

El fin último natural en Luis de Molina, S. I.⁽¹⁾

El tema nos sitúa en la problemática, que la creatura racional presenta al teólogo en su retorno a Dios. La posición límite que ocupa el hombre da especial relieve y trascendencia al estudio de la naturaleza humana.

Dos aspectos presenta su estudio completo, el constitutivo o estático y el dinámico o de consecución del fin. El primero se encamina a dar una idea exacta del acto humano requerido para la actuación moral con la que se ha de conseguir el fin. El segundo debe describir y analizar las posibilidades de la obtención del fin y manera de actualizarlas. Elegimos este aspecto, y en él el problema del fin natural.

Molina enmarca la actuación de la naturaleza humana con cuatro rasgos: la ley natural es difícil, el hombre es débil, el fin es inalcanzable y la felicidad última es imperfecta. Estos trazos, que configuran las posibilidades dinámicas del ser humano en un orden puramente natural, tienen cada uno de por sí singular interés; con todo, deben ser precisados y aquilatados. Entre ellos ocupa un puesto relevante el problema del fin último natural.

La sola conexión de estos dos términos «fin último» y «natural» se presenta como problemática para un teólogo. La naturaleza humana, colocada por su estructura y destino en las fronteras de lo material y espiritual, de lo divino y humano, ofrece una peculiar aporía preci-

¹ El problema de la finalización natural tiene peculiar importancia dentro del tema general de las relaciones entre la naturaleza humana y la gracia, que ha sido objeto de nuestras investigaciones en las obras del P. Luis de Molina, S. I. Debemos advertir que para resolver la aporía que plantea, dentro del sistema moliniano, la 'saciedad' del fin sobrenatural utilizamos el resultado establecido en nuestro trabajo presentado en el Congreso Internacional de Evora (28 octubre-1.º noviembre 1959) con el título: «La especificación del acto humano en el P. Luis de Molina».

samente cuando se trata de determinar su fin. La Revelación enseña que el fin del hombre es de hecho sobrenatural, lo que equivale a decir que tiene cierta independencia respecto a la estructura, que constituye la esencia humana. Pero, bajo otro aspecto, inseparable del primero, por ser fin y fin último, debe estar tan íntimamente trabado con lo más radical e íntimo del ser racional, que se impone encontrar en esta naturaleza elementos de su explicación.

El fin último sobrenatural es ambivalente. Goza de transcendencia e inmanencia esencialmente constitutivas. De aquí la fluctuación que se palpa en la enseñanza de los teólogos.

Este problema especialmente tratado en nuestros días flotaba ya en las enseñanzas de los teólogos escolásticos². Los principales pensadores de entre ellos, a partir de Santo Tomás, que lo plantea y desarrolla magistralmente, se dividen en dos tendencias marcadamente opuestas y que alternativamente logran la hegemonía por espacio de siglos. Escoto es quien introduce un neto predominio de la inmanencia logrando hacer triunfar como «común» la sentencia del apetito innato del fin último sobrenatural. Cayetano, en cambio, será un decisivo contrapeso, que hará inclinar el pensamiento en favor de la transcendencia, que desde entonces hasta nuestros días ocupará ostensiblemente el primer plano de lo especulativo y aun doctrinal.

En el siglo XVI se estudia este problema bajo el punto de vista de la finalidad y finalización, el más acuciente y definitivo para tratarlo. Entre los Maestros de ese siglo de restauración escolástica hemos elegido a Luis de Molina, S. I., por la especial importancia que tiene como iniciador de su Escuela. La recta y exacta interpretación de su concepto de «naturaleza humana» y del «fin» de ésta desempeña un papel decisivo para profundizar en la inteligencia de su *Concordia*. Es evidente que la necesidad y actuación de la gracia presupone como substrato la debilidad y estructura de la naturaleza. Para conocer su doctrina sobre ésta utilizamos —cosa que hasta el presente no se había hecho— sus comentarios inéditos a Aristóteles y a Santo Tomás. De esta manera creemos contribuir de forma objetiva a un mejor conocimiento de su terminología y de su método. La distancia de más de veinte años, que separan sus explicaciones de clase de sus ediciones impresas tanto de la *Concordia* como de su *Comentario a la Primera*

² Cf. ALFARO, J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid, 1952. DE BROGLIE, G., *De la place du Surnaturel dans la philosophie de saint Thomas: Revue Science Religieuse*, 1924, 193-246. MOTTE, P. A., *Désir naturel et béatitude: Bulletin Thomiste*, 1932, 651-675, y, *La possibilité de la vision béatifique*, ibíd., 1935. MALEVEZ, L., *La gratuité del Surnaturel: Nouvelle Revue Théologique*, 1953. RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, t. 1, especialmente «Über des Verhältnis von Natur und Gnade» (pp. 323-347), Einsiedeln, 1954.

parte de la Suma de Santo Tomás³, no disminuye la autoridad de los mismos, dado que a ellos se remite en sus obras impresas, como hemos de ver.

Bajo otro punto de vista nos parece también de interés nuestro esfuerzo. A Molina se le clasifica, por lo general, como autor que concede un máximum de perfecciones y prerrogativas a la naturaleza humana en sí misma considerada. La presentaría, pues, como clausa y autónoma⁴. Para acrisolar tal concepción nada más sugestivo que enfrentarla con la inmanencia del sobrenatural o, mejor aún, con la insatisfacción de todo fin meramente natural. El resultado, como hemos de ver extensamente, contradice palmariamente a esa concepción divulgada, y, lo que tiene especial valor, en vigor de los principios filosófico-teológicos, que le guían.

No se interprete lo que acabamos de decir como una negación rotunda de que Molina concede especiales prerrogativas y un peculiar acabamiento y clausura a la naturaleza racional. Intentamos solamente dirigir la atención hacia las necesarias matizaciones que la inteligencia exacta de estos asertos exigen. Molina se declara enemigo de todo apetito innato hacia el fin sobrenatural y junto a esta postura coloca la afirmación de que sólo la visión de Dios puede saciar «plenamente» las tendencias innatas del ser humano. En la manera de copular estos dos asertos procede lógica y sistemáticamente. Su solución no desdeña ninguno de los datos que constituyen el problema y, lo que es más, los sitúa —a nuestro entender— en una posición tan aceptable que creemos puede ser muy orientadora para los mismos investigadores modernos del tema⁵.

I

Las actividades racionales del hombre piden un «fin último». La palabra «fin» tiene un doble sentido: el de «objetivo», hacia el cual tiende el dinamismo intencional, y el de «límite», que estas apatencias no pueden traspasar. Para el intento de nuestro estudio calificamos de «natural» los dos conceptos incluidos en la palabra «fin».

Esta denominación «fin último *natural*» del ser humano requiere, en primer lugar, la aclaración y justificación de la posibilidad del mismo.

Debemos, pues, preguntarnos: ¿concibe Molina la posibilidad de un fin último meramente natural?

³ Cf. RABENECK, J., *De vita et scriptis Ludovici Molina*: Archivium Historicum S. I., 1950.

⁴ Así, por ejemplo, K. ESCHWEILER, en *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg, 1926.

⁵ Véase más adelante en el texto IV, c), p. 206.

a) No puede causar la menor sorpresa la afirmación rotunda de que Molina admita la posibilidad de tal fin último natural.

De manera implícita se halla tal afirmación entre los presupuestos, que le conducen a su solución típica, respecto a la existencia o no de un apetito innato de ver a Dios. En tal problema sigue la dirección, justificada claramente por Cayetano, que niega la existencia de tal apetito. Y el presupuesto indispensable de cuantos así piensan es el de que las potencias anímicas, consideradas en el orden puramente natural, tienen un fin que les corresponde, que no pueden por sí mismas traspasar y que, por lo mismo, es como ellas, «natural» y «último».

El mismo presupuesto está latente en su convicción de la posibilidad de un estado en el que la naturaleza humana se encontrase «in puris naturalibus». Pues sería absurdo admitir la posibilidad de tal estado y no conceder, al mismo tiempo, que las facultades humanas pueden tener un fin último correspondiente y asequible⁶. Esta conclusión se impone tanto más claramente cuanto mayor preferencia se conceda al principio de finalidad en el desarrollo del pensamiento. Y en Molina es este principio el que de hecho impulsa y enlaza todo su pensamiento y doctrina.

b) Encontramos también en sus escritos la afirmación explícita de tal posibilidad.

En primer lugar en casos particulares. Los ángeles fueron creados felices con felicidad natural en el primer instante⁷; por lo tanto obtuvieron su «fin natural». Los niños que mueren sin bautismo conseguirán su fin «natural» precisamente porque esos seres serán tratados como si se encontrasen «in puris naturalibus»⁸.

De manera explícita habla también de la «existencia» del fin natural sin restringirla a casos concretos, sino universalizándola. Dando un máximo vigor a su frase habla de que el «hombre tiene dos fines últimos», uno natural y otro sobrenatural⁹. Es cosa clara, por el contexto, que ese «tiene» debe interpretarse como «posibilidad» respecto al primero de estos fines.

⁶ Cf. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural*, ob. c., c. 7, p. 189, en donde el autor pone de realce la conexión que debe haber entre la posibilidad de un estado «in puris naturalibus» y su correspondiente fin.

⁷ In 1 p., q. 62, a. 1; p. 654 a C (Ed. Lugduni, 1593. Con las letras «a» o «b» indicamos la columna).

⁸ *Concordia*, q. 23, d. 1; m. 9; p. 527, 26 (Ed. por J. Rabeneck. Oniae-Matriti, 1953).

⁹ STEG.; p. 612, línea 7. (Con esta abreviatura citamos la obra de F. STEGMÜLLER, *Geschichte der Molinismus*, en *Beiträge der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Band 32. Münster in W., 1935).

La posibilidad de obrar moralmente bien respecto al «fin natural», en virtud de las propias fuerzas de la naturaleza, conduce a la misma conclusión: Molina admite la posibilidad de un fin último natural. Ya que la observancia moral de la ley natural es una condición indispensable para concebir la existencia de la naturaleza humana en el estado hipotético de «in puris naturalibus».

c) Contra esta razón se podría objetar que en la segunda edición de la *Concordia* excluye la posibilidad de la observancia de un orden moral con las propias fuerzas, y no sólo en su conjunto y por largo tiempo, sino también en actos singulares.

En el pasaje a que nos referimos indica que no sería «conveniente» un orden meramente natural, y precisamente porque «non expedit», Dios no lo realizó. Tal orden sería, pues, de hecho imposible¹⁰.

Pues bien, también en este texto queda patente su convicción en la posibilidad de un orden meramente natural. Basta atender a la historia y al contexto del lugar citado¹¹.

Puesta la posibilidad veamos cómo la concibe.

II

La expresión «fin último natural» tiene por equivalente la de «felicidad natural». Esta incluye dos conceptos. Por una parte la «perfección» y por otra la «saciedad», que serán los términos guías del desarrollo de su pensamiento.

Entre los escritos, que nos sirven para resolver las diversas cuestiones que plantea nuestro tema, no poseemos ninguna que de manera «directa» y «ex professo» se enfrente con ellas. Su pensamiento, que se puede seguir con seguridad, lo expresa al tratar del único fin realmente existente, el sobrenatural.

