capítulo segundo está dedicado a la relación entre el conocimiento natural y sobrenatural, el tercero al actuar natural y sobrenatural, y el cuarto y último a las relaciones entre ley, naturaleza y gracia.

Con un poco más de detalle, el primer capítulo sobre la suerte de los niños muertos sin el bautismo presenta, ante todo, la situación de ausencia de salvación de esos niños según santo Tomás, para profundizar después en el tema del pecado original, y a la vez en la ausencia de sufrimiento de tales niños [NG2 35-82]. Sin embargo, para la autora, ese planteamiento supone ciertas dificultades si se compara con otras enseñanzas de santo Tomás, y por eso aborda una serie de problemas que tienen que ver con la situación del alma separada y la noción de voluntariedad [NG2 82-99]. Incluso entiende que hay más dificultades si se estudian otras cuestiones como la voluntad salvífica universal, o el valor universal de la redención [NG2 99-139]. Por todos estos motivos entiende la autora que se puede proponer la posibilidad de salvación para los niños muertos sin el bautismo [NG2 139-171].

En todo este capítulo la autora ha subrayado que santo Tomás, aunque aceptaba el limbo, trató de dulcificarlo. En todo caso, la autora estima que es más adecuado con el conjunto del pensamiento del Aquinate que también a esas personas les pudiera llegar la gracia de algún modo. Asimismo, reconoce ciertas tensiones en la manera en que santo Tomás presenta la voluntad salvífica universal [NG2 121-125].

El segundo capítulo da inicio a la parte sobre las consecuencias del planteamiento de santo Tomás acerca de la naturaleza y la gracia, comenzando por la relación entre el conocimiento natural y el sobrenatural. En este capítulo hay un amplio apartado primero en el que se estudian con detalle las relaciones entre la razón y la fe: las posibilidades del conocimiento natural [NG2 191-217], la razón y la fe [NG 217-302], así como la manera en que la fe emplea la razón [NG2 302-363], y los límites de la misma fe, que requieren la intervención de los dones del Espíritu Santo [NG2 363-374]. No olvida la relación entre el acto de creer y de saber [NG2 243-279], ni la ausencia de oposición entre la razón y la fe [NG2 280-296]. El segundo

gran apartado de este capítulo se ocupa de la profecía, y determina su esencia [NG2 374-382], su causa [NG2 382-395] y el modo de conocimiento profético [NG2 395-399], para terminar con lo referente al rapto [NG2 399-410]. Cierra este amplio capítulo una conclusión con las ideas fundamentales [NG 411-418].

Para la autora, las relaciones entre razón y fe son recíprocas, con mutuo influjo [NG2 190]. También es significativo que presente el conocimiento natural de Dios como una primera forma de revelación y no como una “teología natural” en el sentido que se le suele dar a este término [NG2 209-211]. Asimismo, el conocimiento sobrenatural no se debe ver como un mero añadido exterior al conocimiento natural, sino como su prolongación [NG2 279]. Respecto a los milagros advierte que no se pueden ver como un motivo de credibilidad natural y exterior a la fe, aunque ayudan a confirmar la fe [NG2 309-313]. Todo esto lleva a sugerir que la presentación de la filosofía debe ampliarse por la fe, y a la vez a integrar en la explicación de la fe todo lo que la filosofía ofrece de verdadero [NG2 359]. En cualquier caso, sigue viendo en este campo que el hombre está llamado a una finalidad sobrenatural en virtud de su naturaleza de criatura intelectual y a la vez su incapacidad para tender por sus propias fuerzas [NG2 402].

En el capítulo tercero se estudia el actuar natural y sobrenatural, de nuevo con varias secciones muy amplias. Ante todo, un gran apartado sobre el actuar humano y la gracia divina, donde se precisa cuál es la naturaleza de la moral según santo Tomás [NG2 424-464], y el papel de la gracia en el actuar humano [NG2 464-528]. Otro gran apartado o sección se dedica al estudio de las virtudes de orden natural y las virtudes sobrenaturales [NG2 528-626], y el tercero a las relaciones entre amistad y caridad [NG2 626-654]. Aunque en este capítulo aparecen multitud de temas sobre la moral en santo Tomás, la idea de fondo es que resulta imposible una ética puramente filosófica separada del conjunto de la teología: la razón más importante es precisamente la finalidad del hombre [NG2 655].

El cuarto y último capítulo está dedicado a la relación entre ley, naturaleza y gracia. En una primera sección se ocupa de las diferentes leyes: la esencia de la ley [NG2 667-674], la ley eterna [NG2 674-684], la ley natural y la ley humana [NG2 685-709], la ley divina [NG2 709-714], y un breve apunte final sobre la terminología “ley de pecado” [NG2 715-

716]. El segundo gran bloque estudia la manera en que se complementan dinámicamente las diversas leyes: ante todo las diferentes etapas de la salvación [NG2 717-735], la unidad entre la ley natural y la ley divina [NG2 735-740], la ley nueva como perfección de la ley antigua [NG2 740-764]. Cierra el capítulo con una conclusión. En cierto modo lo que se dice en este capítulo es continuación y aplicación de todo lo anterior, pues para la autora no se debe aislar lo referente a la ley natural respecto al planteamiento teológico más amplio de la ley en general, que considera sobre todo la ley divina. La clave es tener siempre la visión de Dios como horizonte último de la naturaleza intelectual [NG2 764]. La consecuencia es que no se puede presentar la ley desde un punto de vista meramente filosófico [NG2 765].

Todo este volumen acaba con una conclusión general [NG2 769-777]. En esta conclusión encontramos ideas y referencias muy significativas. Comienza con una frase de Blondel según la cual lo sobrenatural es absolutamente *necesario* y a la vez absolutamente *imposible* para el hombre, que se debe entender en el sentido de *imposible* para las fuerzas naturales, y a la vez *necesario* aunque sea gratuito [NG2 769]. La gracia, por tanto, es la perfección de la naturaleza, pero no como un mero suplemento *de facto*: lo presenta de manera análoga a relación de la materia respecto a la forma, pues así está el apetito natural del entendimiento respecto a la visión de la esencia divina (para apoyar esto cita II-II, 2, 9 ad 1). De ahí que esa ordenación sea algo inscrito en la estructura misma de toda persona creada.

No deja de recordar que estas cuestiones de la naturaleza y la gracia se deben entender en el marco de la teología trinitaria [NG2 770]. Según la autora, la hipótesis de la naturaleza pura tiene su origen en una perspectiva que privilegia la relación abstracta de la naturaleza con Dios y pierde de vista la finalidad para insistir más en la eficiencia [NG2 771]. Entiende que el concilio Vaticano II trató de equilibrar la cuestión al subrayar la noción de vocación [NG2 771-772]. Precisamente por ello es preciso dejar de lado la hipótesis del limbo [NG2 772] o de una moral puramente natural [NG2 773]. Apoya esta afirmación, en la que insiste mucho, en algunos textos de Gilson, para quien la idea de un fin natural y una ética natural depende de autores del siglo XIV, pero no de santo Tomás, y ni siquiera de Duns Escoto [NG2 774]. Recurre, asimismo, a la obra de Bradley, *Aquinas on the twofold human good*, para criticar cualquier intento de una ética autónoma. Cierra

este volumen un texto de Gilson con su invitación a una filosofía cristiana apoyada en la teología [NG2 776].

### II. 3. Algunas observaciones iniciales

En esta doble obra son abundantes las comparaciones acerca del vocabulario, pero, a nuestro modo de ver, falta una reflexión especulativa sobre conceptos fundamentales que una y otra vez emplea la autora. ¿Qué quiere decir *fin*? ¿Qué quiere decir que un *fin* está inscrito? Esto es algo que debería ser dilucidado con detalle y no lo encontramos.

Al mismo tiempo, y aunque ha seguido un recorrido cronológico de los textos del Aquinate en cada tema, es desconcertante que algunas cosas no sean examinadas. El notable cambio que se dio en santo Tomás acerca de las disposiciones a la gracia, si pueden venir de la naturaleza o no, apenas ocupa una nota en el segundo volumen [NG2 251, nota 199]. Dado que el objetivo del texto es analizar la relación entre naturaleza y gracia en santo Tomás, ese tema merecería un detenimiento mayor<sup>1</sup>. Análogamente, resulta sorprendente que el importantísimo principio de que los actos y hábitos se especifican por la *ratio formalis obiecti*, que es fundamental en santo Tomás, apenas aparece desarrollado al hablar de las virtudes morales infusas.

Por otra parte, hubiera sido muy enriquecedor que se presentara exactamente qué es lo que se quiere aceptar de De Lubac en su interpretación de santo Tomás. Encontramos referencias sueltas a De Lubac, pero no hay ningún apartado en el que se exponga de manera sistemática lo que decía el jesuita; es curioso, porque en la obra de Feingold<sup>2</sup>, a la que se contrapone la autora [NG1 119-120; 154-155, 700-702 entre otros muchos lugares], sí contamos con un capítulo sobre el tema<sup>3</sup>. Obviamente se podrá discutir si esa presentación de Feingold y su posterior crítica a De Lubac<sup>4</sup> es precisa o no, pero al menos lo detalla. De manera análoga, la opinión acerca de

---

<sup>1</sup> Es muy notable, en cambio, que en el manual de gracia del p. Santiago Ramírez op, de los años 40-50, aunque publicado póstumo, ese tema se trata con amplitud al comentar lo referente a las disposiciones para la gracia, con extensas comparaciones de textos de autores contemporáneos, cf. I. RAMÍREZ OP, *De gratia*, Salmanticae 1992, I, 340-363.

<sup>2</sup> Cf. L. FEINGOLD, *The natural desire to see God according to st. Thomas Aquinas and his interpreters*, Naples (Florida) 2010.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.* 295-315.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.* 317-395.

la naturaleza pura, que se critica, nunca se expone con detalle, como si no hubiera diferencia, por ejemplo, entre los autores dominicos y jesuitas que la presentaban<sup>5</sup>.

Como ejemplo concreto de lo que hemos dicho en el párrafo anterior: ¿acepta la autora la afirmación de De Lubac de que todo amor voluntario a Dios es sobrenatural en santo Tomás? De Lubac de manera muy coherente con sus principios llega a esa conclusión<sup>6</sup>, pues si no hay más fin último que el sobrenatural, todo amor voluntario a Dios debe ser sobrenatural; sin embargo la evidencia textual en santo Tomás no va en esa dirección, como bien mostró el padre Gagnebet op<sup>7</sup>. De este tema no encontramos apenas nada.

### III. La ordenación a un fin

Para entender lo que quiere decir que el hombre está ordenado al fin de la visión, primero habrá que entender qué quiere decir *estar ordenado a un fin*. Si queremos comprender la enseñanza de santo Tomás en este campo, conviene recordar lo que decía el mismo santo doctor sobre la manera de aprender la filosofía: era preciso adquirir una base lógica, matemática y física [*Sent. Eth.* 6, 7, 17]. Se podrá estar o no estar de acuerdo con esa afirmación, pero para entender afirmaciones metafísicas de santo Tomás hay que tener presente sus explicaciones físicas. Cuando hablamos de la ordenación a un fin tal cosa es absolutamente necesaria.

En esta sección recordaremos en primer lugar que para santo Tomás todos los movimientos y toda la realidad natural dependen del movimiento de las esferas celestes [§3.1], y en segundo lugar presentaremos algunos principios generales sobre el fin y la forma [§3.2]. En tercer lugar, pasaremos a decir algo acerca de las inclinaciones naturales [§3.3] para perfilar, en cuarto lugar, cómo quedan, de acuerdo con santo Tomás, las inclinaciones

---

<sup>5</sup> Sobre la gran relación que había entre las controversias acerca de la libertad y la gracia, por una parte, y la manera de plantear lo sobrenatural, por otra, cf. E. VADILLO ROMERO, *La controversia de la sustancia sobrenatural en los teólogos dominicos españoles del siglo XVII, una reflexión fundamental sobre la gracia creada*, Toledo 2001.

<sup>6</sup> Cf. H. DE LUBAC SJ, *Surnaturel*, Paris 1946, 250-251.

<sup>7</sup> Cf. R. GAGNEBET OP, «L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains» en *Revue Thomiste* 48 (1948) 394-446.

naturales en el fin del mundo [§3.4]. Este último apartado ayudará a perfilar mejor la noción de apetito natural y el principio de que no puede ser vano.

### III. 1. Todos los movimientos dependen de las esferas

En el planteamiento de santo Tomás todos los movimientos de la naturaleza dependen del movimiento permanente, regular y circular de las esferas celestes, que a su vez depende de unas inteligencias que son las que las están moviendo<sup>8</sup>. Esta serie de movimientos regulares, que actúan sobre un sustrato de los cuatro elementos, da lugar a toda la variedad de las sustancias de la naturaleza. De esta manera santo Tomás explica que la regularidad en la naturaleza no puede depender de la participación de un mundo ideal inmóvil y siempre idéntico a sí mismo [*De veritate* 5, 9]

Para santo Tomás esa idea es tan clara que afirma que en el fin del mundo lo que sucederá es que los ángeles detendrán las esferas celestes, y consiguientemente cesarán la generación y la corrupción. Por ese motivo dejarán de existir los cuerpos compuestos, como minerales, plantas o animales, pues sus formas dependen de ese movimiento de los cuerpos celestes [*Scriptum* IV, d. 48, q. 2, a. 5; *De potentia* 5, 9]. En la transformación final, sólo quedarán los elementos, las esferas celestes [*De potentia* 5, 7] y el hombre, cuya forma no depende del influjo de las esferas celestes, pues ha sido creada inmediatamente por Dios y es subsistente [*De potentia* 5, 10]. Incluso en los mismos elementos no permanecerá la acción y la pasión, ya que dependen del movimiento de las esferas celestes [*De potentia* 5, 8]. Volveremos más adelante sobre estos textos para explicar que en santo Tomás los *appetitus* están relacionados con la intervención de las causas.

Se entiende muy bien que para santo Tomás la naturaleza (y por tanto la materia y la forma) no es una misteriosa fuerza inscrita en las cosas [*vis insita rebus*] que lleva a moverse por sí misma y separadamente de las causas hacia el fin, sino que ese movimiento depende siempre del movimiento de los cuerpos celestes. De hecho, considera que «son dignos de burla los que al querer corregir la definición de Aristóteles, intentaron definir la naturaleza por algo absoluto, diciendo que la naturaleza es una fuerza inscrita

<sup>8</sup> La obra clásica sobre esta materia es TH. LITT OCSO, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963.

en las cosas o algo de ese tipo» [*In Phys.* 2, 1, n. 5], en lugar de la noción aristotélica de «principio de movimiento y de reposo en aquello en lo que está». Entre los que siguieron la definición de *vis insita* se puede contar a san Buenaventura<sup>9</sup>, aunque este autor empleara también la noción aristotélica. Ya antes Guillermo de Conches y Vicente de Beauvais la habían utilizado<sup>10</sup>. Sin embargo, un autor posterior que la empleó bastante fue Leibniz, quien incluso tiene un opúsculo titulado *De ipsa natura sive de vis insita actionibusque creaturarum* (1698)<sup>11</sup> pues cuadraba bien con su planteamiento platónico y con su noción de la *entelecheia* como una tendencia interna.

Santo Tomás no se opone a ver la naturaleza como un principio de movimiento interior [*In Phys.* 2, 14, n. 8], pero no la considera una *vis* independiente del movimiento que procede de las esferas. De hecho, en un movimiento natural, la naturaleza de algo colabora e interviene en ese movimiento, pero no de manera autónoma respecto a la *vis* que procede de las esferas celestes.

Estas ideas podrán parecer una curiosidad de la física de Aristóteles y de santo Tomás, y algo superado. Sin embargo, contienen un elemento muy profundo, y es que la realidad de las cosas, su misma forma, depende del concurso causal. Santo Tomás insiste en múltiples ocasiones que la *forma* de las cosas no es infundida (dejando aparte el nivel sobrenatural) por un misterioso productor de formas, sino que es educida de la materia (en sus diversos niveles de organización) por un agente [*De ver.* 11, 1]. Los textos a los que nos hemos referido antes nos recuerdan, además, que hace falta una causa que permanezca para que sigan existiendo los cuerpos naturales. Obviamente hoy sabemos que no son las esferas celestes, pero se puede ver su

<sup>9</sup> «vis insita rebus secundum quam res naturales peragunt» (Cf. *In II Sententiarum*, dist. 18, a. 1, q. 2, ad 5).

<sup>10</sup> Cf. I. DRAELANTS – E. FRUNZANU, «Creation, Generation, Force, Motion and Habit: Medieval Theoretical Definitions of Nature» en 27-60 [34-44] en F. BRETTELLE-ESTABLET – M. GAILLE – M. KATOZIAN-SAFARDI (EDD.), *Making Sense of Health, Disease, and the Environment in Cross-Cultural History: The Arabic-Islamic World, China, Europe, and North America*, Cham (Springer Nature Switzerland 2019), 27-60 [34-44].

<sup>11</sup> Cf. G. W. LEIBNIZ, *Opera philosophica quae extant latina, gallica, germanica omnia*, Berolinii 1840, 154-160.

equivalente en las fuerzas especialmente estables del núcleo atómico<sup>12</sup>. Se debe evitar la ilusión de pensar en las sustancias de la naturaleza como algo completamente cerrado en sí mismo y dotadas de unas fuerzas misteriosas que las hacen actuar.

### III. 2. El fin y la forma

Lo primero que hay que recordar es que el fin propiamente está en la mente del que dispone [*In Met.* 12, 4, n. 16]. Ese fin da lugar a una acción del agente que a su vez establece la forma de lo generado. A partir de esa forma el ente en cuestión realizará (bajo la moción de las diversas causas) determinadas operaciones conforme a su naturaleza (forma), acciones y operaciones que se pueden considerar su fin. Al mismo tiempo «El bien según que es fin de algo es doble. Hay un fin extrínseco respecto de aquello que es para el fin, como si decimos que el lugar es el fin de aquello que se mueve hacia el lugar. También está el fin dentro, como la forma es el fin de la generación y de la alteración, y la forma ya recibida es cierto bien intrínseco de aquel del cual es la forma» [*In Met.* 12, 12, n. 1]. La forma es fin de la generación, aunque no el fin de lo generado [*Scriptum* IV, d. 8, 1a ad 1], que se alcanzará por una determinada operación.

Al mismo tiempo, santo Tomás habla de fines *inditus a natura*. Con esta terminología explica que las operaciones de los animales, en lo que respecta a su forma, dependen de lo que reciben de los sentidos (el movimiento de un animal depende de lo que está percibiendo). Sin embargo, el fin al que se ordena ese movimiento (por ejemplo, buscar la comida) depende de su instinto, es decir, de su estimativa natural que es un determinado órgano, que sigue a su forma, y según el cual realizan esa operación [I, 18, 3]. La

---

<sup>12</sup> Cf. G. BASTI, *Filosofía della Natura e della Scienza*, vol. I, Vaticano 2002, 352; Id., *De la física de la información al conocimiento y libertad de la persona*, Toledo 2019, 335-336. No se trata de propugnar un concordismo entre la cosmología de santo Tomás y la actual, ni mucho menos, sino de entender que algunas intuiciones del hilemorfismo sirven para ofrecer una ontología a la teoría cuántica de campos, cf. F. PANIZZOLI, «Quale ontologia per la TQC?» en G. PREPARATA (edd. F. Panizzoli - G. Vitiello), *Una introduzione a una fisica quantistica realistica*, Roma 2023, 99-117.

forma es principio de movimiento, pero depende de un agente exterior, en concreto en la naturaleza las esferas celestes<sup>13</sup>.

Ese movimiento que procede de las esferas celestes, donde está la *vis* o fuerza de la que dependen otros movimientos, es recibido por cada ente según su forma<sup>14</sup>. Por lo tanto, se debe decir que a cada forma sigue una inclinación, que santo Tomás va a denominar apetito, aunque el término *appetitus* puede tener diversos sentidos y darse a varios niveles (uno de ellos es el de las potencias apetitivas, ya sea en el nivel sensible o en intelectual) [I, 80, 1].

### III. 3. La cuestión de la inclinación o *appetitus*

Así pues, tenemos que en las cosas hay un cierto *appetitus*, dependiente de la forma, que a veces se presenta como *amor* o *desiderium* hacia su propia perfección. Ese *appetitus* puede ser también una *potentia*, como hemos apuntado más arriba al hablar de las potencias apetitivas. En todo caso, santo Tomás explica que para que se dé el amor es preciso que haya una cierta proporción o semejanza, como explica al hablar de las causas del amor [I-II, 27, 1; *In de Div. nom.* 4, 9]. En el apetito intelectual se da la elec-

<sup>13</sup> Se puede encontrar una cierta relación entre este planteamiento de santo Tomás y algunas explicaciones de la termodinámica de Prigogine: «[Prigogine] con la sua teoria (che giustamente egli afferma essere di derivazione aristotelica) del tempo irreversibile come operatore fisico intrinseco e non solo come parametro fisico estrinseco a questi sistemi, dà un contributo essenziale allo svincolamento della freccia del tempo boltzmaniana dal disordine termodinamico all'interno di determinati sistemi, fra cui quelli quantistici. Sistemi che proprio per questo risultano doppiamente non-classici: a) perché in essi il tempo è irreversibile; b) perché sono auto-organizzantisi, diversamente da quanto la termodinamica suggeriva. Questa intuizione fornisce dunque un contributo operativo essenziale per la riscoperta del concetto fisico di forma naturale (in quanto distinta dalla forma intenzionale che è di tipo cognitivo) come "principio passivo di quiete e di moto" (= del divenire) intrinseco ai corpi fisici composti o "terrestri". Principio passivo, nel senso di dipendente dall'evoluzione dell'universo. Cioè dall'azione di cause puramente naturali (la materia a diversi gradi sommamente attiva dei corpi celesti) fin 'dall'inizio dell'universo sugli elementi dei corpi composti e contro quindi l'interpretazione vitalista leibniziana moderna entelechia aristotelica, intesa come principio attivo» G. BASTI, «L'istanza analogica nelle scienza del cervello: considerazioni filosofiche» en *Epistemologia* 9 (1986) 258-259.

<sup>14</sup> Precisamente por eso este planteamiento no es algo mecanicista, ya que el influjo exterior es modulado y modificado de una manera en la que no se puede aplicar sin más el principio de acción y reacción, sino que en entran en juego dinámicas no-lineales y caóticas.

ción libre, por cuanto se puede elegir entre medios que no son necesarios, supuesta siempre la moción divina hacia el bien [I-II, 9, 3; I-II, 9, 6].

La presencia de esa *habitus* o *coaptatio* dará lugar a que se tienda hacia el bien de una manera natural, es decir, cooperando con ese movimiento, a diferencia de los movimientos violentos:

De este modo todas las cosas naturales están inclinadas hacia aquello que les conviene, teniendo en sí mismas algún principio de inclinación, en razón del cual su inclinación es natural, de manera que en cierto modo ellas mismas van, y no sólo son conducidas [*ducuntur*] hacia los fines debidos. Las cosas violentas solo son conducidas, porque no aportan nada [*conferunt*] al que mueve; sin embargo, las naturales también van hacia el fin, en cuanto que cooperan con el que inclina y dirige por el principio que está inscrito en ellas [...]. Si todas las cosas estuvieran inclinadas hacia el fin sin que tuvieran en sí algún principio de inclinación, se podrían decir conducidas al bien, pero no apetecerían el bien; pero en razón del principio inscrito se dice que todo apetece el bien, como tendiendo espontáneamente hacia el bien [...] porque cada cosa a partir de su movimiento tiende hacia aquello hacia lo que está ordenado por Dios.