Tampoco encontramos un concepto único que pueda ser el hilo conductor de todo el razonamiento. Hasta cierto punto puede servir el de «felicidad». Así se podía ya prever con sólo darse cuenta de que la mayoría de los textos que debemos aducir pertenecen a su Comentario de las primeras cuestiones de la 1-2 ae¹². Su pensamiento enmarcado por la «felicidad», que ocupa el lugar de «fin», se desarrolla bajo los dos aspectos de «perfección-saciedad». El «atractivo» y «la limitación» del fin se apoyan mutuamente y se transmiten el peso de las dificultades.

¹⁰ *Concordia*, d. 19; p. 108, 34, y, p. 117, 33.

¹¹ «Atque haec sola tertii generis [gracia que bastase para vencer las tentaciones en el sentido de no sucumbir a ellas] conferenda fuisset generi humano in statu naturae lapsae, etiamsi per Christum non foret redimendum, utpote ad libere accommodateque ad finem naturale operandum quodammodo illi debita». *Concordia*, d. 19, m. 6; p. 119, 6.

a) Dentro del pensamiento aristotélico tomista en que se mueve es lógico que la «felicidad» ocupe este puesto de «fin»¹³. El Estagirita enseña que la voluntad humana tiende hacia la felicidad con apetito innato. Descubrimos este apetito o tendencia «innata» al percibir que los actos «elícitos» tienden a su objeto, la felicidad «in universale»¹⁴ con necesidad denominada «quoad spacificationem». Y los actos elícitos, que suponen rectitud moral, son los que conducen al hombre a la posesión de la felicidad.

Al indicar, pues, que existe un apetito «innato» respecto a la «felicidad» descubre que este «fin» ejerce su atractivo intencional, que es «el objetivo» por el cual se obra¹⁵.

La «felicidad» atrae por lo que contiene de bien y de perfección. La perfección suprema será también «fin» y «bien» último¹⁶. Precisa su pensamiento mediante una contraposición. Los seres, que carecen de razón y libre arbitrio, tienen que tener sus apetitos determinados a un fin en particular. El hombre, por el contrario, por poseer estas cualidades intelectuales, puede descubrir cuál es su fin último. Para ello le basta averiguar entre todos los bienes a los que se siente incli-

¹² In 1-2.^{ae}, q. 3, a. 1; a. 2; a. 4; a. 8. También q. 4, a. 1; a. 2; a. 5, y, q. 5, a. 1; a. 8 y, q. 10, a. 2; q. 76, a. 2. (Comentario a la 1-2.^{ae} de Santo Tomás. Lisboa. Biblioteca Nacional. Fundo G. Codice, cota: 2804; 550 folios.)

¹³ En la terminología de Escuela se empleaba de manera equivalente uno y otro vocablo. La diferencia que indica es: «licet vocabulo beatitudo et ultimus finis promiscue dicatur de adeptione et de re adepta, attamen beatitudo proprius dicitur de adeptione quam de re adepta; contra vero ultimus finis proprius dicitur de re adepta quam de adeptione». 1-2.^{ae}, q. 2, a. 7 [25^r]. A continuación propone las razones de esta diferencia.

¹⁴ A la cuestión, «Utrum voluntas actu elicito necessario ac naturaliter appetat beatitudinem» responde considerando cuatro casos. El primero es considerar la beatitud «in universale» y en esta vida. «Ut autem ab statu huius vitae incipiamus statuam duas conclusiones de mente Sancti Thomae: Prima est, voluntas in hac vita necessario appetit beatitudinem in communi quoad spacificationem, non vero quoad exercitium, id est si elicuerit actum circa beatitudinem in communi ita eliciet volitionem quod non possit elicere nolitionem; manet tamen libera ut possit eum elicere aut non elicere». In 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [99^r].

¹⁵ «His autem non obstantibus [la sentencia de Escoto contra la conclusión de Sto. Tomás de que todo lo que se quiere, se quiere por el último fin] amplectanda nobis est opinio D. Thomae quae est etiam expressa sententia Augustini pluribus in locis et potissimum in De Trinitate, cap. 6», 1-2.^{ae}, q. 1, a. 6 [20^r].

¹⁶ «Ad primum ergo argumentum dicendum est quod ex eo quod *beatitudo* sit *summa perfectio* solum sequitur quod immediate debeat recipi in nobilissimo subiecto possibili *iuxta suam* naturam; unde cum suapte natura sit operatio cuius est recipi immediate in potentia solum sequitur quod sit in nobilissima potentia quod est verissimum». 1-2.^{ae}, q. 3, a. 2 [29^r]. Concede, por consiguiente, sin oponer el menor reparo, la identificación de «beatitudo» = «summa perfectio».

nado y que puede alcanzar con sus propias fuerzas cuál es el supremo. La identificación del bien supremo con el fin último le permite concluir: que el hombre puede hallar su último fin, «ac proinde invenire possunt suum ultimum finem naturalem»¹⁷.

La consecución del fin se realiza por la operación de la facultad. El fin de toda potencia es la acción. Por lo mismo el fin último de una potencia intelectual será su acción y operación; y no precisamente cualquiera, sino la más perfecta posible. El fin último, no ya de una sola facultad, sino de todo el sujeto, se encontrará necesariamente en la actividad más noble de la facultad más excelente respecto al mejor objeto. Sólo la actuación de la facultad más excelente hará alcanzar la felicidad de todo el ser o, lo que es lo mismo, su último fin. La estructura del ser le descubre su fin último. Establece de este modo una equivalencia importante: el fin último y la mejor operación que puede realizar el ser se corresponden recíprocamente. En la operación más excelente está encerrada la consecución de la «felicidad». Esta resplandece como un «objetivo» que se puede y debe alcanzar.

La posición doctrinal que adopta respecto a la manera de poder determinar el fin último de un ser discrepa, tal vez, de la adoptada por Suárez, que no identifica el fin último con la operación más perfecta¹⁸. A diferencia del Doctor Eximio, Molina no necesita conocer previamente cuál es el fin último de un ser. Puede determinarlo con certeza una vez descubierta cuál es su mejor facultad y su actuación más perfecta.

b) La felicidad o fin último tiene una esencia. Esta se ha de precisar, en virtud de lo que hemos visto, determinando cuál es el objeto más excelente y la facultad que goza de la máxima perfección¹⁹.

¹⁷ «Quo loco animadvertendum est in substantiis intellectu ac libero arbitrio praeditis minus necessariam fuisse determinationem per appetitum ad suos fines in particulari, quam in caeteris rebus. Cum enim iudicio polleant, investigare possunt inter omnia bona, ad quae inclinantur, quaecumque suis viribus comparare valent, quod sit supremum; ac proinde invenire possunt suum ultimum finem naturalem: et cum polleam libero arbitrio, movere se ipsas possunt per facultatem liberi arbitrii ad illius assecutionem, reiiciendo ea quae id possunt impedire, quod tamen aliis rebus ratione et iudicio minime praeditis denegatum est.» In 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 105 a A.

¹⁸ Cf. M. BENZO, *La pura Natura humana en la teología de Suárez*, Madrid, 1955, p. 22. No se pase por alto, con todo, la nota 17 de la misma página.

¹⁹ Después de indicar lo que no se requiere para que sea «fin» como tenemos que ver, pasa a la descripción positiva con estas palabras: «sed satis est quod sit supremum bonum eorum ad quae supremus et nobilissimus appetitus naturalis hominis inclinatur: id autem est cognitio naturalis substantiarum separatum potissimum Dei optimi maximi, quippe cum ea sit suprema et nobilissima operatio naturalis hominis, ad quam et si non primo et adaequate, inclinatur tamen supremus et nobilissimus appetitus hominis, qui est propositio naturalis intellectus ad sciendum, atque intelligendum». 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 103, b B.

No hay dificultad en señalar el objeto de las facultades espirituales del hombre. El ser más excelso que pueden alcanzar es Dios ²⁰. Por lo mismo nuestra felicidad brotará del contacto con este Ser perfectísimo.

En este punto las doctrinas que influyen en Molina están de acuerdo.

Por el contrario, cuando se trata de determinar cuál es la facultad más noble y originadora de la máxima perfección y felicidad, las Escuelas se han dividido. Toma posición completamente decidida y clara en el campo intelectualista ²¹. El entendimiento es la facultad superior ²²; por él se consigue más perfectamente el fin último ²³; su acto precede al de la voluntad ²⁴; es más deseado por la voluntad misma,

²⁰ «Circa secundam partem minoris [de la proposición de Sto. Tomás en este artículo] adverte beatitudinem nostram naturalem consistere in contemplationem substantiarum separatarum quantum ex sensibilibus possumus eas cognoscere et potissimum in contemplationem Dei, ut patet ex Aristotele 1.^o Ethicorum; et ratio est quia ille est supremus actus, quem viribus nostris possumus habere, et ad quem cognitio nostra naturalis se potest extendere.» 1-2.^{ae}, q. 3, a. 6 [43^r]. Cf. etiam ibid., a. 7.

²¹ Basta aducir todo el art. 4 de la q. 3 de su 1-2.^{ae}. En particular léase la quinta prueba basada precisamente en la perfección del acto. Los argumentos van directamente referidos a la «felicidad» sobrenatural pero sin duda tienen idéntico valor hablando de la natural con las correspondientes delimitaciones. «5.^o Probatur eadem opinio quia beatitudo est praestantissimus actus, ergo et praestantissimae potentiae; at vero visio est praestantior amore et intellectus voluntate: ergo, beatitudo potius consistit in visione quam in amore [...] haec eadem ratio accomodari potest ad probandum actus naturales intellectus esse praestantiores actibus naturalibus voluntatis; nam actus intellectus non pendet a voluntate ut patet de prima operatione intellectus, actus autem voluntatis omnes pendet ac causantur ab actibus intellectus: ergo actus intellectus praestantiores sunt.» 1-2.^{ae}, q. 3, a. 4 [35^r].

²² «Probatur eadem opinio [de que la esencia de la felicidad está en la actuación del entendimiento] quia beatitudo est praestantissimus actus, ergo et praestantissima potentia; at visio est praestantior amore et intellectus voluntate: ergo beatitudo potius consistit in visione quam in amore.» 1-2.^{ae}, q. 3, a. 4 [35^r].

²³ Escoto argumenta: «amor est praestantior visione; ergo in amore potius consistit beatitudo». El consecuente lo prueba por los nombres que da el Pseudodionisio a los serafines y querubines. 1-2.^{ae}, q. 3, a. 4 [32^v].

²⁴ Argumenta Escoto: «Secundo intelligere et amare sunt actus ordinati inter se». Responde: no están ordenados como causa final, uno respecto al otro, sino la visión y el amor se ordenan directamente a Dios, «amor amicitiae propter Deum ad solum Deum tanquam ad finem ordinatur. Anselmus autem illo in loco loquitur [36^v] in via ubi amor praecedere debet cognitionem nec quaerendus est propter cognitionem sed cognitio propter amorem». 1-2.^{ae}, q. 3, a. 4 [36^r].

Estas últimas palabras no son contrarias a nuestro aserto; pues se trata no del amor y el conocimiento in «propio ordine» sino de amor sobrenatural, que según Molina es de la misma especie en esta vida y en la otra y por lo mismo supera al conocimiento, que en esta vida se tiene de Dios.

ya que es más excelente²⁵, nos une a Dios y en él consiste finalmente en esencia la felicidad, que contiene como en su causa, el amor, la delectación y el gozo²⁶.