*De veritate* 22, 1.

Un ejemplo que usa santo Tomás, y que más adelante veremos con más detalle, es el de la materia que apetece la forma, o el entendimiento que apetece conocer [*In Met.* 1, 1, 2]. Ahora bien, todas estas tendencias siempre dependen de algo activo, y en ellas siempre hay un aspecto pasivo, que es especialmente claro en el caso de la materia hacia la forma. En ese caso «no se sigue que si en la materia sólo hay potencia pasiva, la generación no sea natural, porque la materia coopera [*coadjuvat*] a la generación no actuando, sino en cuanto que es hábil para recibir tal acción: a esta habilidad se la denomina appetito de la materia, e incoación de la forma» [*Scriptum* II, d. 18, 1, 2]. Al hablar de un movimiento natural, el apetito se refiere a una disposición pasiva, que genera un movimiento cuando se da el principio activo correspondiente. Además del ejemplo de la materia, es muy claro el de las mareas: al agua le corresponde un movimiento natural en razón del cielo, y a la vez otro en razón de la acción de la luna [*Scriptum*, II, d. 14, a. 5 ad 4].

Precisamente al tratar de las mareas santo Tomás presenta un principio general muy importante para el tema de los *appetitus*: lo que hace una naturaleza superior (cuerpo celeste) en otra inferior, conforme a la ordenación divina, no es violento [*De potentia* 6, 1 ad 17: cfr. *De potentia* 4, 1 ad 20.]. Para que algo sea violento se debe cumplir el principio de que no intervenga en ese movimiento («nihil conferente vim passo» [*In Phys.* 5, 10, n. 4]), pero ya hemos visto que hay varias maneras de colaborar, y la de la materia, por ejemplo, es recibiendo la acción del agente. En el caso de las mareas hay un movimiento natural debido a la acción de la luna, pero igualmente natural sería que no se diera ese movimiento si faltara la esfera de la luna.

### III. 4. Las inclinaciones naturales en el fin del mundo

Para verificar esta manera de comprender el tema de los apetitos, que están relacionados con la serie de causas, es muy interesante acudir a los artículos donde santo Tomás nos habla del fin del mundo. Se trata de *Scriptum* IV, d. 48, q. 2 y *De potentia* q. 5. Para santo Tomás, cuando se detenga el movimiento de las esferas celestes al final del mundo, cesarán la generación y la corrupción, y no permanecerán ya los cuerpos compuestos, más allá del hombre debido a su alma creada inmediatamente por Dios. En este contexto encontramos observaciones muy interesantes sobre los *appetitus* e inclinaciones naturales cuando cese el movimiento de las esferas celestes.

Santo Tomás explica que los cuerpos celestes y los elementos (tierra, agua, aire y fuego) tienen unos movimientos naturales, y un *appetitus* de los mismos, pero el que se realice tal movimiento depende de unas causas que dejarán de actuar en un determinado momento. Por eso santo Tomás dice explícitamente que el *appetitus naturalis ad perpetuitatem* de plantas y animales (en cuanto especie) «se debe tomar según el orden al movimiento del cielo [...] y por ello si, al cesar el movimiento del primer móvil, las plantas y los animales no permanecen según su especie, no se sigue que se frustre el apetito natural» [*Scriptum* IV, d. 48, q. 2, a. 5 ad 5]. Análogamente, «la intención de la naturaleza es hacia la perpetuidad para conservar la especie, mientras dure el movimiento del cielo» *De potentia* 5, 9 ad 3.

Todavía más interesante es la respuesta a una objeción sobre el apetito de la materia respecto a la forma. Esta cuestión es muy relevante porque santo Tomás compara la relación de la materia a la forma con la relación del alma

hacia la caridad [II-II, 2, 9 ad 1], cosa que recordaba la autora en la conclusión del segundo volumen [NG2 769-770]. En *De potentia* 5, 8 explica que, a pesar de que permanecerán los elementos al final del mundo, y por tanto conservarán sus formas (de las cuales se sigue un apetito), sin embargo, en ellos no se conservarán la acción y la pasión, que dependen del movimiento del cielo. Aunque en la materia del elemento hay un apetito hacia otra forma «la materia no basta para la acción si no se pone un principio activo; De donde el apetito de la materia no prueba de manera suficiente la acción en los elementos, quitado el movimiento del cielo, de donde viene el primer principio de la acción» [*De potentia* 5, a. 8 ad 3].

En esta misma línea santo Tomás afirma que el fuego, por su forma, es inclinado hacia un lugar superior [I, 80, 1]. Sin embargo, al explicar que permanecerá el cuerpo humano de manera incorruptible (cuerpo que consta de elementos), tal cosa supone un problema, pues los elementos que están en la mezcla (*in mixto*) apetecen su lugar propio con un apetito natural, y eso hace que los cuerpos sean corruptibles. Santo Tomás aclara que habrá en el hombre un principio incorruptible que lo puede preservar de la incorrupción, y además sin violencia, pues se tratará de algo intrínseco. Ante la posible objeción del movimiento natural de los elementos por su apetito natural, explica «el apetito natural de los elementos de tender hacia los lugares propios se retendrá por el dominio del alma sobre el cuerpo, para que no se dé la disolución de los elementos, porque los elementos tendrán un ser más perfecto en cuerpo del hombre que el que tendrían en sus lugares naturales» [*De potentia* q. 5, a. 10 ad 7]. Tampoco será un obstáculo para la agilidad de los cuerpos gloriosos la *inclinación natural* de los elementos [*Contra Gentes* 4, 87, n. 2].

A partir de todos estos textos resulta bastante clara la idea fundamental de que el *appetitus* o la *inclinatio* es algo fundamentalmente pasivo en el sentido de que en cualquier caso requiere un principio activo. El que exista dicho *appetitus* indica que hay una colaboración del ente en el que se da ese apetito para que alcance un determinado fin. Ahora bien, todo eso es supuesto un concurso causal, pues en los animales y plantas hay un *appetitus* de permanecer en el ser, o en los elementos de ir a su lugar natural, supuesto el movimiento del cielo. Cuando cese el movimiento del cielo el hecho de que no alcancen ese fin no quiere decir que tal apetito sea vano.

Los mismos cuerpos celestes, movidos naturalmente por las inteligencias, también quedarán parados y esa situación no será menos natural para ellos que la otra [*De potentia* 5, 5 especialmente ad 12].

Por poner un ejemplo para comprender mejor el sentido del *appetitus*, inspirado en la física de santo Tomás: el sol, actuando sobre un determinado ente, produce un efecto que no produciría si actuara sobre otro que no tuviera esa forma. A su vez esa forma depende de actuaciones previas del sol y del resto de las esferas. Por concretar, el sol y los nutrientes, al actuar sobre un manzano, hacen que produzcan manzanas, pero si actúan sobre un conjunto de elementos, aun en la misma cantidad que los que hay en el manzano, pero sin la forma del manzano, no producen nada. En el manzano hay una inclinación o *appetitus* a actuar según su forma, pero es claro que sin la acción del sol y de las otras causas no producirá nada. Se podría decir que sigue teniendo el mismo *appetitus* en el sentido de que posee una forma a partir de la cual y del oportuno concurso causal se daría el efecto.

En la actuación del manzano, el mismo manzano de algún modo comunica su forma, pues da un orden a la causalidad que viene del exterior. Por emplear terminología actual no se limita a recibir los intercambios de masa y energía con el exterior, sino que da lugar a una comunicación de información<sup>15</sup>, traducida en la producción de manzanas. Supuesto el concurso de causas que dan lugar a una forma, es lógico que el apetito que se sigue de ella no sea vano, porque las mismas causas que han educido esa forma son las que van a permitir su actuación. De ese modo tiene lugar la operación de dicho ente, como el manzano; como esa operación es correspondiente a su forma, consiguientemente la apetece.

Debemos fijarnos muy especialmente en la argumentación de santo Tomás acerca de los elementos, la materia primera y la acción y la pasión. En el caso de los elementos su forma no depende del movimiento las esferas (aunque sí la transformación de unos en otros), y por tanto seguirán existiendo los elementos una vez paradas las esferas. Entonces, el *appetitus* de la materia hacia la forma se verá afectado, al no darse las causas oportunas para ese cambio constante de formas.

---

<sup>15</sup> Cf. G. BASTI, *De la física de la información al conocimiento y libertad de la persona*, Toledo 2019, 336-337.

Anticipando lo que diremos después, se entiende que santo Tomás compare el apetito de la materia hacia la forma con el apetito de la naturaleza hacia la visión de Dios [II-II, 2, 9 ad 1]. Tanto la existencia de la materia primera y de los elementos, como la existencia del alma, no depende del movimiento de las esferas. En el alma humana ciertamente hay un *appetitus* respecto a la visión en el sentido de que, con la oportuna causa, el entendimiento humano producirá la visión. También en la materia prima hay un *appetitus* hacia la forma, que lleva al cambio incesante de formas de los elementos, pero eso requiere la causa del movimiento de los cielos.

Si no se da la causa oportuna, ni se producirá la visión ni el cambio de formas de los elementos. El *appetitus* del alma racional consiste precisamente en su capacidad de conocer indefinidamente, que se muestra en que conocida una cosa quiera conocer otra. El apetito de la materia viene de que ninguna forma la llena plenamente. Por tanto, el *appetitus* simplemente indica que ese ente va a colaborar en razón de su forma cuando se dé el oportuno concurso causal. Cuando no se dé ese concurso causal, simplemente la situación que se producirá será otra distinta, pues los elementos dejarán de tener la acción y la pasión, y tal cosa no quiere decir que su apetito sea vano. Si aplicamos la analogía con el alma respecto a lo sobrenatural, el no recibir la visión de Dios no hace que el apetito sea vano, pues simplemente no se ha dado la causa oportuna. De hecho, en los dos pasajes en que santo Tomás habla del limbo, como veremos en §4.2, lo que dice precisamente es que el apetito natural del alma no impide una felicidad natural de la misma [*Scriptum* II, d. 39, 2, 2 ad 2; *De malo* 5, 3 ad 1].

#### **IV. La ordenación del hombre al fin sobrenatural**

El fin último al que Dios ha destinado al hombre, según la explicación de santo Tomás, que no hace otra cosa que exponer la fe católica, es la visión de Dios. Sobre este punto no cabe la más mínima duda. A la vez, esa visión de Dios es algo que excede las fuerzas de la criatura, y es sobrenatural.

Las dificultades de interpretación del Aquinate vienen porque, al hablar de que la visión de Dios es el fin último del hombre, emplea en varias ocasiones el argumento de que hay un *appetitus* o deseo natural de ver a Dios: el entendimiento quiere conocer cada vez mejor la causa de algo, y ese apetito sólo se quietará cuando se llegue al conocimiento de Dios. Estos tex-

tos son estudiados con detenimiento por la autora [NG1 701-718]. Pero a la vez encontramos otra serie de textos en los que santo Tomás afirma que para desear la visión de Dios, o mejor, desear a Dios en cuanto objeto de bienaventuranza, la voluntad debe estar elevada por las virtudes teologales, en concreto por la virtud de la esperanza [I-II, 62, 3].

Si hay un *appetitus* o deseo de ver a Dios, y tal cosa es un deseo natural, y un deseo natural no puede ser vano, resultaría que la visión de Dios es algo que tiene que poder darse, y no se puede pensar en un fin último alternativo. Conviene, pues, averiguar cómo hay que entender esa argumentación de santo Tomás respecto al apetito natural.

Como ya hemos señalado, la autora, en línea con De Lubac, sostiene que no puede darse un fin último natural, debido a que existe ese apetito natural de ver a Dios. Por lo tanto, supuesta la naturaleza racional, su fin último sólo puede ser la visión de Dios. En cambio, otras interpretaciones del tomismo clásico (la autora las suele considerar como interpretaciones en la línea del cardenal Cayetano), sostenían que cabía un fin último natural, y el deseo de la visión, en sentido estricto, se debía a la gracia. Estos intérpretes ofrecían diversos sentidos que tiene en santo Tomás la expresión deseo, y distinguían entre un deseo natural, un deseo elícito, una mera veleidad o deseo condicional, etc.

En las subsecciones siguientes expondremos en primer lugar [§4.1] las dificultades que encontramos en la interpretación de la autora. También nos ocuparemos de las afirmaciones de santo Tomás acerca de la carencia de pena de sentido en los que mueren sólo con el pecado original, pues pensamos se oponen a la interpretación de la autora [§4.2]. Igualmente consideramos que se deben revisar las afirmaciones de la autora acerca de la gracia y caridad de Cristo como el *maximum* posible [§4.3]. Posteriormente concluiremos con lo que consideramos el centro de los problemas de interpretación, y es el planteamiento neoplatónico sobre el apetito [§4.4] que parece seguir la autora, aun sin aludir explícitamente a esa filosofía.

#### **IV. 1. Problemas de la interpretación examinada**

A nuestro modo de ver, y sin negar el esfuerzo de la autora por explicar los textos de santo Tomás, encontramos una serie de problemas. En concreto, a) en lo referente al fin y al apetito [§4.1.1], b) la cuestión del apetito

natural de ver a Dios [§4.1.2] y c) las relaciones entre voluntad y entendimiento [§4.1.3].

#### IV. 1. 1. La cuestión del fin y del apetito

Ante todo, consideramos que es profundamente confusa la noción de *fin ligado a la naturaleza racional en cuanto tal* [NG1 807], o bien *ordenación inscrita* [NG1 461], o *deseo natural inscrito* [NG1 774; NG2 769-770]. Ya vimos en secciones anteriores que para santo Tomás el fin, antes de que sea obtenido, está sólo en la intención de quien actúa. Lo que hay en los entes materiales es una forma (que depende de la causalidad de las esferas celestes para santo Tomás), y según esa forma y las causas oportunas tiene lugar la operación de ese ente. La noción de *appetitus* simplemente indica que ese ente, debido a su forma, de alguna manera colabora para que se realice la operación. Sin embargo, el que se dé ese *appetitus* no conlleva que necesariamente vaya a tener su efecto, pues eso dependerá de las causas oportunas. Una cosa es el *appetitus* en el sentido de aquello que sigue a la forma, y otra cosa es que se acabe dando el *effectus* de dicho apetito. El que la materia prima no vaya cambiando de forma después de que paren las esferas no significa que su apetito quede frustrado, pues ese apetito se debe entender en relación con la causalidad de los cielos.

En el universo de santo Tomás, con unos movimientos continuos de las esferas, los diversos entes realizan una serie de operaciones proporcionadas a sus formas, gracias precisamente al movimiento de las esferas. Si los movimientos de las esferas celestes cambiasen, y santo Tomás entiende que cambiarán al final del mundo, las formas de los entes cambiarán radicalmente, y el apetito de aquello que permanezca (la materia prima con las formas elementales, además de los cielos y el hombre), ya no se orientará a esos movimientos, que por otra parte le resultaban naturales. La explicación que santo Tomás daba de las mareas nos hacía entender que la noción de movimiento natural depende de que haya una causa en la naturaleza que lo origine.

En el caso del hombre y su fin encontramos varias peculiaridades. *En primer lugar*, la forma del hombre depende sólo de la creación divina, *en segundo lugar*, Dios ha destinado al hombre a un fin desproporcionado como es la visión de Dios, *en tercer lugar*, el hombre está marcado por el pecado

original y sus consecuencias. Como ese fin desproporcionado a la naturaleza del hombre sólo se consigue mediante una serie de causas, que dependen únicamente de Dios (fundamentalmente la gracia, las virtudes infusas y los dones), y en la actual providencia no se dan otro tipo de auxilios, en la actual providencia sólo se puede alcanzar el fin sobrenatural. Sin embargo, esta afirmación debe ser matizada, pues:

1. esta misma naturaleza humana, bajo otras causas (es decir, en otra providencia de Dios), podría conseguir un fin que fuera meramente proporcionado a la misma (Los ejemplos vistos de los cuerpos celestes y de la materia son bastante claros);
2. algunos elementos de ese fin proporcionado pueden conseguirse en la actualidad.

Es obvio que, aun el caso hipotético de poder alcanzar una felicidad natural, esa felicidad sólo sería *ultima* en su campo, pues resultaría menor que la felicidad que se consigue en la visión de Dios, pero eso no impide hablar en un sentido de fin último natural.

Si tenemos presente el fin por el que se mueve el hombre, es decir, el que está en su intención como objetivo último, dicho fin es la búsqueda de la felicidad. Si la persona está en gracia situará esa búsqueda de la felicidad en alcanzar la visión de Dios, pero en otro caso buscará la felicidad en las riquezas, fama, virtudes, etc. Hay un texto muy claro en santo Tomás, y que también cita la autora, aunque lo relativiza en razón de lo del apetito natural de ver a Dios. Santo Tomás habla explícitamente de *finis ultimus communis proportionatus* en [*Scriptum* II, d. 41, q. 1, a. 1], que es la búsqueda de la felicidad.

Si no se diera ese fin último o común proporcionado al hombre, nos encontraríamos con un dilema: a) o bien todas las obras de quien no tiene fe y caridad son pecado, b) o bien por las obras proporcionadas a la naturaleza humana se podría alcanzar el fin de la visión de Dios, y se caería en el pelagianismo.

Explicemos el caso a) con más detalle. En una obra realizada por alguien sin gracia o sin fe no puede darse la circunstancia necesaria de la ordenación al fin, pues en la hipótesis de la autora el único fin último, y además inscrito, es el sobrenatural; entonces resultaría que todas las obras

de pecadores y paganos son pecado. Santo Tomás rechaza ese planteamiento en varias ocasiones [I-II, 100, 10; II-II, 10, 4] y explica que la luz natural de la razón puede dirigir la intención respecto a algún bien connatural: hablar de intención es hablar del fin que se debe adquirir por los medios. Si el fin sobrenatural estuviera *inscrito*, como insiste una y otra vez la autora, el argumento de santo Tomás no valdría, porque ni ese bien connatural, ni mucho menos los medios para el mismo resultarían proporcionado a dicho fin sobrenatural.

Si dijéramos que podemos realizar obras proporcionadas al fin sobrenatural, inscrito de acuerdo con el planteamiento de la autora, por nuestras solas fuerzas (caso b), entonces ya no todas las obras de los pecadores son pecado, pues aunque no estén en gracia, tendrían ya la circunstancia debida del fin. Sin embargo, concluiríamos que se podrían hacer obras proporcionadas al fin de la visión, y por tanto meritorias, sin la fe y la caridad, lo cual es pelagiano y rechazado por la misma autora.

Pensamos que este es uno de los peligros de suponer el fin ya inscrito: cualquier obra buena del hombre (en el sentido de proporcionada a su naturaleza, como amar a los padres), aunque no esté llevada por la fe y la caridad, en realidad tiene cierta orientación a Dios por ese fin inscrito. La cercanía de esta posible lectura con el planteamiento del cristianismo anónimo de Rahner es bastante clara.

Reiteramos que el fin, antes de conseguirlo, sólo está en la intención del agente. Lo que hay en el hombre es una forma que por ser espiritual puede conocer lo verdadero y buscar lo bueno. Hasta dónde llegue, dependerá de toda una serie de causas. Después del pecado original, en la actual providencia, la ayuda de Dios es para alcanzar el fin sobrenatural. Sin embargo, este mismo hombre, con otras ayudas, podría quedarse en una mera felicidad natural, y aunque no la alcance, puede hacer cosas que resulten proporcionadas a esa felicidad, y por tanto no sean pecado, aunque tampoco merezcan la vida eterna.

El único argumento que una y otra vez presenta la autora es que, por darse en el hombre un apetito de la visión de Dios, no puede descansar el hombre en un fin que sea inferior. Por ello es preciso examinar cómo hay

que entender lo referente al apetito de la visión, teniendo en cuenta lo que antes dijimos acerca del apetito en general.

#### IV. 1. 2. El apetito natural de ver a Dios

Respecto a la cuestión del apetito de ver a Dios y las veces en que santo Tomás lo utiliza, ante todo es preciso subrayar el contexto histórico. Es cierto que la autora lo señala en una ocasión y como de pasada [NG1 754-755], pero es fundamental recordar que en la época de santo Tomás ciertos autores, por influjo de teólogos musulmanes, negaban la inmediatez de la visión de Dios. Esa situación explica bastante el uso que hace santo Tomás de este argumento, y que lo emplee tanto precisamente en la *Summa contra Gentiles*.

Con este argumento santo Tomás simplemente está diciendo que, como el entendimiento busca conocer la causa, una vez conocidos los efectos (veremos más adelante el sentido de esa búsqueda), es lógico que busque conocer la causa última, que es Dios, y conocerla de la mejor manera posible, que es la visión de Dios. Ahora bien, tampoco conviene olvidar que, en I, 12, 8 ad 4 y CG 3, 59 explica que el deseo del entendimiento es conocer lo que se refiere a la *perfectio intellectus*, y esto son las especies y géneros de las cosas, y sus razones, que se verán al ver la esencia divina. Con lo cual, parece que lo proporcionado al entendimiento es conocer esas especies y géneros, conocimiento que queda incluido en la visión de Dios, que es un conocimiento que supera cualquier naturaleza creada.

Por otra parte, es cierto que el entendimiento humano, al igual que el angélico, es capaz de producir esa visión de Dios (es realmente un acto vital), cuando se da la oportuna causa, en este caso el *lumen gloriae* infundido por Dios a esa criatura [I, 12, 5]. El pasar de un efecto a su causa simplemente nos habla del dinamismo del entendimiento, que quiere conocer mejor. Ahora bien, nunca se puede olvidar que para que el entendimiento *busque o apetezca* conocer más, debe ser movido por la voluntad. A veces la autora parece presentar un entendimiento que por sí mismo se mueve a conocer, y por ello sería imposible que descansa si no ha llegado al máximo conocimiento; sin embargo, tal cosa es incorrecta, porque el entendimiento debe ser movido al ejercicio del acto por la voluntad [I, 82, 4; I-II, 9, 1]. La voluntad lo moverá cuando encuentre una proporción para que actúe,

es decir, que tenga proporción con el *verum*, que es también un *bonum* que mueva a la voluntad; en el siguiente epígrafe profundizaremos en la cuestión.

Por lo demás, es bastante claro que este argumento del deseo de ver a Dios es un argumento de conveniencia o congruencia, y no es algo demostrativo, pues de por sí sólo nos dice que el entendimiento puede conocer algo más. Santo Tomás, en numerosas ocasiones, explica que el fin al que Dios destina al hombre supera aquello que podemos conocer, y precisamente por ello hace falta una revelación: tal cosa está en el primer artículo de la *Summa Theologiae*. La autora insiste bastante en que en el libro III del *Contra gentiles* se hace referencia a esta cuestión, y en los tres primeros libros de esa obra santo Tomás se ocupa de cuestiones accesibles a la razón. Sin embargo, y eso lo reconoce la autora [NG2 232], también aparecen en esos tres primeros libros cuestiones que superan la razón, y en el cuarto libro santo Tomás dice explícitamente que el fin al que Dios destina al hombre no lo podemos conocer sin la revelación [*Contra Gentiles* IV, 1, n.12].