Entre las diversas clases de conocimiento establece cierta gradación. Lo cual le obliga a reservar una como suprema. De ella, como de la más perfecta, se originará la «felicidad» completa. Coloca en la cúspide del conocimiento natural el «contemplativo» y a él atribuye el ser fuente de la felicidad natural²⁷.

Con esto queda indicada la felicidad esencial: la actividad del entendimiento contemplativo que considera a Dios.

c) La felicidad «completa» reclama la participación de la voluntad. Esa participación activa de la voluntad, que se debe *delectar* y *gozar* con el objeto que ha alcanzado el entendimiento, abre nuevas posibilidades para profundizar en el problema del fin último natural²⁸.

²⁵ Argumenta Escoto: «Tertio inter actus quibus in patria coniungimur Deo actus voluntatis qualis est amor est summe volendus: ergo in amore potius quam in visione consistit beatitudo», *ibid.* [32^r]. La respuesta que nos da aquí Molina es, en resumen: la voluntad apetece más lo que es mejor para el sujeto. «Unde quia in patria melius erit supposito videre Deum, quam amare, plus appetet voluntas visionem, licet sit perfectio intellectus, quam amorem, qui est perfectio sibi propria.» 1-2.^{as}, q. 3, a. 4 [36^v].

²⁶ Argumenta Escoto: «Quarto, beatitudo consistit in summa coniunctione et unione beati cum Deo, sed magis coniungitur beatus cum Deo per amorem Dei clare visi quam per visionem: ergo...». Responde: «Ad quartum negatur minor et ad probationem dicendum est amorem esse vim unitivam et transformativam amanti in amatum, quoad conformitatem affectuum; attamen, maiorem unionem esse inter Deum et animam per visionem, unionemque per amorem esse radicaliter in visione a qua emanat amor patriae». 1-2.^{as}, q. 3, a. 4 [36^v]. Y al quinto dice: «propositionem [Augustini] intelligendam in causali sensu ita ut sit sensus: summa merces est id, nimirum, visio; unde resultat ut Deo perfruamur iuxta illud eiusdem Augustini 1.^o de Trinitate, cap. 9: «in visione Patris et Filii et subinde Spiritus Sancti merces tota promittitur». *Ibid.*

²⁷ Siguiendo en su comentario de Aristóteles la doctrina de éste, dice: «Pro intelligentia huius quaestionis sciendum est ex Aristotelis inferiori libro 10 cap. 3 et 8, felicitatem humanam esse duplicem, alteram activam, quae finis est vitae activae, et consistit in operatione secundum virtutem moralem, et maxime secundum prudentiam; alteram vero contemplativam, quae finis est vitae contemplativae et consistit in operatione secundum virtutem intellectivam, maxime secundum sapientiam, cuius est altissimas causas, quae divinae sunt, considerare ut Deum optimum maximum et reliquas substantias separatas». Y poco después: «Sciendum deinde harum felicitatum contemplativam esse feliciorum activam». *Ethic.*, cap. 3, q. única [343^r]. (*Comentario de Aristóteles*. Evora, Biblioteca Pública, Códice 118/1-6, 356 folios).

²⁸ La distinción entre felicidad esencial y completa: in 1-2.^{as}, q. 3, c. 3 [30^v]. Como eco de lo que enseñó en sus primeras lecciones de Coimbra al comentar a Aristóteles, escribe en su Comentario a la primera parte al

El deleite o gozo será el término del movimiento por el que se tiende a la felicidad. Su principio es el amor. Y entre ambos se encuentra el deseo o la fuga²⁹. De esta manera nos indica el aspecto psicológico de la felicidad. Esta requiere ciertas condiciones en el ser humano, sin las cuales no se puede decir feliz, aun cuando se dé en él la actividad de la potencia superior sobre su mejor objeto³⁰.

De estos factores, que forman el mecanismo psicológico de la felicidad, en cuya explicación sigue de cerca a Sto. Tomás, debemos separar dos elementos: el deseo y el gozo. Estos se contraponen entre sí³¹. En su sistema cabe también la metáfora de la «quietación del deseo» como equivalente a «gozo o gozar». Adviértase con todo que no entiende el «gozo» como una cesación de actividad —«ipsamet quies»—, sino como una actividad que corresponde al amor, principio del movimiento, que ha logrado plena posesión y disfrute del objeto a que tiende. La quietud de que se habla como equivalente del gozo no es la «sola» cesación del deseo. El «gozo» es algo positivo en sí,

hablar de los ángeles malos: «Tum etiam [además de que no se les puede llamar «beatos» por faltarles la felicidad moral] quoniam daemones ex contemplatione et cognitione naturali Dei, nullum gaudium nullamque delectationem recipiunt, eo quod crutiatus et poena eos delectari non sinat, Deusque in poenam iustam subtrahat concursus suum generalem, ne ex tali contemplatione *delectatio* aliqua in eis oriatur: quis autem eiusmodi contemplationem efficere quemquam beatum dicere audeat?» 1 p., q. 62, a. 1; p. 654 a E. Cf. in 1 p., art. 1; p. 271 a C, donde se presupone que para la felicidad completa se requiere «gaudium et delectatio», cosa por lo demás que no ha sido discutida.

²⁹ Al tratar del orden de las pasiones escribe comentando a Aristóteles: «Superest pauca dicamus de ordine passionum inter se. Pro cuius rei intelligentia sciendum est inter pasiones concupiscibiles quasdam se habere ut *principium* motus et sunt amor et odium, his enim inclinamur ad aliquid desiderandum vel fugiendum, sicut lapis [351^v] naturaliter inclinatur ad motum dcorum, quasdam vero, se habere ut *motus*, ut desiderium et fuga, quaedam vero ut quies et *terminus motus*, ut tristitia et delectatio. Delectatio enim est velut quies in loco convenienti, tristitia vero ut quies seu detentio in loco disconvenienti; quia ergo prius est principium motus [...], etc.». *Ethic.*, 1, 2.^o, c. [5.^o] [351^r].

³⁰ «Tum quoniam beatitudo naturalis contemplativa moralem beatitudinem (quae in daemonibus non mansit), supponit et praerequitur tanquam conditionem, dispositionem, ornamentum, atque connexum quoddam, *sine quo* cognitio et contemplatio naturalis, esto sublimis sit, beatitudinis nomen non meretur». 1 p., q. 62, a. 1; p. 654, a E.

³¹ «Ex his patet [de cuanto ha dicho sobre el orden de las pasiones] via generationis inter passiones quae sunt respectu boni primam esse amorem, deinde sequi desiderium, postea spem vel desperationem tandem sequi laetitiam; inter eas vero quae sunt respectu mali primam esse odium deinde sequi fugam, tertio timorem, vel audatiam, quarto tristitiam, quinto iram, ultimo sequitur laetitiam si ira proprium effectum consequatur». *Ethic.*, 10, 1. 2, c. [5.^o] [351^v].

una actividad de la potencia amorosa ³². El concepto, pues, de quietud de «quietatio», que connota directamente la desaparición de una actividad, cual es el deseo, no expresa completamente su pensamiento sobre lo que el «gozo» contiene de positivo. De aquí que su concepto de felicidad sea el de una perfección, que resulta de la actividad de la potencia amorosa ³³. A la actividad del gozo tiende la estructura de la potencia. El objeto, la felicidad, que por su perfección despierta intencionalmente ese dinamismo, tiene razón de fin. Se cumple en su concepción el efato de escuela «unumquodque propter suam operationem»; y le da el sentido que ya indicó Cayetano. El fin de un ser no es dar existencia a la operación en abstracto, sino el de constituirse él mismo operante ³⁴ con la posesión de su objeto.

d) Aunque el «gozo» sea actividad en sí mismo, tan actividad como lo es el movimiento del «deseo» y no se oponga a él por ser «quietud», sin embargo existe una radical oposición entre ambos. La existencia del «deseo» impide y disminuye el «gozo». Esta contraposición «gozo-deseo» es máxima cuando se trata de la existencia de un gozo perfecto que corresponde al fin último. En tal caso son incompatibles. El «gozo» perfecto excluye la reacción de anhelo que el deseo supone. Esta incompatibilidad de las actividades «gozo-deseo» conduce a plantearse la cuestión de la existencia en el alma humana de

³² «Ad maiorem autem intelligentiam huius articuli adverte quod cum commune sit [45^v] omni appetitui tam naturali quam sensitivo et intellectivo, causare quietem obtenta re ad quam inclinatur est tamen *proprium* appetitus *sensitivi et intellectivi*, qui cognitionem sequuntur, causare huiusmodi quietem non per *solum* cessationem desiderii; sed per motum *quendam positivum, qui delectatio dicitur*, ex notitia enim finis obtempti et ex eius amore resultat quidam motus in appetitu sensitivo et voluntate qui delectatio dicitur, per quem *quasi requiescit* appetitus in fine obtempto». 1-2.^{ao}, q. 4, a. 1 [45^v].

³³ «Quando ergo D. Thomas in corpore articuli dixit delectationem causari ex eo quod appetitus quiescit in fine obtempto *forte* sumpsit quiescere pro cessatione praecisa a motu desiderii, ita ut sit sensus: delectatio causatur ex eo quod appetitus cessans a motu desiderii habet finem obtemptum, quod verissimum est; quando vero in responsione ad primum dixit requiescere in fine obtempto esse delectari, locutus est de *quiete perfecta, qua fit per motum positivum*». 1-2.^{ao}, q. 4, a. 1 [45^v].

³⁴ «Circa propositionem illam «unumquodque est propter suam operationem» adverte eam optime exponi a Caietano hoc loco quod intelligatur non quasi semper sit necesse unumquodque ordinari ad suam operationem nude sumptam tanquam ad finem, sed quia unumquodque est saltem ut sit operans ita ut finis non sit sola operatio sed ipsum esse operantem. Anima, enim, non est ut sit intelligens in rerum natura cum anima nobilior sit sua intellectione, sed ut sit intelligens; de qua re diximus 2.^o de Anima, cap. 1.^o, a. unico». 1-2.^{ao}, q. 3, a. 2 [27^r].

un «apetito natural» de ver a Dios. Molina toma posición personal y propia en este problema tan tratado en nuestros días ³⁵.

III

Contra la existencia de un «fin natural» se alza «un deseo», que —según la sentencia que entonces se tenía por común ³⁶— traspasa las fronteras de toda actividad natural para aspirar en algún modo a la intuición de la divinidad misma. Este problema largamente discutido a partir de Escoto ³⁷ incluía también en la Escuela la interpretación de la sentencia de Sto. Tomás, que había hablado de él en diversos pasajes de su obra ³⁸.

Molina estudia este «deseo» o «apetito» bajo sus dos aspectos: de tendencia natural (§ 1) y de acto elicito (§ 2) y da además una peculiar interpretación de Sto. Tomás (§ 3). La contestación y solución del problema bajo estos tres aspectos no se pueden separar entre sí. Lo que en uno puede quedar dudoso se completa por lo que dice en el otro. Él mismo, como veremos, remite a los lugares complementarios. Por último, el concepto que tiene de la «potencia obediencial» aclara definitivamente su pensamiento.