Conviene recordar que en el comentario al primer libro de la ética [*Ethic.* I, lec. 16, n. 16] el Aquinate emplea el argumento del deseo natural de felicidad para concluir que se puede estimar rectamente (*recte aestimari potest*) que el hombre tendrá una bienaventuranza perfecta después de esta vida. En ese pasaje el *recte aestimari* nos habla más bien de un argumento de congruencia, no de algo demostrativo. No debe confundirnos el hecho de que santo Tomás emplee ese argumento directamente en otros textos, sin advertir que es un argumento de congruencia: en otros casos muy claros de argumentos que son meras conveniencias, como los que ofrece respecto a la existencia de procesiones en Dios [I, 27], tampoco advierte explícitamente que se trata de un argumento de congruencia. Ahora bien, el mismo Doctor Común nos dice explícitamente que el misterio trinitario no se puede demostrar, sino ofrecer simplemente algunas razones que no son necesarias [I, 32, 1 ad 2; *In Boethium de Trinitate* I, q. 2 a. 3]. Tales razones, como mucho, indican que no se puede demostrar su imposibilidad. Santo Tomás advertía que con frecuencia hay confusión en este campo tomando como demostración algo que no lo es [*In Boethium de Trinitate* II, q. 3, a. 1 ad 4]. Por tanto, el recurso al argumento del apetito debe ser encuadrado en el problema de la época de la negación de la posibilidad de la visión, y como

un mero argumento de congruencia. Lo contrario sería provocar la *irrisio infidelium* [I, 32, 1].

Al mismo tiempo, a ese argumento se le puede presentar un contraargumento, pues no se trata de una argumentación necesaria ¿En qué nivel de visión se detiene el apetito del entendimiento? Porque es muy claro que el hombre no puede llegar a comprender a Dios [I, 12, 7], es decir, conocerle en la misma medida que Dios es cognoscible, de ahí que supuesto un nivel de visión de Dios, que alcanza una persona por la gracia, podríamos tener otro mayor. Ese nivel mayor de visión es un conocimiento mayor de la esencia divina, luego también tendría que ser apetecido por el entendimiento. El mismo santo Tomás, al hablar del gozo, nos previene frente a ese tipo de argumentaciones, pues cada uno estará contento con aquello a lo que Dios le haya llevado a desear, aunque la situación de un bienaventurado sea mayor que la de otro [II-II, 28, 3 ad 2]. En otras palabras, aunque existe la posibilidad de conocer y de desear más, el conocimiento y el deseo llegan hasta donde lo establece la moción divina. Luego del mismo hecho de poder conocer más no se sigue que deba darse la visión, o que haya frustración si no se da ese mayor conocimiento que es la visión.

Por otra parte, y recordando la comparación con el *appetitus* de la materia hacia la forma, como ya observaba agudamente D. Báñez, si el deseo de conocer más llevara a concluir que el alma tiene que poder ver a Dios, también habría que concluir que la materia, para saciar su apetito, debería recibir todas las formas posibles<sup>16</sup>. Esa conclusión claramente no se puede aceptar, e incluso ya vimos que para santo Tomás, al final del mundo, ese apetito no tendrá efecto en la acción y pasión de los elementos. Por todo ello nos encontramos más bien ante un argumento de congruencia.

Obviamente, hay otra posible salida en la línea de la autora, y que parece que también apuntaba Margelidon en su amplia y elogiosa recensión, al hablar del deseo deseo inscrito en la “structure ontologique” de la naturaleza humana. Nos referimos al llamado tomismo trascendental, que supone cierta pre-captación del absoluto como condición de posibilidad del cono-

---

<sup>16</sup> «Similiter etiam probares materiam primam aliquando habituram omnem formam, quia naturaliter appetit quamlibet formam, et numquam satiatur eius appetitus, ergo ut non sit inanis appetitus naturae, necesse erit ut talis appetitus impleatur» D. BÁÑEZ OP, *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris sancti Thomae*, I, Duaci 1614, 158a B-C.

cimiento intelectual. Sin embargo, santo Tomás en modo alguno acepta que Dios sea lo primero conocido, aunque en un planteamiento neoplatónico sí que resultaría mucho más coherente. Más adelante lo expondremos con mayor detalle [§4.4.3], pero ya desde ahora debe quedar claro que una cosa es que el entendimiento cada vez pueda conocer más, y otra cosa es que deba conocer, aunque sea de algún modo *atemático*, el absoluto. La autora no explicita estas cuestiones, pero su negativa a reconocer que el *verum* sea el objeto del entendimiento [NG1 701] parece apuntar en esa dirección trascendentalista, aun de manera implícita o *anónima* (por usar con un poco de humor la conocida expresión de Rahner).

En suma, ciertamente hay un apetito natural de ver a Dios, en el sentido de que el hombre es *capax Dei*<sup>17</sup>, y, con la oportuna causalidad por parte de Dios, el entendimiento puede producir el acto de visión de Dios, según la medida de la gracia de Dios. Pero eso no quiere decir que el hecho de no llegar a la visión de Dios impida en el hombre una felicidad que resulte proporcionada a su naturaleza, aunque obviamente sería inferior a la que Dios ha determinado *de facto*. De manera semejante, en la materia prima hay un *appetitus* hacia la forma, lo cual, supuesta la causalidad de los cielos, da lugar a la acción y la pasión en los elementos y a los cambios de unos en otros; sin embargo, bajo una causalidad distinta (la del fin del mundo con los cielos parados), el *appetitus* de la materia no da lugar a la acción y pasión, ni a las diversas formas que ahora encontramos en nuestro mundo. La diferencia entre ambos casos es que la visión resulta completamente desproporcionada a la naturaleza humana, y el recibir unas formas u otras no es desproporcionado a la materia prima. En ambos casos hay un fundamento en la misma realidad, tanto del alma para cooperar en la visión de Dios, como de la materia prima para cooperar en el movimiento hacia la forma.

#### IV. 1. 3. **Apetito de la voluntad y del entendimiento**

La autora ha explicado correctamente que el apetito de la voluntad es hacia el bien en general [NG1 725]. No obstante, ya apuntamos esa extraña

---

<sup>17</sup> Es muy interesante que un autor en la línea de Báñez, Pedro de Ledesma op, insistía en que en la criatura intelectual hay un fundamento y raíz para la inclinación a conocer a Dios en sí mismo, pero de esa inclinación sólo se llevará a efecto con la gracia, cf. P. DE LEDESMA OP, *De perfectione divini esse*, q. 8, a. 3, quarta conclusio, Neapoli 1639, 323a.

expresión donde identificaba a Dios con el bien universal entendiendo universal como lo que se predica de todos [NG1 485]. Aquí es básico distinguir entre lo universal *in causando*, y en ese sentido ciertamente Dios es el bien universal, y lo universal *in predicando*, lo cual obviamente no puede decirse de Dios, salvo que se quiera caer en el panteísmo.

Lo que no nos resulta coherente es afirmar que el apetito de la voluntad es al bien en general, como explica santo Tomás, pero no se quiera decir que en el entendimiento es al *verum* en general. De hecho, también se puede decir que el deseo de la voluntad de buscar un bien cada vez mayor lleva a desear a Dios, pero para suceda de una manera suficiente hace falta la gracia. El deseo de Dios ocasionado por las virtudes infusas es un acto sobrenatural, como también lo es la visión de Dios, que tiene lugar por el *lumen gloriae*.

Santo Tomás es muy claro al decir que la voluntad está inclinada naturalmente al fin; la inclinación natural le viene del autor de la naturaleza, y al mismo tiempo, por la comunicación entre razón y voluntad, el apetito tiende a conformarse con la razón como con su regla, y de ahí que santo Tomás explique que «voluntas est naturaliter inclinata ad finem, qui naturaliter rationi est inditus» [*Scriptum* III, d. 33, q. 2, a. 4, q. 4], luego como la voluntad busca el bien en general, el fin del entendimiento debe ser lo verdadero en general. Recordamos que santo Tomás había insistido, como bien reconoce la autora, que no todos buscan la visión de Dios, sino la bienaventuranza en general [I-II, 5, 8].

Conviene recordar que la voluntad mueve al ejercicio al entendimiento y a las otras potencias. Es sabido que respecto a las pasiones sólo puede tener un dominio *político* y no *despótico* pues las pasiones poseen cierto dinamismo propio [I, 81, 3 ad 2; I-II, 9, 2 ad 3], que para santo Tomás depende también de la intervención de los cuerpos celestes [I-II, 9, 5]. Al mismo tiempo, el movimiento de la voluntad hacia el bien en general depende de la moción de Dios, aunque en razón de esa moción luego la voluntad puede dirigirse con libertad hacia las cosas a las que no está necesitada. Es interesante advertir que santo Tomás dice que para que se mueva hacia la gracia hace falta una intervención especial de Dios [I-II, 9, 6 ad 3]. De ahí que para que el entendimiento tienda hacia la visión, es preciso que haya una moción de la voluntad que no se va a dar sin la gracia.

Es la voluntad la que determina si el entendimiento tiene que seguir buscando la causa o no. Tal acto de la voluntad dependerá obviamente del entendimiento, pero del entendimiento práctico, y para que lo que propone el entendimiento práctico sea seguido por la voluntad debe haber una proporción entre lo propuesto y la voluntad misma [*De malo*, 6, 1]. Si en esa estimación aparece que no es conveniente, o que no es posible, la búsqueda se detendrá, aunque tal cosa no necesariamente produzca una frustración. De ahí que lo del *appetitus* del intelecto simplemente indica que, de por sí, puede continuar indefinidamente esa búsqueda, pero no que esté orientada necesariamente a la visión de Dios.

Siempre se puede decir que toda criatura busca el Bien Sumo cuando desea algún bien, pues cualquier bien es participación del Bien Sumo. En el caso del hombre se puede dar una participación sobrenatural por determinadas operaciones, ya que la criatura racional «possibilis est ad videndum et amandum Deum» [*Scriptum*, II, d. 1, q. 2, a. 2]; pero de nuevo eso no significa que tal posibilidad necesariamente tenga que darse, so pena de que el hombre no pueda alcanzar algún otro tipo de felicidad.

#### **IV. 2. La cuestión de los niños muertos sin el bautismo y el apetito de ver a Dios**

Las afirmaciones de santo Tomás sobre los niños muertos sin bautismo pensamos que confirman lo que hemos explicado acerca del apetito. Por supuesto que podría haber algunos medios establecidos por Dios para que recibieran la gracia, pero no era eso lo que pensaba santo Tomás. Entonces la cuestión fundamental es que la existencia de ese *appetitus* no es óbice para que, según santo Tomás, se dé una cierta felicidad natural. Podemos estar de acuerdo con la autora en que la situación de esas almas no se puede identificar con lo que sería el fin natural, pues de hecho no dejan de estar marcadas por el pecado original. Sin embargo, la clave es que la existencia de ese *appetitus*, y el hecho de no poseer el fin sobrenatural, no conlleva sufrimiento, sino que se da incluso cierta felicidad. Luego con más razón todavía, si no se hubiera dado el pecado original sería posible cierta felicidad permanente a la que perfectamente se puede denominar fin último connatural.

Santo Tomás aborda esta cuestión del limbo en dos lugares que la autora examina con la extensión que le caracteriza, pero creemos que se pierde en los detalles y no nos presenta la enseñanza clara de santo Tomás. Los textos son *Scriptum* II, 33, 2, 2 y *De malo* 5, 3.

Respecto al primero, dice santo Tomás explícitamente que los niños muertos sin el bautismo se alegrarán de participar mucho de la bondad divina y de las perfecciones naturales. Respecto a la objeción de que como quieren la visión de Dios, se dolerán por no tenerla, dice explícitamente: «Aunque la voluntad sea de los posibles y de los imposibles, como se dice en el tercero de la Ética, sin embargo, la voluntad ordenada y completa sólo es de aquello a lo que alguien de algún modo está ordenado: y si en esta voluntad fallan los hombres, se duelen; en cambio no [se duelen] si fallan respecto esa voluntad que es de los imposibles, que más bien se debe denominar *velleitas* que voluntad, pues no es algo que se quiere *simpliciter*, sino que se querría si fuera posible» [ad 2].

En el texto *De Malo* explica con toda claridad que «corresponde al conocimiento natural que el alma sepa que ha sido creada para la bienaventuranza, y que la bienaventuranza consiste en la consecución del bien perfecto; pero que este bien perfecto, para el cual el hombre ha sido hecho, sea la gloria que poseen los santos, está por encima del conocimiento natural [...] y por ello estar privado de tal bien no lo conocen las almas de los niños, y por eso no se duelen, pero lo que tienen por naturaleza, lo poseen sin dolor». En la primera objeción plantea que el hombre tiene un deseo natural de la bienaventuranza, y al no conseguirla después de la muerte, padecerá una aflicción. La respuesta es que «las almas de los niños muertos en el pecado original conocen ciertamente la bienaventuranza en general según la razón común, pero no en particular, y por ello no se duelen de su pérdida» [ad 1].

Ambos textos suponen que no se da la moción de Dios para que tales almas deseen la visión de Dios. Con esto volvemos a la afirmación de I-II, 5, 8 cuando se excluye de manera explícita que haya en todos un deseo de la visión de Dios, pues no todos conocen dónde está la verdadera bienaventuranza. Respecto al *appetitus* del entendimiento ya aludimos a que se trata de una disposición del entendimiento, que sólo pasa al acto cuando se da una causa adecuada, al igual que el *appetitus* de la materia respecto a la

forma sólo da lugar a la acción y la pasión en los elementos cuando actúa el movimiento de los cielos.

### IV. 3. La cuestión de la máxima gracia

En la interpretación que la autora ofrece de santo Tomás este punto es especialmente importante. En el tomismo clásico se solía considerar la capacidad para la gracia (que, como hemos visto, se relacionaba con la noción de *appetitus*) como una *potencia obediencial*. De ese modo se indicaba que no era algo necesario que Dios actualizara esa potencia, de modo que podría darse otro posible fin para el hombre, además del fin de la visión.

Entre los argumentos que emplea la autora para excluir la interpretación de la capacidad para la gracia como una *potencia obediencial*, explica que la potencia obediencial no tiene medida, pues depende de la omnipotencia divina, mientras que la capacidad para la gracia tiene una medida determinada. Por ese motivo no considera correcto emplear, según santo Tomás, el término de “potencia obediencial” respecto a la gracia [NG1 165]. En este contexto recuerda la afirmación de santo Tomás de que Cristo tiene la plenitud de la gracia, hablando de su gracia creada, y que tal gracia no es infinita. Citando algunos textos [*Scriptum*, III, d. 13, q. 1, a. 2 q. 2 ad 3; *In Ioannem* cap. 3, lec 6; *De veritate* 29, 3 ad 3], concluye que la gracia de Cristo es presentada como el grado máximo de gracia que una capacidad natural creada puede recibir [NG1 166ss].

Más adelante vuelve a tratar la cuestión, al estudiar la gracia en Cristo. A los textos que hemos señalado antes añade *Comp.* I, 215 y III, 7, 11. De una manera particular remite especialmente al texto del *Compendium* donde se explica que al estar colmada la totalidad de esta capacidad para la gracia, se debe decir que Cristo ha recibido la gracia sin medida, y que en cierto modo es infinita, aunque se trate de algo finito [NG1 335-336].

Sin embargo, la autora no ha tenido en cuenta cómo se debe entender la *capacidad* para la gracia. Es cierto que en los textos referidos santo Tomás explicaba que en el caso de Cristo tal capacidad había sido colmada. Ahora bien: «la medida según la que se da la caridad es la capacidad de la misma alma, que es por la naturaleza y a la vez por la disposición que viene del esfuerzo [per conatum]» [*Scriptum* I, d. 17, q. 1, a. 3] y en el *ad I*: «la fuerza del que recibe no hay que considerarla solo según su naturaleza, sino según la

disposición del esfuerzo que viene a la naturaleza: y así se da también en las formas sustanciales respecto a la materia». Un poco más adelante explica:

Algunos al comparar la capacidad de la sustancia espiritual con la capacidad de la sustancia material dijeron que hay un límite en el aumento de la caridad según la capacidad de la naturaleza, es decir, que sólo se recibe de la caridad hasta que se llena la capacidad primera que venía de la naturaleza y no se puede recibir más. Y ponen el ejemplo del aire, que tiene un término en su sutileza, que no excede. De lo cual se puede hacer más intensa la luz, según que se depure más y más de los vapores mezclados; pero cuando llega a la pureza de su naturaleza, ya no se puede purificar más ni ser iluminada [más] por la misma fuente de luz [*eodem illuminanti*]. Pero no es lo mismo respecto a la capacidad de la sustancia material y el espíritu, como se ha dicho en esta distinción q. 1 a. 3. *Scriptum* I, d. 17, q. 2, a. 4.

Es cierto que santo Tomás, en obras posteriores, explicará que la disposición para la gracia, lo que denomina *conatus* en el comentario a las *Sententiae*, se debe a la misma gracia [I-II, 109, 6]. Sin embargo, la idea de que la capacidad para recibir la caridad aumenta en la medida que aumenta la caridad se reitera en II-II, 24, 7: «De manera semejante por parte del sujeto no puede ponerse término a este aumento, porque siempre, al crecer la caridad, crece la habilidad [*habilitas*] para un aumento ulterior», y ante la objeción del límite de la capacidad natural de la criatura responde bellamente: «la capacidad de la criatura espiritual aumenta por la caridad, porque por ella el corazón se dilata, según lo de 2 Cor 6, 11» [ad 2].

De esta manera, es cierto que la gracia de Cristo es la máxima, según lo que Dios ha ordenado por su providencia, aunque Dios podría hacer algo mayor y mejor [III, 7, 12 ad 2]. Todavía más claramente en III, 10, 4 ad 3, santo Tomás compara la gracia de Cristo con la visión que tiene de Dios, y afirma que «como se dijo antes de la gracia que no puede haber mayor gracia que la de Cristo con respecto a la unión del Verbo, lo mismo hay que decir también respecto a la perfección de la visión divina, aunque considerando absolutamente podría haber un grado más sublime según la infinitud de la potencia divina».

En ese último texto se habla de un *grado* mayor. Es cierto que la esencia de la gracia y la visión, *respecto a su término*, sí son un máximo (como la unión hipostática, o la maternidad divina)<sup>18</sup>, pero eso no impide que en algún aspecto, *respecto a su grado*, se puedan mejorar. Cuando santo Tomás estudia en I, 25, 6, si Dios puede hacer cosas mejores de las que hace, al referirse a esos máximos los introduce con un «ex hoc quod», con lo cual subraya que son máximos en un sentido, pero no en otro.

A nuestro modo de ver, también en este tema de la capacidad para la gracia, como sucedió con el apetito, la autora está dando un significado a los términos en santo Tomás distinto del que entendía el Aquinate.

Obviamente se puede discutir si conviene o no emplear el término de *potencia obediencial* respecto a la capacidad para la gracia. La autora dedica bastantes páginas a mostrar que santo Tomás no lo emplea, aunque retuerce bastante el texto de *de virtutibus* donde santo Tomás compara la capacidad frente a la gracia con la potencia obediencial [*De virtutibus* 1, 10 ad 13].

Ciertamente santo Tomás emplea el término “*potentia oboedientialis*” para los milagros, o para actuaciones divinas en las que no interviene la criatura, como la encarnación; en ese sentido es coherente que no se emplee en lo referido a la gracia, pues en el campo de la gracia se da la colaboración de la criatura. Sin embargo, tiene cierto parecido, pues es algo que puede crecer indefinidamente. Al preguntarse santo Tomás si Dios puede hacer cosas mejores, distingue entre: a) lo que se refiere a la esencia de la cosa, que no puede cambiar sin cambiar la cosa, y b) lo que está fuera de la esencia de la cosa, como en el caso del hombre el ser virtuoso y sabio. Según este último bien, Dios puede hacer cosas mejores [I, 26, 5]. El orden mismo de la creación, supuestas las cosas que existen, no puede ser mejor, pero podría hacer otras cosas, o añadir otras cosas a las que ya existen, y entonces habría un universo mejor [ad 3].

El que no haya un límite para la gracia y la caridad más allá de lo que libremente fije Dios, nos recuerda que estas perfecciones no son algo que caracterice a la naturaleza humana. Por tanto, tampoco se puede hablar de

---

<sup>18</sup> No puede haber un objeto más digno de contemplar que Dios en sí mismo, o no se puede unir una naturaleza humana a algo mayor que la persona del Verbo, o no se puede ser madre de alguien mayor que Dios.

un apetito que se dirija automáticamente hacia ellas. Ciertamente hay en la naturaleza humana una raíz y un fundamento para las mismas, y en ese sentido se podría hablar de *appetitus* como ya dijimos, pero el que de hecho tal cosa lleve a una tendencia en acto, no se dará sin la gracia. Por ello, no es absurdo pensar en que pueda darse un fin distinto de la visión de Dios.

En realidad, se advierte cierta tendencia a ver una necesidad en la actuación de Dios, aunque se quiera denominar *cuasi* necesidad<sup>19</sup>, y eso nos lleva al siguiente apartado, donde presentaremos algunas reflexiones sobre los presupuestos de la autora. Es la contraposición entre la necesidad causal y la necesidad platónica.

#### IV. 4. El problema del trasfondo neoplatónico

No obstante todo lo anterior, es de justicia subrayar lo que, a nuestro modo de ver, es una de las grandes aportaciones de la autora, aunque no la acabe de formular explícitamente. Consideramos que la autora tiene toda la razón cuando explica que para que se pueda mantener su exposición de santo Tomás es preciso hablar de desfase o *décalage* entre el fin y la forma [NG1 807]. En otras palabras, situar el orden del fin más allá de la forma, y a la vez considerar el orden a ese fin inscrito en la criatura. En esto estamos completamente de acuerdo. Sin embargo, le ha faltado precisar que situar el fin más allá de la forma de ese modo equivale, con otras palabras, a situar el bien más allá de la esencia. Tal principio es lo que caracteriza el planteamiento filosófico de lo que se ha denominado como *neoplatonismo*<sup>20</sup>. En santo Tomás, por contra, el ente y el bien son coextensivos: se puede afirmar una prioridad del bien respecto al ente sólo respecto a la causalidad, en el sentido de que el fin es la causa de las causas [I, 5, 2 especialmente ad 2 y ad 3]<sup>21</sup>. En lo causado, en cambio, el ente y el bien son coextensivos, pues el fin es causa extrínseca.

No es extraño que el estudioso jesuita que ha inspirado a la autora y a sus ilustres prologuistas, De Lubac, haya tenido no poco influjo neopla-

<sup>19</sup> En este punto la autora [NG1 246] cita un texto del p. Margelidon.

<sup>20</sup> Cf. J. M. NARBONNE, *La métaphysique de Plotin*, Paris 2001, 27.

<sup>21</sup> Cf. J. A. AERTSEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona 2003, 295-305.

tónico<sup>22</sup>. El mismo Blondel, que a su vez inspiró a De Lubac, tampoco es ajeno a dicho planteamiento, según reconocía algún importante estudioso del neoplatonismo como Trouillard<sup>23</sup>. En el caso de Blondel esa fuente se ve potenciada por su dependencia respecto a Leibniz, claramente mostrada por Cornelio Fabro, lo cual le sitúa en el mismo ámbito platónico<sup>24</sup>.