§ 1.—Toma posición, en su comentario impreso a la Primera parte, en favor de quienes como Cayetano se oponen a admitir un deseo

³⁵ Los artículos que pueden dar mejor una idea de conjunto y hasta donde ha llegado modernamente la concepción teológica son: en primer lugar la *Bibliografía crítica* del P. A. MOTTE, en el «Bulletin Thomiste», 1932, *Désir naturel et béatitude*, pp. 651-675; y *La possibilité de la vision béatifique*, 1935, en donde da el contenido de muchos autores a partir del año 1928 con apreciación crítica muy juiciosa.

En *NouvRevTh* aparece en 1953 dos artículos sobre la «gratuité del Supernaturel» por Malevez, L., quien juzga las aportaciones posteriores realizadas hasta aquella fecha.

Como publicación inmediata véase el artículo *Transcendencia e inmanencia* del R. P. ALFARO, JUAN (Gregorianum, 1957, 7-50).

³⁶ 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 98, a. F.

³⁷ Al exponer el argumento de Sto. Tomás sobre el deseo natural de la divina esencia dice: «Circa desiderium hoc seu appetitum naturale videndi divinam essentiam cognito de Deo quid sit e suis effectibus est non parva controversia inter thomistas» [...]. (Rechaza la sentencia de Domingo Soto que decía era «apetito natural sine actu elicito» y expone la de Caietano): «Caietanus vero tam hic quam 1 p, interpretat D. Thomam «de desiderio naturali pro actu elicito voluntatis, quia reputat inconveniens dari appetitum naturalem ad finem supernaturalem, quem viribus naturalibus non possumus acquirere, qualis est visio divinae essentiae». 1-2.^{ae}, q. 3, a. 8 [43^v]. Cf. etiam nota 40, y también P. ALFARO, J., *Lo nat y Sobr.*

³⁸ En especial por lo que se refiere al uso que hace Molina en 1-2.^{ae}, q. 3, a. 8 y el 1 p., q. 12, a.1.

«natural» de la visión de Dios, término —como dice— plenamente sobrenatural ³⁹.

Presenta, sin embargo, esta negación de «deseo innato» matizada y caracterizada.

a) Su posición debe encuadrarse dentro de su sistema. En el orden filosófico su principal argumento para excluir un apetito «innato» *primario*, es decir, como objeto formal, se basa en la estructura de las facultades humanas, entendimiento y voluntad. Este apetito «innato» por identificarse con ellas ⁴⁰ debería ser compatible con la razón formal —«sub qua»— única en cada potencia. Pero esto no es posible. Las potencias racionales del hombre tienen por su misma estructura como razón formal que las especifica el «ser o el bien en común» ⁴¹. En cambio, un «apetito innato» de ver a Dios exige como razón formal el ser divino como es en sí. De aquí se deduce que el hombre no tiene con apetito innato *primario* a la visión de Dios ⁴².

Da un paso de capital importancia con la afirmación de que tampoco hay inclinación «secundaria» a la visión de Dios. Toda facultad, así como posee una inclinación primaria hacia su objeto formal, tiene también una inclinación o apetito «secundario» hacia todos y cada uno de los objetos en particular, que se encuentran abarcados por la «razón» general específica; en nuestro caso, hacia todos los objetos incluidos en la razón general de ser o de bien. Esta última es algo ambigua. Molina la ciñe y delimita al indicar que la tendencia secundaria es hacia toda intelección natural, o hacia todo amor «natural» en particular ⁴³. La importancia de esta restricción aparece tan pronto como la aplica al conocimiento y el amor de Dios.

³⁹ 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 102 a F.

⁴⁰ Cf. 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 100 a F, y también: «pro solutione huius argumenti [de que la visión de Dios incluye el gozo de manera absoluta] sciendum est ponentes appetitum naturalem ad beatitudinem in particulari non ponere simpliciter appetitum ad omnes actus, qui includuntur in beatitudine animae perfecta, sed duplicem: alterum ad visionem, qui se tenet ex parte intellectus et est *idem realiter* cum intellectu, et alterum ad amorem et fruitionem qui se tenet ex parte voluntatis et est *idem realiter* cum voluntate». 1-2.^{ae}, q. 3, a. 4 [39^e].

⁴¹ «Confirmo eandem minorem [que no hay inclinación primaria a la beatitud sobrenatural], quoniam intellectus, et voluntas, ut et caeterae potentiae naturales, *secundum suas rationes formales* inclinant ad id, ad quod sunt potentiae, quippe cum omnis potentia naturalis eo ipso, quo est potentia, propensio sit ad suum actum». 1. p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 100, b D.

⁴² La «propensión» del entendimiento y de la voluntad en cuanto apetito innato es sólo «ad intelligendum in commune et ad volendum in commune». 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 103, a C.

⁴³ «Secunda conclusio. Appetitus intellectus et voluntatis neque secundario inclinant ad beatitudinem supernaturalem», 1. c., p. 102, a D.

Caso especial de esa tendencia «secundaria» del entendimiento y de la voluntad es la inclinación de conocer y amar a Dios. Consecuente con lo que ha expuesto concluye: Existe en el hombre esa tendencia innata «secundaria» a conocerle y a amarle, pero de una manera «natural». Este conocimiento y amor de Dios en particular no sólo es «natural», sino que ocupa el primer lugar entre semejantes afecciones *naturales* del alma ⁴⁴. El significado que tiene aquí la palabra «natural» queda precisado por la contraposición a lo sobrenatural. Lo natural es la «conmensurado» con la potencia, y supone en la facultad potencia activa o pasiva. Más allá de éstas, que contienen «inclinación», sólo queda en la estructura de la facultad la potencia obediencial, que ⁴⁵ se distingue de las anteriores por no suponer «inclinación».

Mayor precisión aún nos ofrece su explicación sobre las inclinaciones primarias y secundarias de la voluntad tal como las expone en su Comentario a la cuestión 10.^a a. 1, de su 1-2.^{ac}

En sus explicaciones de clase indicaba ya que como tendencias innatas se dan únicamente tres. La tendencia primaria a lo bueno en general y las secundarias a lo «mío» y a lo «mejor» ⁴⁶. La inclinación a lo mejor, originada por la racionalidad de la voluntad, es la base de la ordenación *natural* ⁴⁷. La inclinación natural secundaria a amar lo «mío» explica la necesidad, que se manifiesta en amar el propio ser, el vivir, «et huiusmodi alia», como dice con Sto. Tomás ⁴⁸. La inclinación a ver o amar a Dios como es en sí queda, según Molina, fuera del apetito innato —primario o secundario— de las potencias superiores ⁴⁹.

b) Presenta su argumentación teológica entrelazada al argumento filosófico. La fuerza de ésta radica por un lado en la «gratuidad» de la gracia y por otro en la «incognoscibilidad» de nuestro destino al orden sobrenatural sin la ayuda de la revelación. De ser «apetito in-

⁴⁴ El apetito del entendimiento y de la voluntad «secundario inclinat ad cognoscendum et diligendum Deum non quidem cognitione et dilectione supernaturali sed naturali», l. c., p. 102, a F.

⁴⁵ 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 101, b C.

⁴⁶ 1-2.^{ac}, q. 10, a. 1 [98^r].

⁴⁷ 2-2.^{ac}, q. 26, a. 3 [437^v]. (*Comentario in 2-2.^{ac}*. Coimbra. Biblioteca da Universidade. Codice: T, 18 (modernamente, n.º 1851), 640 folios). Preparamos su edición crítica.

⁴⁸ 1-2.^{ac}, q. 10, a. 1 [98^v].

⁴⁹ 1 p., q. 12, a. 1, d. 2, p. 102, a E.

nato» el deseo de ver a Dios, tal visión nos sería debida⁵⁰. De darse tal apetito tendríamos nosotros —o podrían tener los ángeles— conocimiento de hecho de nuestro destino sobrenatural. Ambas cosas son inadmisibles⁵¹. No hay, pues, apetito innato de la visión de Dios.

§ 2.—A la misma conclusión se llega analizando el acto «elícito» de deseo respecto a tal visión. Su argumentación bajo este punto de vista tiene la particularidad de haber sido expuesta más de veinte años antes de la edición de su Comentario a la primera parte de la Suma. Se constata, por consiguiente, la continuidad y coherencia de su pensamiento. Cuanto dice su Comentario a la 1-2.^{ae} queda como cosa definitiva. En su obra impresa no tratará del acto «elícito», sino que remite a sus explicaciones de clase. En ellas analizó extensamente el problema que plantea el acto elícito del deseo de la visión de Dios⁵².

Al tratar del apetito «elícito» de lo sobrenatural estudia nuestro problema bajo el punto de vista de la *necesidad*, o sea bajo el aspecto de la atracción necesitante que el objeto ejerce sobre la voluntad. La «necesidad» es indicio seguro de que existe en el substrato, que alimenta ese acto elícito, un apetito «innato» correspondiente⁵³. Tal apetito no es un dato inmediato, pero esto en nada disminuye la absoluta exigencia de tal estructura. El acto «elícito» requiere un conocimiento y éste ha de recaer sobre un objeto. Si el objeto del acto elícito necesario no es sólo la «felicidad» general, sino también la visión de Dios, hacia ésta hay también apetito innato.

Es significativo que califique de felicidad «sobrenatural» al objeto que puede provocar tal necesidad en el acto elícito⁵⁴. Con tal deno-

⁵⁰ Cf. 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 99, b D. Véase también cómo identifica todo lo que es exigido con lo que es natural. «Utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis. Tres sunt conclusionis huius articuli. Prima est: neque gratia unionis neque gratia habitualis fuit Christo naturalis, quasi ex principiis naturae humanae causata, aut illi *ratione naturae humanae debita*. Hanc ut manifestam absque alia probatione asseruit D. Thomas; comparatione namque naturae humanae atque esse hominis quod assumptum est a Verbo divino *propriissimi habet rationem gratiae utpote illi secundum id quod postulabat suapte natura mere gratis a Deo collatum*». 3 p., q. 2, a. 12 [211^v].

⁵¹ 1 p., q. 12, a., d. 2; p. 99, b F.

⁵² 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 98, a F.

⁵³ «Appetitus naturalis dicitur, vel quoad speciem actus dumtaxat, vel etiam quoad exercitium: quando vero liber est, dicitur appetitus non quidem naturalis, sed liber. Ille autem appetitus qui propensio est sine actu elícito semper naturalis dicitur». 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 98 a E.

⁵⁴ «Utrum voluntas actu elícito necessario ac naturaliter appetat beatitudinem». Questio haec de beatitudine *supranaturali* excitatur. Haec autem bifariam spectari potest, ut q. 1, a. 5, explicatum est, *in universale* vel pro tota latitudine boni cum carentia omnis mali et in particulari pro esse in quo id cernitur nimirum pro visione amore et fruitione divinae essentiae». 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [99^v].

minación coloca, sin duda alguna, la «felicidad en general» —que no contiene en sí mezcla de mal alguno— fuera del alcance de las fuerzas activas de la naturaleza humana. Con todo, no se ha de entender que pretenda hablar de un orden propiamente sobrenatural. La separación de órdenes —de suma importancia— queda, sin embargo, hasta cierto punto confusa dentro de una aparente claridad. Propone el problema en un doble plano, en «esta vida» y en la «patria» y respecto a un doble objeto, la «felicidad en general» y en «particular» o «in essendo». Promete, pues, hacer cuatro consideraciones⁵⁵. De hecho sólo hará tres; «en la patria» no considera el atractivo que pueda ejercer la felicidad en general. Se comprende que sea así; carece de sentido tal cuestión.

a) Da mayor claridad a la exposición empezar por el atractivo, que ejerce la felicidad «sobrenatural» en sentido propio, o sea «in essendo». El acto elícito del bienaventurado frente a la visión de Dios es absolutamente necesario, contra lo que afirmaba Escoto⁵⁶. Por lo mismo tenemos, en tal acto, el reflejo de un apetito «natural» previo dirigido a tal objeto.

Esta afirmación rotunda parece estar en rudo contraste con cuanto nos ha dicho en su Comentario impreso⁵⁷ de la no existencia de un apetito natural a lo sobrenatural. Pero no es así. La ulterior consideración deshace —con la deseable claridad— la dificultad y demuestra la coherencia de estas posiciones.

En la «patria» se han cambiado de tal manera las condiciones de las potencias espirituales que no se puede decir sin más que la necesidad, que aflora en el acto elícito, provenga de un apetito «innato» radicado en la estructura escueta de la naturaleza humana..

La solución que da a dos dificultades de Escoto nos suministra los dos elementos necesarios para entender su solución típica. La necesidad provendrá radicalmente de la manera de ser de la voluntad humana; pero para que se produzca es indispensable un cambio en la manera de captar el objeto. El Doctor Sutil intentaba probar que ni en la gloria se daba necesidad de amar a Dios. Esto por varias razones; la que nos interesa la formula con una proposición disyuntiva en la que afirma que tal necesidad no puede provenir ni de la facultad,

⁵⁵ «Voluntas etiam humana seu homo spectari potest secundum statum huius vitae aut futurae. Quaestio ergo de [100^r] utroque statu et de beatitudine utroque modo spectata examinanda est». 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [99^v].

⁵⁶ «Quod attinet ad statum futurae sit tertia conclusio: voluntas videntis divinam essentiam non solum quoad specificationem sed etiam quoad exercitium necessitatur ad volendum et amandum Deum, qui est beatitudo obiectiva [102^v], et, subinde beatitudinem *formalem*, qua Deus possidetur. 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [102^r].

⁵⁷ Cf. nota 49.

ni del objeto —Dios—, ni de los dos a la vez⁵⁸. Molina elige el miembro en que se relacionan ambos extremos, facultad y objeto. La voluntad es libre, pero no respecto a cualquier objeto. Tal relación ha de ser precisada. Hay distintas maneras de ser captado Dios, como felicidad. Para que este objeto ejerza un atractivo «necesitante» debe ser captado de una manera peculiar, es decir, en su misma «razón formal». Ésta sólo se da en la visión. Por lo mismo, la visión no es un mayor «grado» de conocimiento, sino un cambio de «razón formal» de conocer⁵⁹. Únicamente supuesta esta transformación dicho objeto podrá *necesitar* la voluntad. En la patria ya no se conoce a Dios por medio de los conceptos «connotativos», que por tener la razón formal del «bien en general» no pueden dejar sentir todo el atractivo de que el objeto es capaz. Gracias a la acción elevante del *lumen gloriae* se conoce a Dios como es en sí; se le capta bajo su «razón formal» propia. Por lo mismo en la «patria» aparece en el acto elícito la necesidad de un apetito innato radicado en potencia en la estructura misma de la voluntad humana, pero que no puede manifestarse o actuarse si no es cambiando su manera de conocer abstractiva por la intuitiva. Mientras aquella esté en vigor, no hay en las facultades racionales, como hemos visto, ni apetito «primario», ni «secundario» hacia la visión de Dios⁶⁰. De esta manera, pues, se explica que aparezca la «necesidad» sin que en la facultad racional haya apetito alguno innato cuando se la considera en su estructura propiamente natural.

En este sentido limitado se ha de entender la expresión tantas veces repetida por Molina de que sólo la visión de Dios es la que «necesita» y sacia plenamente el apetito de la voluntad, como con mayor detención hemos de considerar al tratar del fin como «límite». Aquí se fundamenta su explicación. Darle otro alcance es interpretarla fuera del sistema moliniano.

b) El atractivo de la felicidad «in essendo», o sea la visión beatífica como objeto sobrenatural, es diferente por completo cuando la facultad no está elevada. Esta afirmación es un anticipo de la conclusión a que llega al considerar el apetito elícito de la visión *en esta vida*. Con todo, se plantea el problema. También «in via» aparece en

⁵⁸ «3.º vel talis necessitas provenit a potentia vel ab obiecto clare viso, vel ab utroque non a potentia quia de se est libera, neque ab obiecto quia obiectum est Deus qui ad nullum actum creatura concurrir necessarrie neque ab utroque quia utrumque est liberum; ergo non datur talis necessitas». 1-2.^{ae}, q. 10, art. 2 [103v].

⁵⁹ «Ad 3.^{um} dicendum est provenire a potentia per comparationem ad obiectum clare visum, licet enim voluntas de se sit libera [103v] non tamen comparatione cuiusque obiecti ut dictum est». 1-2.^{ae}, q. 10, art. 2 [103r].

⁶⁰ Cf. nota 49.

el acto *elícito* cierta necesidad. Lo importante es no sólo constatar su existencia, sino ver de penetrar en la explicación que da de la misma. El punto, pues, que se debe dilucidar con el mayor cuidado es saber a qué causa se atribuye el atractivo que ejerce este objeto.

Abre su estudio sobre la «necesidad» del acto *elícito* respecto a la beatitud con dos «conclusiones», que propone como conformes con la mente de Sto. Tomás⁶¹. La primera se refiere a la felicidad en común⁶²; la segunda, a la felicidad en particular. Y respecto a ésta niega que se dé necesidad ni siquiera respecto a la especificación del acto, cosa que concede al tratarse de la «felicidad en general»⁶³. No debe pasarse por alto dos precisiones que hace. Se trata de la felicidad en particular conocida por medio de la fe y de la carencia de una «absoluta» necesidad de especificación. Establecidas estas advertencias, su comentario se prolonga en una serie de razones y contrarrazones con las que compara ambas felicidades y el influjo que ejercen sobre la voluntad. A través de estas razones se percibe claramente su predilección por admitir una paridad de influjo «necesitante» que se manifestaría en la especificación del acto *elícito*; pero, en definitiva, por motivos de autoridad⁶⁴, se inclina en favor de la sentencia, que disminuye la fuerza atractiva de la felicidad «*in essendo*». Tal objeto, la visión de Dios, no impone en esta vida una necesidad absoluta «*quoad specificationem actus*»⁶⁵. Queda claro, con todo, que concede a la visión beatífica la fuerza de *necesitar* a la voluntad *en cierto grado*. Hay, pues, necesidad aunque no sea omnimoda, sino como se da respecto «a la ciencia y a la salud»⁶⁶.

c) ¿De dónde proviene la fuerza de este influjo intencional «necesitante» en este cierto grado? El hecho de que la visión beatífica sea el «sumo bien» y de que, como tal, coincida con la felicidad «en general» hace posible la hipótesis de que Molina atribuya la fuerza necesitante del concepto «visión divina» a la carencia en el mismo

⁶¹ 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [99^v].

⁶² «Prima est voluntas in hac vita necessario appetit beatitudinem in Comuni quoad specificationem non vero quoad exercitium». 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [99^v].

⁶³ «Secunda conclusio est voluntas in hac vita neque quoad specificationem actus necessitatur ad volendum beatitudinem in particulari cognitam lumine fidei». 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [100^v].

⁶⁴ «Verum ne a sententia D. Thomae, quae communis est discedamus [...]». 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [102^r].

⁶⁵ 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [100^v], nota 63.

⁶⁶ «Adverte tamen hos auctores (los que niegan la necesidad de especificación, Capreolo, Soto) in hac conclusione loqui de omnimoda necessitudine quoad specificationem actus; neque enim negant appetitum naturalem pro actu *elícito* ad beatitudinem in particulari sicut ad scientiam, ad sanitatem». 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [100^v].

de todo otro aspecto que no sea el del bien. Por lo mismo, cuando afirma que tal objeto *necesita* en cierto grado, querría decir únicamente que esta necesidad se da porque tal objeto se ha reducido al concepto de «felicidad en general» y como tal actúa. De poder demostrarse que, en efecto, éste es el pensamiento moliniano se ha logrado justificar el que a la «felicidad in essendo», o sea a la «visión beatífica» como objeto intencional, no le corresponde ninguna apetencia «innata» *propia*, ni primaria, ni secundariamente, aun cuando en el acto elícito, que a este objeto se dirige, aparezca *cierta* necesidad.

Se ha de reconocer que esta hipótesis, y más aún su confirmación, parece a primera vista quedar descartada. La contraposición misma por la que compara ambas felicidades parece ser un indicio seguro de la distinción de ambos «objetos» y de que, por lo mismo, no reduce ni identifica el influjo de la visión al de la felicidad en general. La conclusión a que llega refuerza todavía más esta primera impresión. El atractivo que ejerce la visión de Dios es menor que el ejercido por la felicidad en general.

Debemos añadir que la manera como expone su raciocinio obliga a rechazar *otra* posible solución; la de que aparece esa necesidad porque la potencia se ha elevado al orden sobrenatural, que podría parecer probable, por haber introducido aquí un elemento que la justificaría: la fe. Esta virtud sobrenatural podría establecer una nueva relación trascendente con la visión divina y por lo mismo justificar la aparición de la «necesidad» en el acto elícito por esa elevación. Tal solución se debe eliminar. En este punto rechaza Molina la sentencia de Cayetano. El clásico comentador de Sto. Tomás intenta la solución del problema mediante la consideración de que se trata de facultades elevadas ya al orden sobrenatural. Pero tal modo de ver le parece a Molina inadmisibles⁶⁷. A su entender es cosa clara que Sto. Tomás habla del acto elícito, que corresponde a un apetito «natural»⁶⁸.

d) ¿Qué papel desempeña, pues, la fe del creyente en esa «necesidad» del acto elícito? El de dar la *certeza* de que en este objeto, la visión de Dios, no hay mezcla de mal alguno. Esta certeza, aun sin evidencia —contra Cayetano— es suficiente para provocar la «quasi» necesidad de especificación. La visión de Dios se presenta al creyente como un caso singular, individual; presenta un objeto en el que bajo

⁶⁷ «Tamen expositio [la que hace Cayetano en este lugar] non est ad mentem D. Thomae», 1-2.^{ae}, q. 3, a. 8 [43^v].

⁶⁸ 1-2.^{ae}, q. 3, ad. 8 [44^v].

todos sus aspectos sólo se puede percibir la razón de bien ⁶⁹. Esta razón de bien «común» que, como dirá Suárez, prescinde de lo natural o sobrenatural ⁷⁰, es la que corresponde al apetito innato de la voluntad hacia el bien. Pero precisamente poner tanto empeño en reducir la función de la fe, por lo que nos afecta, a dar esta «certeza» de que en la visión de Dios se excluye todo mal y se contiene todo bien, nos indica con claridad cuál es la causa de «necesidad», que aflora en el acto ilícito puesto «in via». La «razón» es porque de esta manera la «visión de Dios» se ha hecho equivalente a la «felicidad en general». En ambos objetos todo cuanto aparece es bajo la razón de bien. Pero por lo mismo no hay dos objetos bajo el punto de vista específico, que nos descubran distintas tendencias, sino uno solo; ya que la «razón» bajo la cual se capta, y en virtud de la cual aparece la necesidad en el acto ilícito, es una y la misma, la carencia de todo mal.