En esta subsección ofreceremos una idea general sobre las raíces neoplatónicas de este modo de plantear el apetito [§4.4.1]. También examinaremos si realmente la propuesta de la autora de entender el ofrecimiento de la visión en la línea del amor es una alternativa a falsas disyuntivas [§4.4.2]. Por último, diremos alguna palabra sobre el planteamiento trascendental al que parece abocar la autora, acorde con un horizonte neoplatónico [§4.4.3]

#### IV. 4. 1. Raíces neoplatónicas

Desde un punto de vista más sistemático, al tratar la cuestión del apetito de ver a Dios, ya G. Mansini OSB apuntó a las raíces neoplatónicas de explicaciones semejantes a la de la autora. En concreto se refería a las diferencias al hablar del apetito de ver a Dios entre B. Lonergan sj (quien se situaba a grandes rasgos en la línea de De Lubac) y Feingold, quien ofrecía una explicación en la línea del tomismo más clásico. Sostenía Mansini que, en el marco neoplatónico, al proceder las almas de manera necesaria del Uno, también su fin, por necesidad de naturaleza tenía que ser el Uno, y de ese modo no cabría otro fin para la naturaleza humana que la visión<sup>25</sup>. Si la emanación de las criaturas es un proceso necesario, al igual que su vuelta, en ese caso el fin adquiere una forma de causalidad independiente de la eficiente, o incluso se llega a identificar *de facto* con la causa eficiente<sup>26</sup>. Al mismo tiempo, Plotino no tendría inconveniente en aceptar que la emanación de las criaturas en cierto sentido se pudiera considerar libre; el Uno es

<sup>22</sup> Cf. W. HANKEY, *Cent ans de néoplatonisme en France. Une breve histoire philosophique*, Paris-Québec 2004, 168-172.

<sup>23</sup> Cf. J. TROUILLARD, «Procession néoplatonicienne et création judeo-chrétienne» en *Néoplatonisme: mélanges offerts à Jean Trouillard*, Cahiers de Fontenay 19-22 (Fontenay-aux-Roses, 1981), 13-15.

<sup>24</sup> Cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965, 421-483.

<sup>25</sup> Cf. G. MANSINI OSB, «Lonergan on the Natural Desire in the Light of Feingold» en *Nova et vetera* (English edition) 5 [2007] 197-198.

<sup>26</sup> Cf. G. BASTI, *Filosofia della Natura e della Scienza*, Vaticano 2002, 445.

previo al ser y decide él mismo ser libremente, a partir de lo cual el resto de las cosas suceden necesariamente<sup>27</sup>.

Obviamente siempre se podría argumentar que en Plotino esa vuelta a Dios se realizaba por las fuerzas naturales, mientras que, para la autora, con De Lubac, depende de la gracia. Sin embargo, tampoco hay que olvidar que para otros importantes neoplatónicos, como Jámblico o Proclo, esa vuelta depende de una intervención del mundo divino a través de la teúrgia<sup>28</sup>, sin eliminar todo el planteamiento plotiniano del sistema.

Nos permitimos desarrollar en tres puntos esta cercanía al platonismo apuntada por Mansini: la necesidad que impone el fin para Dios, la cuestión de presentar la tendencia al fin como algo inscrito y, finalmente, el modo de explicar el apetito.

#### a) Necesidad por el fin

A nuestro modo de ver, la manera en que la autora interpreta la afirmación de *Humani generis* [DH 3891], a la que nos hemos referido antes, se mueve en esa dirección neoplatónica. Según la autora, el texto de *Humani generis* se debe entender sólo *de potentia Dei absoluta*, pues, teniendo en cuenta la sabiduría y la bondad de Dios, la conciencia creyente no ve cómo Dios podría haber obrado de otra manera, sin ordenar esas criaturas a la visión [NG1 799]<sup>29</sup>. Esta argumentación nos parece que acaba cayendo en el *debitum* que, según santo Tomás, los platónicos atribuían a la causa final:

En cambio otros se equivocaron respecto a lo debido [*debitum*] de la causa final, como Platón y sus seguidores. Estableció que por la bondad de Dios entendida y amada por el mismo Dios, era debido que produjera tal universo, de manera que el óptimo produjera lo óptimo. Ciertamente esto puede ser verdad, si sólo nos fijamos en las cosas que son, pero no si nos fijamos en las cosas que pueden ser. Este universo es el mejor de todos los que son, y el que sea óptimo se debe a la suma bondad de Dios. Sin embargo, la bondad de Dios

<sup>27</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano 2018, 2031-2041. Este planteamiento ya había sido criticado por san Agustín, cf. *De Trinitate*, I, 1, 1 (CCL 50, 27-28).

<sup>28</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano 2018, 2169-2171.

<sup>29</sup> Con todo, algún autor citado en nota parecía excluir completamente la posibilidad de otro fin que no fuera la visión [NG1 794].

no está obligada a este universo de modo que no pudiera haber hecho otro universo mejor, o peor. *De potentia* 3, 16.

En el planteamiento de la autora parece que necesariamente debe darse un determinado nivel de bondad, que la autora entiende como la visión, y que supondría la saciedad plena del apetito. Sin embargo, no estará de más recordar toda la enseñanza de santo Tomás en I, 25, 6 sobre la posibilidad de Dios de hacer cosas mejores, o de que mejore las cosas que ha hecho. La visión de Dios es algo desproporcionado a la naturaleza humana, de ahí que no se vea inconveniente en que Dios no la hubiera concedido, y por tanto que pueda pensarse en que a esta misma naturaleza humana le concediera otro fin que sí resultaría proporcionado. Como ya vimos, el mismo nivel de gracia en santo Tomás, y en contra del planteamiento de la autora, puede crecer indefinidamente y el que llegue a un determinado nivel es algo que depende de la providencia de Dios [§4.3].

#### **b) Tendencia al fin, o fin inscrito**

Igualmente, la comprensión del fin como algo que en cierto modo está inscrito, aplicado al caso de la visión, nos lleva en dirección al neoplatonismo. Esta terminología de un “destino inscrito” aparece explícitamente en De Lubac<sup>30</sup>. Dado que el hombre tiene su fin en aquello mismo en la que tiene su principio, de acuerdo con el adagio muchas veces repetido «finis respondet principio» [I-II, 2, 5 ad 3], según la manera en que se entienda que está en el hombre su principio, se entenderá que está su fin. En un planteamiento neoplatónico, dado que el principio está inscrito, por la manera de entender la participación, es lógico que de algún modo el fin, o la tendencia o proporción a él también lo esté.

Realmente es algo complejo determinar el modo de procesión de las cosas desde el Uno en Plotino<sup>31</sup>. Esa procesión es una forma de participación en la línea de la participación platónica, y nos recuerda a una participación geométrica, donde la esfera, por ejemplo, está en la circunferencia,

<sup>30</sup> Cf. H. DE LUBAC SJ, *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid 1991, 85; también habla de “llamamiento a la unión inscrito en la naturaleza”, aunque todavía no sea la unión, cfr *ibid.* 111.; del mismo modo critica que para Luis de Molina sj la visión no sea el fin inscrito, *ibid.* 496.

<sup>31</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano 2018, 2034-2041.

pues la circunferencia es la proyección de la esfera sobre el plano. Por ello, en Plotino es bastante claro que el fin en un cierto modo ya está dado en las criaturas intelectuales<sup>32</sup>, que, por tanto, en cierto modo, se consideran divinas.

Sin embargo, el planteamiento de la participación en santo Tomás es diferente; el mismo Cornelio Fabro previno frente a lecturas neoplatonizantes de santo Tomás que confundían el ser en general con el *Ipsum Esse subsistens*<sup>33</sup> (en la autora se daba esa ambigüedad entre el bien universal y el bien primero [NG1 481]). Por eso, santo Tomás precisa que las criaturas son buenas por la bondad inherente que tienen comunicada de Dios, no por la bondad de Dios en sí misma [I, 6, 4].

En la cuestión del fin de ver a Dios, la causalidad que da origen a la criatura racional o angélica es distinta de la causalidad que da lugar a lo sobrenatural. Dios es la causa única de ambas, y la acción de Dios es única, pero para distinguirla debemos atender a los resultados de esa acción. Como hay una desproporción entre ambas realidades producidas, carece de sentido que la naturaleza misma tienda a lo sobrenatural. Puede colaborar, cuando se dé la oportuna causa (intervención de la gracia), y alcanzar lo sobrenatural, pero el movimiento hacia lo sobrenatural es desproporcionado a ella. Por ese motivo se puede pensar perfectamente en un fin distinto de la visión y que resultara proporcionado a la criatura humana o angélica que actualmente existe.

Ciertamente, el fin de Dios de elevar a la criatura racional hace que Dios produzca las participaciones sobrenaturales. Una vez producidas se cumple que el fin de la operación (la santificación de la criatura) es la forma de lo producido (la gracia y las otras participaciones sobrenaturales). Tales participaciones sí que se definen por un orden al mismo Dios<sup>34</sup>, mientras que la

<sup>32</sup> Cf. R. ARNOU SJ, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma 1967, 148ss.

<sup>33</sup> Cf. C. FABRO, «Platonism, Neo-Platonism and Thomism: Convergencies and Divergencies» en *The New Scholasticism* 44 (1970) 69-100. En su obra principal sobre la participación y la causalidad había marcado bien las diferencias entre santo Tomás y autores posteriores como Eckhart o el Cusano, mucho más cercanos al neoplatonismo, cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Roma 2010, 539-567. No entramos ahora en el fondo de los planteamientos de Fabro acerca de la participación.

<sup>34</sup> «Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinum bonitatem» [I-II, 110, 2 ad 2]. En el caso de las virtudes infusas, cuando se explica que

naturaleza humana, al ser algo sustancial, no se puede definir por un orden a Dios<sup>35</sup>. Por tanto, no hay ningún motivo para decir que es impensable una criatura racional sin que esté ordenada al fin de la visión.

### c) Manera de plantear el apetito

Consideramos que la noción de un apetito de la visión, que por no quedar saciado más que en la visión, impediría otra felicidad, tiene fuertes resabios plotinianos. Para que el apetito dé lugar a cualquier acción, en santo Tomás, hace falta una determinada causa, pues el principio de que *appetitus naturalis* no puede ser vano se cumple supuesto el oportuno concurso causal. En cambio, en un planteamiento neoplatónico, y debido a toda la necesidad del sistema (aunque esa necesidad dependa de una decisión previa y libre del Uno, como ya dijimos), el apetito actuaría por sí mismo, y tendríamos la naturaleza como esa *vis insita rebus*, rechazada por santo Tomás y aceptada por los platónicos.

#### IV. 4. 2. ¿Vía del amor como alternativa?

La autora explicaba que se debía salir de la disyuntiva entre una naturaleza a la que no se le debe lo sobrenatural (y por tanto le resulta ajeno), o bien una naturaleza a la que se le debería (y entonces le resultaría necesario y debido por parte de Dios) [NG1 790]. Para romper esa falsa disyuntiva se debería recurrir a la vía del amor y del fin.

Sin embargo, el decir que en razón del fin Dios no podría no ofrecer la visión de Dios, es lo mismo que decir que el fin impone un *debitum* en Dios, cosa que ya hemos visto que no es aceptable para santo Tomás.

De nuevo hay que recordar las diferencias entre el esquema plotiniano y tomista. Para Plotino, el Uno decide libremente ser, y la procesión de las criaturas (con su eventual retorno) es un proceso necesario. En ese esquema, aunque la esencia humana no conlleva necesariamente la visión de Dios, sin embargo, sí resulta necesario que Dios ofrezca la visión, dada la

---

su objeto formal es Dios, precisamente se está aludiendo a ese principio de especificarse por Dios mismo.

<sup>35</sup> En no pocos escolásticos tomistas del siglo XVII ese era uno de los argumentos principales para oponerse a la posibilidad de una sustancia sobrenatural, cf. E. VADILLO ROMERO, *La controversia de la sustancia sobrenatural en los teólogos dominicos españoles del siglo XVII, una reflexión fundamental sobre la gracia creada*, Toledo 2001, 193-198.

necesidad de todo el proceso. En cambio, para santo Tomás Dios *es* de manera necesaria (aunque realmente es de un modo que supera la necesidad y la contingencia [*In Peri Hermeneias*, I, lec. 14, n. 22 ]), y lo referente a la creación y el orden de las criaturas a aquello que supera su forma es libre. Dios sólo está obligado en razón de la forma, es decir, supuesto que quiera hacer al hombre, es necesario que le confiera un cuerpo con órganos y un alma racional [*De potentia* 3, 16], pero no que lo ordene al fin de la visión, precisamente porque los dones sobrenaturales superan la condición de la naturaleza [I-II, 111, 1 ad 2].