Sin embargo, la visión de Dios retiene la peculiaridad de ser un objeto «en particular». ¿Aparece este aspecto en la atracción? Sí; pero para debilitarla. En virtud de su individuación puede sobreañadírsele «per accidens» algún aspecto desagradable o áspero, en virtud del cual la voluntad puede rechazarla, aun supuesto que quiera dirigir hacia ella su acto ⁷¹. La felicidad «en general», por el contrario, en virtud de su misma forma, excluye esta limitación aun accidental. En consecuencia con lo dicho, la necesidad, que aparece en el acto ilícito respecto a la visión beatífica, es «menor» que la constatada respecto a la felicidad en general.

Analizado el acto ilícito respecto a la visión de Dios tal como aparece en esta vida, llegamos a la conclusión de que, a pesar de admitir cierta necesidad, su posición es coherente con la negación de un apetito «innato» propio que incline a tal objeto. Esa «necesidad» se explica por la reducción del objeto, visión de Dios, a un objeto meramente natural, ya que es «natural» la razón «de bien sin mezcla de mal alguno» bajo la cual se capta.

⁶⁹ «Ergo si intellectus lumine fidei est certus de beatitudine in particulari [que como acaba de decir «non minus includit omne bonum et excludit omne malum quam beatitudo in communi»], ut de facto est in quovis fidei, beatitudo in particulari non minus movebit et necessitabit voluntatem quam beatitudo in comununi». 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [101^r]. A continuación indica que según Cayetano no hay buena consecuencia en este razonar; pues, la fe da certeza pero no evidencia, que sería indispensable para necesitar al acto. Pero Molina rechaza tal razón de Cayetano.

⁷⁰ *De fine ultimo*, disp. 16, sec. 2, n.º 7.

⁷¹ «Ad primum nostrorum argumentorum [de que la felicidad en particular también necesita] neganda est consequentia; amplectendaque est secunda responsio [no la de Cayetano. Cf. nota 69] ibi data [que se tenía que entender de la felicidad en común «nude sumpta»] quia beatitudo in communi hoc ipso quod proponitur cum aliqua conditione desinit esse beatitudo in communi». 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [102^r].

La felicidad «en general» causa únicamente «necesidad» en cuanto a la especificación. Se da, pues, libertad de ejercicio, aun cuando actualmente el entendimiento humano piense en ese bien sin mezcla de mal. Juzga que, sin haberse experimentado lo que tal bien supone, la presencia de tal objeto no arranca el acto de tendencia hacia él ⁷².

§ 3.—La interpretación que hace Sto. Tomás conduce a la misma conclusión y corrobora lo expuesto, pero con un matiz peculiar que introduce al interpretar el vocablo «veleidad». El Santo ha dado lugar a no pequeña controversia «inter thomistas» —dice— con la afirmación de que conocida la existencia de la causa se produce un «natural» deseo de conocer «quid sit»; y, por lo mismo, conocida la existencia de Dios surge una apetencia «natural» de ver la divina esencia ⁷³.

a) Ante las diversas interpretaciones, su primera afirmación es ésta: Sto. Tomás no habla de un apetito «natural» previo a todo conocimiento —como pretende Soto—, sino del que sigue al acto elícito ⁷⁴. En su razonar sigue al Ferrariense, aunque no del todo, como tiene cuidado de anotar ⁷⁵. La prueba, entre otras que aduce, para confirmar su aserto de que se trata de apetito elícito, es el hecho de que el apetito de ver a Dios es tanto más vehemente cuanto mayor es

⁷² «Potissima autem ratio huius opinionis est tum experientia qua id quivis in se experitur tum etiam quia cognitio beatitudinis in communi sine experientia quantum bonum sit quod illa significatur non tantum movet voluntatem ut necessitet illam ad sui volitionem quoad exercitium». 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [100^v]. Es curioso constatar que aquí habla de la felicidad «en general» como de una cosa real que se puede tener experiencia de ella, sin duda se ha de entender en el sentido limitado de si esto fuese posible, o de la experiencia de su equivalencia, de una felicidad natural en la que como premio se juntasen todos los bienes.

⁷³ 1-2.^{ae}, q. 3, a. 8 [43^r].

⁷⁴ «Dominicus [Soto] in 4 d. 49, q. 2, a. 1, interpretatur locum hunc [1-2.^{ae}, q. 3, a. 8] et alium similen 1 p., q. 12, a. 1.^o de appetitu naturali [43^v] pro inclinatione naturali sine actu elícito ad beatitudinem in particulari sed plane D. Thomas tam hic quam 1 p., loquitur de actu elícito voluntatis; loquitur enim de desiderio seu appetitu vivendi divinam essentiam, *qui resultat cognito de Deo quod sit ex suis effectibus*, appetitus autem pro inclinatione naturali sine actu elícito si detur ad beatitudinem in particulari, quod alio loco disputabimus, semper est etiam antequam de Deo cogitemus». 1-2.^{ae}, q. 3, a. 8 [43^v].

⁷⁵ Después de rechazar la doble interpretación de Cayetano como no coherente con lo enseñado por Sto. Tomás, que no habla de un apetito de ver a Dios como causa de las cosas naturales y de un deseo de ver la divina esencia, supuesta la elevación, dice: «Puto tamen cum Ferrariensi [Francisco Sylvester] loco citato (quamquam nec cum eo prorsus conveniam) dicendum esse D. Thomam loqui de Deo cognito ex effectivus naturalibus et de desiderio videndi divinam essentiam in sex». 1-2.^{ae}, q. 3, a. 8 [44^r].

el conocimiento que se tiene de Él⁷⁶. Establecido que Sto. Tomás fundamenta la tendencia de inquerir tal causa en el acto elícito precisa la naturaleza de la «necesidad» de conocerla con tres advertencias. Las tres conducen a la conclusión de que no hay apetito «innato» que pueda suponer tendencia a *tal* objeto, la visión de Dios. Las dos primeras se complementan entre sí; la tercera, que trata directamente del concepto de insatisfacción, la trataremos luego⁷⁷. Admite que con sola la luz natural de la razón podemos tener *deseo* de ver a Dios, cómo es en sí mismo, en lo que consiste, en realidad de verdad, nuestra bienaventuranza. Pero este *deseo*, producido por las fuerzas naturales, es una «veleidad», un «vellem videre divinam essentiam»⁷⁸.

b) Los teólogos han discutido si este deseo de ver a Dios originado por las solas fuerzas naturales se debía llamar «veleidad» o más bien «voluntad» absoluta. Se impone precisar con breve comparación las razones que aducen algunos de los más relacionados con nuestro autor.

Molina nota que tanto Durando de San Portiano como Pedro de Pelude llaman «veleidad» al acto por el que la voluntad se dirige a la felicidad «en general» con necesidad de especificación⁷⁹. Estos dos autores controponen el «acto eficaz», que se dirige a lo particular y concreto, al acto de «veleidad» por el que la voluntad tiende, o hacia lo general, o hacia lo imposible de alcanzar por las fuerzas que radican en el sujeto⁸⁰. Gregorio de Valencia, por el contrario, censura esa manera de hablar de Durando. Sostiene que se ha de decir que es un acto *absoluto* de voluntad, porque la felicidad «en común» provoca en nosotros «simpliciter» complacencia y agrado⁸¹. Admite, con

⁷⁶ «[...] De desiderio autem sumpto pro actu elícito voluntatis naturale, quoad specificationem actus. Naturale enim est ei qui ex effectibus naturalibus agnoscit Deum esse, esse summum Supernaturaleque bonum atque primam causam, elicere hunc actum: utinam conspicerem tantum bonum fontem et originem mei atque caeterarum rerum, eoque ferventius quo magis Deum cognoscit ex effectibus: unde vis rationis hoc loco D. Thomae est quod cum ex notitia quam habemus de Deo ex effectibus naturalibus consurgat desiderium naturale videndi ipsum in se eo ferventius quo maior est notitia Dei ex effectibus naturalibus fit ut beatitudo perfecta, quae perfecte satiat appetitum nostrum in sola visione Dei essentiae possit consistere et non in cognitione Dei naturali». 1-2.^{ae}, q. 3, a. 8 [44^r]. Cf. nota 74.

⁷⁷ Cf. IV, p. 204 ss. de este artículo.

⁷⁸ 1-2.^{ae}, q. 3, a. 8 [44^v].

⁷⁹ 1-2.^{ae}, q. 10, a. 2 [100^r].

⁸⁰ DURANDO in 4, d. 49, q. 8, p. 421, n.º 18 (*In Sententias. Antuerpiae, 1566*). PALUDANUS in 4, d. 49, q. 7 (*In quatuor Sententiarum. Johannes Petit, Parisii*).

⁸¹ 1-2.^{ae}, disp. 1, q. 5, punct. 1; p. 102 (Ed. Horatius Cardon, Lugduni, 1599).

todo, que ese acto «absoluto» se diferencia de la «intencio finis». No contento con insistir que el acto de la voluntad hacia la felicidad en «general» es un acto *absoluto*, aplica la misma denominación al acto por el que se tiende a la felicidad en particular, o sea a la visión de Dios ⁸². Suárez, por su parte, admitirá que se puede tener respecto a la felicidad sobrenatural un acto imperfecto de «simple complacencia» que se suele llamar acto condicionado, ya que el objeto incluye una condición de manera virtual ⁸³. Rechaza que sea un apetito elícito absoluto. Molina, como acabamos de indicar, califica el acto elícito respecto a la felicidad sobrenatural como «veleidad».

c) Esta discrepancia no se reduce —a nuestro entender— a una cuestión de puro nombre, como se verá. Con todo, estos autores convienen entre sí más de lo que indica la diferente terminología. Admiten todos que la voluntad ante la felicidad «en general», si actúa, debe poner un acto de tendencia y complacencia en el bien. Además admiten también cierta reducción y equivalencia —valga la expresión— entre ambas felicidades. La discrepancia aparece en un plano más hondo, cuando se precisa —a veces implícitamente— cómo se concibe tal reducción. Entonces aflora el verdadero motivo de la discrepancia; unos suponen una misma «razón» por la que se tiende a ambos objetos y los otros, en cambio, la consideran diversa.

De concederse con Valencia que es única, de hecho, la razón por la cual se tiende a «nuestra» felicidad en común y a la felicidad en particular, la visión de Dios, se debe necesariamente hablar de un acto elícito de alguna manera absoluto, que no puede ser diverso específicamente ⁸⁴. Si por el contrario se admite que en el objeto presentado bajo la razón general de felicidad se dan distintas «razones», que pueden condicionar la tendencia de la voluntad, se llega con perfecta consecuencia lógica a la afirmación de que el acto elícito que a tal objeto se dirige supone —como dice Suárez— una condición implícita, y por lo mismo uno es «absoluto» y el otro «veleidad».

⁸² 1-2.^o, disp. 1, q. 5, p. 1; pp. 98 y 99.

⁸³ De fine ultimo, disp. 16, sec. 2; n.º 7, p. 152. (Ed. Vives, t. 4.^o).

⁸⁴ Después de indicar que se puede considerar la felicidad bajo dos aspectos: uno la razón abstracta y otro de la propia de la visión, prosigue: «Nam ut supra diximus (q. 1) eandem rem esse illam (puta eundem Deum) quae obiective terminat conceptum communem ultimi finis seu beatitudinis obiectivae, et conceptum particularem illius rei, de qua ratio communis ultimi finis verificatur: ita nunc intelligendum est, eandem rem esse illam quae obiective terminat rationem communem et abstracte conceptam beatitudinis formalis, de qua nunc agimus, et quae obiective terminat rationem particularem *verae beatitudinis* formalis: utrumque enim conceptum terminat eadem visio et fruitio summi boni, quod est Deus». 1-2.^o, d. 1, q. 5, p. 1; p. 98.

d) Molina adopta esta segunda manera de ver el problema y coloca esa distinta «razón» de apetecer el objeto en la felicidad en particular. Por lo mismo la visión de Dios ejercerá sobre la voluntad un atractivo condicionado. No ciertamente por la naturaleza del objeto en sí misma considerada, sino en cuanto se la relaciona con las facultades racionales humanas.

Al analizar este punto desdobra la actividad de estas facultades en dos tiempos. En el primero concede que el entendimiento humano pueda concebir como «posible» *de potentia absoluta* tal visión; pero —dejando a sus fuerzas innatas— no puede conocer que Dios haya de hecho establecido tal fin para sus facultades y, por lo mismo, que sea de hecho «nuestra» felicidad⁸⁵ y equivalentemente «nuestra» perfección. En el segundo tiempo considera la actuación de la voluntad. Este conocer tan imperfecto no impide que la voluntad tienda con deseo hacia ese fin, pero este deseo se encamina al término tal como éste *podría* ser. Está, pues, condicionado; y por lo mismo será, en su terminología, una «veleidad»⁸⁶. En esta vida no puede tender la voluntad dejada a sus fuerzas naturales hacia la visión de Dios bajo la «razón propia de la visión divina», sino únicamente en cuanto es «bien sin mezcla de mal». La tendencia al bien explica también el deseo a la visión⁸⁷. Pero sin la elevación de las potencias no aparece este fin como tal bien de manera absoluta, sino posible y condicionada a la divina voluntad. La tendencia del deseo debe ser, por lo mismo, «*vellem videre divinam essentiam*»⁸⁸.

La posición moliniana es intermedia entre la adoptada por Valencia —quien se encamina clara y lógicamente tras las huellas de

⁸⁵ «Circa haec tamen adverte nonnulla. Primum est quod licet cum solo lumine naturali possimus habere desiderium videndi divinam essentiam in se, in quo re vera consistit nostra beatitudo; nihilominus [44^v] cum solo lumine naturali non possumus scire in eo possitam esse nostram beatitudinem; quia non possumus scire an visio Divinae essentiae sit nobis possibilis: unum lumine naturali possumus scire: viribus naturae esse nobis impossibilem; et licet eodem lumine possimus scire esse nobis possibilem per divinam potentiam, quia tamen non possumus scire utrum Deus vellet illud efficere non possumus scire in eo esse possitam beatitudinem nostram». 1-2.^a, q. 3, a. 8 [44^{v-v}].

⁸⁶ Así dice a propósito del acto elicito de deseo de mayor grado de gloria en un bienaventurado: «Sciendum est *velle conditionatum* ut non est *velle simpliciter* ita neque esse simpliciter appetitum aut desiderium voluntatis unde dari in aliquo *velleitatem seu velle conditionatum sine re* quam sub conditione velle, non est dari appetitum insatiatum». 1-2.^a, q. 5, a. 1 [55^v].

⁸⁷ «Secundum est [prosigue lo transcrito en la nota 85] ad excitandum huiusmodi desiderium videndi divinam essentiam satis esse appetitum illum, quem habemus ex parte intellectus ad scientiam de quo liquitur Aristoteles 1.^o *Metaphysicorum*». 1-2.^a, q. 3, a. 8 [44^v].

⁸⁸ Cf. nota 78.

Escoto— y la de Durando y de la de Pedro de Palude. Su acto elícito hacia la felicidad en general no se denominará «veleidad», pero sí el que corresponde a la visión divina. A su manera de pensar se aproxima grandemente la exposición de Suárez.

Consecuentes con todo lo dicho, tenemos que concluir que al denominar «veleidad» el acto elícito, con que se puede tender a la visión de Dios, excluye hacia la misma todo «apetito natural» que suponga *inclinación* o *tendencia* hacia este término en cuanto tal. Se *tiende* hacia él condicionadamente, y porque, en virtud de esta condición, se convierte la visión en objeto, que no contiene aspecto alguno de mal y por lo tanto manifiesta la necesidad de la tendencia «innata» al bien en general ⁸⁹.

Por lo mismo esta «veleidad» no impide la consecución de una «felicidad» definitiva, ni en consecuencia la saciación de los deseos en cuanto son naturales, aun en la hipótesis de que sólo se goce de una contemplación de Dios meramente natural.

§ 4.—Además de considerar el atractivo, que puede ejercer el orden sobrenatural, tiene presente otros deseos, que brotarían espontáneamente aun conseguido el fin en un orden natural y que son indicadores de no haberse alcanzado el último fin.

a) En primer lugar tiene presente el deseo de una mayor felicidad. Admite la posibilidad de que se despierte tal deseo, pero cree que no impedirá la verdadera felicidad, que si bien limitada se puede gozar en una finalización natural ⁹⁰. Los hábitos morales producirían un clima de satisfacción con lo que se posee y de sumisión alegre a la voluntad divina que tales deseos no pasarían de ser meras «veleidades», que como tales no causan insatisfacción ⁹¹.

⁸⁹ El aspecto de «sociedad», que estudiamos poco después, completa y confirma esta misma posición.

⁹⁰ Se pregunta si se puede señalar un mayor bien que el que Aristóteles propone y responde: «Assignari potest maius bonum expetendum; dicendum est cum D. Thoma appetitum seu desiderium felicitatis non manere inquietum, licet careat bono aliquo possibili, non omnino necessario ad vitam transigendam; et ratio est, quia *habitus virtutum habent mentem peccatam ad recte iudicandum, et appetitum subiectum rationi*». *Ethic.*, l. 1.^o, cap. 3 [341^v].

⁹¹ Respecto al acto elícito con que un bienaventurado pueda desear mayor grado de gloria solo da una solución «extrínseca». De ella dice lo que transcribimos aquí que se puede aplicar a la beatitudo natural. Expresamente nota: «beatitudo *in quocumque gradu* causat non solum rectitudinem voluntatis ut art. 4 superioris quaestionis visum est sed etiam summam conformitatem ad ordinationem divinam eo quod ut beati plus diligunt Deum quam seipsos ita plus affectam impletionem divinae voluntatis quam suae propriae fit ut vi beatitudinis non possint habere nisi velle conditionatum circa bona quibus carent, si scilicet per divinam ordinationem concurrentibus suis meritis aliter non esset dispositum, ac proinde non possint habere appetitum et desiderium absolutum quod maneat insatiatum». 1-2.^o, q. 5, a. 1 [56^r].

b) Idéntica solución con recurso a la «veleidad» propone para resolver la dificultad que presenta el apetito «natural» que tiene el alma de unirse al cuerpo ⁹². Reconoce la fuerza de tal «apetito», de suerte que parece admitir la «resurrección» aun en un orden meramente natural ⁹³. Sin embargo, advierte que la resurrección no se necesita como complemento indispensable para la felicidad humana, y menos tratándose de un estado de «limitada» felicidad, como debemos considerar.

c) Por semejanza con el papel que hace desempeñar al cuerpo cuando trata de la felicidad sobrenatural podemos deducir que este complemento no es absolutamente indispensable, sino únicamente conveniente como que daría una mayor felicidad «extensiva» ⁹⁴. La felicidad natural en su esencia, como hemos visto, proviene de la contemplación de Dios y tiene por lo tanto como sujeto inmediato el entendimiento; la unión del alma con el cuerpo no aumentaría en intensidad la felicidad esencial en este orden humano ⁹⁵. Tampoco se

⁹² «Neque appetitus hic [del alma a unirse con el cuerpo] parit desiderium absolutum in voluntate propter summam conformitatem quam cum voluntate et dispositione divina habent, sed solum velleitatem», 1 p., a. 12, a. 6, d. 4; p. 127, a E.

⁹³ «Unde consequens est, animum nostrum suapte natura esse propter suam beatitudinem, vel huius vitae, vel etiam futurae, si quae ei naturaliter esset proposita, et multo magis propter supernaturalem si gratia supernaturalis etiam beatitudinis conditus sit. Cum vero corpore indigeat, si non ut sit, certe ut melius accomodatiusque ad suam naturam operetur, ut supra explicatum est, corpori fuit unitus in ministerium suarum operationum. Quare corpus est gratia animi, et non e contrari, animusque perinde finis est corporis. Quoniam vero ex animo et corpore sit unum per se, genitus ex utroque fuit homo, qui tanquam suppositum, propter easdem operationes proprias animi, atque adeo propter beatitudinem activam et contemplativam conditus est». 1 p., q. 2, a. 3; p. 46, a F.

⁹⁴ «Adverte duobus modis posse intelligi beatitudinem animae augeri et perfici reasumpto corpore: altero, extensive [...] et hoc modo intelligit D. Thomas hoc loco corpus requiri ad perfectionem beatitudinis humanae quoad melius esse» [...] sicut anima in corpore habet *perfectius esse extensive* quia habet non solum potentias non organicas sed etiam organicas ita habet perfectiorem operationem extensive, in qua consistit eius felicitas». 1-2.^{ae}, q. 4, a. 5 [52^v]. «Altero vero modo potest intelligi augeri intensive idque duplici ex capite: altero modo quia in resurrectione corporis augebitur lumen gloriae [...]. Haec tamen opinio falsa est» in 1-2.^{ae}, q. 4, a. 5 [53^r].

⁹⁵ «Altero vero ex capite potest intelligi augeri intensive, quia cum tunc anima habet perfectius esse propter coniunctionem ad corpus melius concurret cum lumine gloriae adhaerendum visionem beatificam et subinde melius videbit Deum et hoc modo D. Thomas in 4, d. 49, q. 1, a. 4 credidit beatitudinem animae post resurrectionem fore maiorem intensive id tamen hoc loco retractavit ut patet ex solutione trium piorum argumentorum et probatur optime a Durando ibidem q. 7, et Palludano, q. 6 esse falsum». 1-2.^{ae}, q. 4, a. 5 [53^r].

exige de manera absoluta por razón del «gozo», que complementa la felicidad esencial; pero éste la reclama como sumamente conveniente. Así lo inclina a creer la descripción que hace de la felicidad natural al tratar de los niños que mueren sin bautismo⁹⁶. Traza de ella rasgos generales y bastantes borrosos que fueron suficientes, sin embargo, para parecer exagerados a la Censura de Roma⁹⁷. Con ellos nos describe lo que podría ser el «fin último» en esa utopía de la felicidad natural. Sobrepasaría en felicidad a la que han tenido los más afortunados de este mundo. No se padecería defecto alguno de cuerpo ni de espíritu; se estaría inmunizado contra toda molestia. Las potencias superiores gozarían de una plácida y deleitosa contemplación natural de Dios. Todo este cúmulo de bienandanzas no lo alcanzan por virtud propia la naturaleza humana. Se requiere otra causa que califica de «sobrenatural». Ese ser «librados sobrenaturalmente» de todas las miserias⁹⁸ no indica en manera alguna que se hayan traspasado las fronteras de lo natural. Son dones únicamente «preternaturales», no exigidos por la naturaleza humana. Se les puede considerar como premio que el Creador podría tener preparado para quienes hubiesen merecido tal felicidad. Hasta cierto punto la misma complexión humana reclama la concesión de tales dones en un estado de «término». Sin ellos puede quedar impedido el efecto natural de la contemplación de Dios, el gozo; y sin éste no se puede llamar feliz a ningún ser.