Dios quiere elevar al hombre a la visión, pero precisamente por eso producirá unas participaciones sobrenaturales, que sean proporcionadas a ese fin, y se seguirá cumpliendo que el fin del agente es la forma de lo producido. Se mantiene la proporción entre el fin y la forma: este es el sentido de las afirmaciones sobre la necesidad de las virtudes infusas para tender hacia Dios.

En otras palabras, al establecer la autora una necesidad de dar la visión (pues no cabe otro posible fin definitivo para el hombre), y no situar esa necesidad en el nivel de la forma, lleva a la autora a ponerla en el nivel del fin. Consiguientemente, el fin debe ir más allá de la forma. Pero para santo Tomás el fin no impone necesidad en Dios, más allá de que debe ser proporcionada la forma al fin. Con lo cual volvemos a la disyuntiva que la autora quería evitar.

Consideramos que toda esta operación de la autora en realidad se advierte con más claridad si se recurre a la lógica modal. A nuestro modo de ver, la autora está pasando de «en la actual providencia la naturaleza humana no puede tener más fin último que la visión» a «la naturaleza humana no puede tener más fin que la visión». De manera más precisa, se pasa de «supuesto que Dios quiera elevar al hombre, es necesario que le ofrezca la gracia» al «supuesto el hombre es necesario que Dios le ofrezca la gracia», aunque se quiera poner la necesidad no por la esencia humana, sino por la bondad de Dios.

Nos parece que hay un paso de la necesidad *in sensu composito, de dicto* o de consecuencia, a la necesidad *in sensu diviso, de re* o de consecuente. Santo Tomás no acepta ese paso [*De veritate* 2, 12 ad 4; *Contra gentiles* I,

67, 10], y de hecho su metafísica es incompatible con el mismo<sup>36</sup>. La lógica más reciente ha desarrollado bastante estas cuestiones y resulta muy claro que no en todos los sistemas modales se puede pasar de una necesidad *de dicto* a una necesidad *de re* ni viceversa, o en términos más rigurosos.

Puede ser interesante recordar que en las discusiones en torno a la lógica modal, la necesidad *de re* conducía a la noción aristotélica de esencia, como advirtió Quine, quien precisamente por no querer aceptar lo que entendía como “esencialismo aristotélico”, rechazó la modalidad<sup>37</sup>. En cambio, en un planteamiento como el de Plotino, al tratarse de un proceso de emanación necesario, supuesta la libre decisión del Uno previa al ser, todo resulta necesario en razón del fin<sup>38</sup>.

Para tranquilidad del eminentísimo prologuista, que valoraba el *carácter femenino* de la obra que estamos examinando [NG1 19], estos estudios sobre la modalidad y las fórmulas de Barcan sobre la relación entre el *de re* y *de dicto*, con los que criticamos a la autora, son igualmente femeninos. Fueron desarrollados por una importante estudiosa de la lógica, Ruth Barcan Marcus<sup>39</sup>.

#### IV. 4. 3. ¿Recurso a la filosofía trascendental?

El prólogo del cardenal Ouellet apuntaba a las diferencias entre los planteamientos trascendentales (como el de Karl Rahner) por una parte, y el planteamiento seguido por De Lubac y la autora, por otra parte (NG1 17). Sin embargo, toda la explicación del fin sobrenatural *inscrito* del francés no deja de tener cierta semejanza a la captación previa o *Vorgriff* del alemán<sup>40</sup>. De hecho, en esa misma línea se entiende que para De Lubac se

<sup>36</sup> No es extraño que en las discusiones sobre la libertad y la gracia los autores jesuitas rechazaran en la práctica esa distinción, pues su metafísica de fondo era muy distinta de la del Aquinate; este punto apareció bastante en las discusiones clásicas sobre libertad y gracia entre jesuitas y dominicos, cf. TH. DE LEMOS OP, *Panoplia gratiae*, Tractatus IV de sensu composito et diviso, I, Leodii 1686, 146-199.

<sup>37</sup> Cf. W. O. QUINE, *From a logical point of view*, New York 1963, 155-156.

<sup>38</sup> Cf. el análisis de S. GALVAN, «Sul finalismo» en T. ARECCHI (ed.), *Determinismo e complessità*, Roma 2000, 223-238, especialmente 225-229.

<sup>39</sup> Cf. G. BASTI - F. PANIZZOLI, *Instituciones de filosofía formal. De la lógica formal a la ontología formal*, Toledo 2020, 366-368.

<sup>40</sup> El mismo de Lubac afirmaba «No parece posible actualmente otra finalidad para mí que la que se halla de hecho inscrita ahora en el fondo de mi naturaleza» y a pie de página «Es esto

deba presentar como una revelación o impresión permanente de Dios que constituye al hombre<sup>41</sup>. La autora se expresa en términos parecidos [NG2 210]. El mismo De Lubac, cuando hace referencia a su tomismo, recuerda el influjo de Maréchal<sup>42</sup>, uno de los autores de referencia de lo que se ha denominado “tomismo trascendental”<sup>43</sup>.

En cualquier caso, según esa perspectiva trascendental, debe darse como condición de posibilidad para cualquier conocimiento intelectual una pre-captación de la totalidad del ser; también esto se puede formular como un dinamismo del entendimiento hacia la visión y hacia lo absoluto. Sin poder entretenernos ahora en las raíces y las consecuencias de este planteamiento, es perfectamente acorde con esa *impresión* del fin en la criatura racional. De hecho, la autora no aceptaba que el objeto del entendimiento fuera el *verum* en general [NG1 700], sino que tiende a ver la esencia divina [NG1 701]. Prácticamente esto es lo mismo que afirmaba Marechal<sup>44</sup>.

Sin embargo, este planteamiento es contrario a santo Tomás. Para el Angélico no hay ninguna captación previa de Dios, ni siquiera como la luz en que comprendemos las cosas [*In Boethium de Trinitate* 1, 1, 3.]. Pensamos que esto se debe al modo en que santo Tomás entiende la participación: las criaturas son buenas por la bondad de Dios *causalmente*, no *formalmente* [I, 6, 4], y lo mismo hay que decir respecto a la capacidad de conocer: es *causada* por Dios, no es el mismo Dios [I, 79, 4].

---

lo que el padre Karl Rahner llama actualmente existencial sobrenatural permanente ordenado a la gracia» H. DE LUBAC SJ, *El misterio de lo sobrenatural*, Barcelona 1991, 72. No entramos ahora en la relación entre el *Vorgriff* y el existencial sobrenatural, pues en realidad el segundo queda subsumido en el primero.

<sup>41</sup> Cf. H. DE LUBAC, *De la connaissance de Dieu*, Paris 1947, 14ss.

<sup>42</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid 2000, 18; 373.

<sup>43</sup> Sería más oportuno denominarlo “jesuitismo trascendental”, pues fue desarrollado por autores jesuitas y *de facto* ha sido empleado para justificar posiciones en el campo de la moral o del diálogo interreligioso características de no pocos autores jesuitas desde la segunda mitad del siglo XX.

<sup>44</sup> «Nous avons répondu que l'affirmation de l'Être absolu, contenue implicitement dans toute connaissance objective, empruntait la forme même du dynamisme naturel, de l'appétit foncier, qui oriente notre activité intellectuelle, par delà toute limite concevable, vers l'assimilation d'une fin objective illimitée. Et nous avons expliqué en détail les caractères de cette immanence dynamique de l'Être divin à notre entendement». J. MARÉCHAL SJ, *Le point de départ de la métaphysique*, V, Bruxelles-Paris 1949, 583

Pretender que debe haber un dinamismo hacia el absoluto para justificar el conocimiento universal está suponiendo, implícitamente, que debe darse una captación de la totalidad como condición de posibilidad para el conocimiento universal. Se estaría pidiendo que el entendimiento se dirigiera en acto al ente en general, aunque fuera de una manera misteriosa y aemática. Santo Tomás, en cambio, explicaba que sólo el entendimiento divino está en acto respecto al ente universal, y en el sentido de que en el entendimiento divino, que es la esencia de Dios, preexiste todo como en su primera causa [I, 79, 2]. Plantear una totalidad absoluta que incluyera todo, a nuestro modo de ver, reduciría el Absoluto a algo así como el conjunto de todos los conjuntos, o la clase de todas las clases, que son nociones antinómicas cuando tratan de justificarse racionalmente<sup>45</sup>.

## V. Conclusión

Sin negar el enorme esfuerzo que indudablemente ha realizado la autora, consideramos que los resultados son confusos al no haber precisado nociones fundamentales como fin, conocimiento, apetito o participación. Lo que desde luego la autora ha dejado claro es que su perspectiva, en la línea de De Lubac, se inscribe en un determinado modo de concebir el fin y la forma.

Dado que la autora presentó a los defensores de la posibilidad de la naturaleza pura como personas que sostienen una teoría que, en palabras de Karl Popper, no sería ni demostrable ni refutable [NG1 792], nos permitimos brindar otra comparación del campo de la filosofía de la ciencia. No estamos seguros de si la autora comparte la filosofía de Popper al hablar de su principio de falsabilidad, pues no da citas concretas. Sin embargo, pensamos que a ella le ha pasado más bien algo parecido a lo que sucedió a Gottlob Frege en su intento de fundamentar la aritmética a partir de la noción de clase, con el necesario recurso a la clase de todas las clases. Es sabido que Russell en una breve carta le hizo ver que esa noción clave de *clase de todas las clases* resultaba antinómica, y que estaba empleando la noción de clase y de dominio sin haber reflexionado bien sobre cómo se

---

<sup>45</sup> Presento con más detalle esta argumentación en E. VADILLO ROMERO, *Antropología teológica I*, Toledo 2023, 407-418, a partir de G. BASTI - L. PERRONE, *Le radici forti del pensiero debole*, Padova 1996, 156-167.

constituía un dominio<sup>46</sup>. Obviamente no estamos diciendo que los libros de la autora estén al nivel de las obras de Gottlob Frege, cuyas aportaciones a la lógica fueron enormes, a pesar de su fracaso a la hora de fundamentar las matemáticas en la lógica. Lo que sí queremos decir es que la autora está empleando diversas nociones de santo Tomás sin haber profundizado en ellas de manera sistemática y especulativa, lo que da lugar a una lectura neoplatónica de nociones fundamentales.

¿Se podría encontrar un paralelo con la antinomia de Russell? A nuestro modo de ver sí existe, y ya lo apuntamos al hablar del apetito natural de ver a Dios [§4.1.2]. Si hay un apetito de conocer cada vez más, y ese apetito explica que el entendimiento sólo pueda descansar en la visión de Dios, sin que haya otro posible fin último, dado que dentro de la visión de Dios hay diversos grados, y no existe un grado último, ese mismo apetito impedirá descansar en el grado que haya alcanzado la persona, pues deseará conocer a Dios todavía más en un grado mayor de la visión<sup>47</sup>. Incluso en el planteamiento de la autora de que no cabe en absoluto un grado de visión o de gracia superior al de Cristo (tesis que no compartimos, ni consideramos propia de santo Tomás), habría que decir que ningún bienaventurado podrá reposar en su bienaventuranza si no tiene el grado de visión de Cristo.

---

<sup>46</sup> Cf. L. LOMBARDO-RADICE, *L'infinito*, Roma 1989, 84-87; C. CELLUCCI, *La filosofia della matematica del Novecento*, Bari 2007, 27-35.

<sup>47</sup> Como apuntaba V. RODRÍGUEZ OP, *El conocimiento analógico de Dios*, Madrid 1995, 192, ese apetito sólo podría descansar en la *comprensión* de Dios, que por lo demás, es imposible para cualquier criatura [I, 12, 7].