Por lo que hasta aquí hemos considerado vemos que describe un orden que podemos llamar cerrado dentro del ámbito de lo natural. El fin último natural puede ejercer su influjo, la naturaleza humana no capta el atractivo ulterior de lo sobrenatural, y en el estado de término natural el deseo a la unión con el cuerpo o a una mayor felicidad serían ineficaces. De suerte que parece que la «felicidad», que hemos considerado como aspiración y objetivo, sea también fin en el sentido de límite más allá del cual no se extienden las posibilidades de la naturaleza. Pero a pesar de las apariencias admite la imperfección de este «fin último» y en consecuencia abre la posibilidad de un fin sobrenatural y definitivo, que ensambla perfectamente con esa naturaleza racional, que puede ser finalizada en su mismo orden.

⁹⁶ «Etenim in praedestinatione et reprobatione parvulorum solum agebatur de gratuitis donis consequendis aut amittendis; parvuli namque reprobati in reliquis perinde se habebunt, ac si solis naturalibus fuissent constituti. Immo post diem iudicii cum ipsorum animae suis fuerint corporibus restitutae, ab omnibus molestiis et aerumnis quibus in hac mortali vita subiaceamus supernaturaliter liberabuntur melioremque in naturalibus vitam vitio omni mentis et corporis immunem in perpetuas aeternitates ducent, quam ullus unquam mortalium duxerit». *Concordia*, q. 23, art. 4, 5, disp. 1, m. 9; p. 527, 26.

⁹⁷ Censura del primer censor. Cf. *Concordia*, p. 707, 28.

⁹⁸ *Concordia*, p. 527, 30. Cf. nota 96.

IV

La estructura misma de los actos de conocimiento y querer humano le fuerza a reconocer que en el orden natural no se puede trazar un límite que circunscriba la potencias saciando perfectamente sus *posibilidades*⁹⁹.

Si al concepto de «felicidad» asociábamos el de perfección y bajo él desglosábamos la idea de fin como objetivo, ahora, para presentar su pensamiento sobre el contenido de «fin» como «término», emplearemos el concepto de «saciedad». Pero este concepto nos abre el círculo que parecía haber cerrado en el orden natural, y por lo mismo no extraña hallar la afirmación explícita de que en ese orden no quedan «saciadas» las potencias humanas¹⁰⁰. De aquí que esté obligado a responder al problema de cómo es posible, por una parte, hablar de un «fin último» que no sacie, o, lo que es lo mismo, de unas facultades que no pueden obtener «los fines de que son capaces» (§ 1), y, por otra, de un fin que sacia y sacia plenamente a esa naturaleza, sin ser por eso «su» último fin (§ 2).

⁹⁹ «Cum appetitus nostri intellectus sit veri in commune quod sub se continet totam latitudinem veri et appetitus voluntatis sit boni in communi quod sub se continet totam latitudinem boni, non poterit esse perfecte satiatus nisi vel possessione totius latitudinis veri vel boni, quidem impossibile». 1-2.^{ae}, q. 5, a. 1 [55*].

¹⁰⁰ «Septima conclusio. Appetitus naturalis intellectus et voluntatis cognitione et amore naturali satiari nequit: satiatur vero perfecte et plene visione divinae essentiae, amoreque Dei clare visi. Utraque pars conclusionis colligitur aperte ex illo Ps. 16 [4]. «Satiabor cum apparuerit gloria tua, quasi dicat, nulla huius vitae, neque cognitione neque fruitione aut amore expleri potest appetitus mihi inditus; satiabor vero cum apparuerit gloria tua». 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 102, b F.

La limitación que parece introducir con la frase «nulla huius vitae», es sólo aparente. Queda generalizada en virtud de la razón que aduce a continuación, que daba ya en su 1-2.^{ae} con estos términos: [quiere probar que Sto. Tomás habla del bien universal in predicando] «cum ultimus finis debeat satiari appetitus hominis, qui est voluntas et sit voluntas boni universalis in praedicando, id est, se extendat ad totam latitudinem boni contentam sub bono in communi, a nullo bono in particulari poterit satiari, sed tantum a bono universalis in essendo quod eminenter continet totam latitudinem boni». 1-2.^{ae}, q. 2, a. 7 [24*]. Para que estas frases, así sacadas de su contexto, no parezcan contradecir sus afirmaciones de que no hay apetito innato ni primario ni secundario a lo sobrenatural, téngase presente la explicación que da en su Comentario a la 1 p., en el mismo lugar de donde hemos sacado la cita (p. 102, b E: «Sexta conclusio»; y p. 103, a C). Lo sobrenatural sacia porque «eminenter» contiene en una forma la virtud que se encuentra distribuida en todas las formas naturales de las que la potencia es capaz. El apetito no va dirigido a esa forma «eminenter» sino a todas y a cada una de las inferiores. Lo que pretendemos en este punto queda patente. Es imposible que las formas naturales sacien plenamente. Se da por evidente que no se pueden poseer todas «formalmente» a la vez.

§ 1.—Supuesta la equivalencia, ya indicada, de felicidad = saciedad, la afirmación anterior de fin, que no «sacia», se puede traducir, con toda exactitud, a esta otra: felicidad «incompleta» o «imperfecta».

Molina admite y explícitamente confiesa esta consecuencia ¹⁰¹. La perfecta felicidad queda reservada para el fin sobrenatural, que será plenamente saciativo ¹⁰². Pero esta concesión le obliga a justificar una proposición que ha de colocar como base de todo el edificio doctrinal de su sistema en este tema, y es que el concepto de fin, y aun el de fin último, no exige necesariamente una «saciedad» perfecta. El fin «último» no reclama tal cosa ni aun considerado como límite.

a) Con detención prueba este punto básico. Ve la fuerza que la concepción de un fin último plenamente «saciativo» da al argumento, con que Escoto prueba el deseo natural de lo sobrenatural, y se entretiene en aducir ejemplos plenamente contundentes para él. De esta forma probará que 'de hecho' se dan «fines últimos», que no incluyen el saciar plenamente las apetibilidades de las causas a las que corresponden. La materia prima, las potencias sensitivas, los animales, tienen por fin último determinadas «formas» y, con todo, no se puede señalar una que llene toda la capacidad receptiva, que tienen tales potencias de nuevas y sucesivas formas ¹⁰³.

¹⁰¹ «Adverte tamen cum inquit hoc loco Aristoteles felicitatem esse bonum perfectum et sufficiens intelligendum esse non simpliciter». *Ethic.*, lib. 1.º, cap. 3 [341v].

¹⁰² Sigue la nota anterior: «sic enim solus Deus est bonum perfectum et sufficiens in cuius clara visione consistit beatitudo, quae plene et perfecte satiat appetitum nostrum; sed secundum quid dumtaxat, et in genere bonorum, quae acquiri potest nostris actionibus, quae licet aliqua ex parte satiant nostrum appetitum, semper tamen relinquunt illum inquietum iuxta illud Augustini fecisti nos Domine ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. Et illud Ps. [16, 4] Satiabor cum apparuerit gloria tua». *Ethic.*, lib. 1.º, cap. 3 [341v]. Repitamos aquí que el alcance de este texto no se limita a esta «vida».

¹⁰³ «Ad secundum [que todo fin último natural quita el apetito] neganda es maior [: finis est quo obtento res quiescit]. Primo quia, non omnis finis naturalis id habet: materia namque ordinatur naturaliter ad formam tamquam ad finem, et tamen nulla earum obtenta quiescit ipsius appetitus, eo quod nulla eam satiet secundum totam latitudinem sui appetitus; visus etiam ordinatur ad videndum tamquam ad finem, et tamen nulla visione obtenta quiescit appetitus videndi, sed ulterius desideramus aliud videre, eo quod nulla impleat totam latitudinem appetitus videndi: bruta etiam animalia habent aliquem finem naturalem, et tamen nulla res est, quae integre expleat eorum appetitum. Ad rationem ergo ultimi finis naturalis hominis, neque requiritur, quod in homine detur appetitus, qui primo ad eum finem inclinet, neque quod finis ille comparatus compleat integre appetitum». 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 103, b B.

b) Además de este argumento de experiencia emplea también el de autoridad. Acude al texto de Sto. Tomás, que se le podría oponer, y presenta una aguda e interesante distinción entre «frustra» e «innane». Nota la manera de argumentar del Santo y asegura que en este tema no emplea «unquam» una palabra por otra. Un apetito o tendencia natural no puede ser «frustra», pues equivaldría a no tener finalidad, que de rechazo supondría falta de inteligencia en el Hacedor, cosa a todas luces imposible. Pero puede, por el contrario, ser «innane», es decir, que no quede satisfecho en un *determinado* objeto al que *también* dice apetencia, aunque quede satisfecho por *otro*, que se encuentra dentro del área que abarca dicha facultad y que justifica la existencia de la misma ¹⁰⁴.

c) Por último añade el argumento de la imposibilidad ¹⁰⁵. Ninguna forma u objeto de las facultades puede contener en sí la indefinida multitud, que puede abarcar su objeto formal, el bien o la verdad universales ¹⁰⁶ si se trata del entendimiento y voluntad racional. Sólo Dios es esa forma, que contiene «eminenter» todas las demás, y sólo Él puede, por lo mismo, sustituirlas.

Esta saciedad perfecta se realiza respecto al apetito natural innato de una manera intrínseca; respecto al apetito elícito de manera extrínseca ¹⁰⁷, pero que excluye perfectamente todo deseo y toda insatisfacción.

¹⁰⁴ «Tertium, est, longe diversum esse argumentari ita: si beati non viderent divinam essentiam desiderium naturale quod omnes homines habent cognoscendi causam cum intuentur effectum esset in eis innane, ut argumentatur D. Thomas 1 p., q. 12, a. 1 et 3.^o Contra Gentes c. 51, et argumentari quod esset frustra. Hoc enim secundum minime sequitur ex illo antecedente, neque illud intulit *unquam* D. Thomas, nam ad hoc ut appetitus non sit frustra non requiritur ut in omnibus reducatur ad actum eius cuius est appetitus sed satis est quod in aliquibus licet autem appetitus ille in cognitione Dei non reducatur ad actum satis esset quod reduceretur in cognitionem multarum causarum naturalium respectu suorum effectuum. Primum autem optime [45^r] sequitur nam propositio *innanis non significat idem quod frustra* sed idem quod vacuum seu non satiatum ei cuius est appetitus; unde ratio illa eadem est prorsus cum ea quam adhibuit hoc articulo, paulo explicatius argumentatur quod si beati non viderent divinam essentiam desiderium naturale quod omnes homines habent cognoscendi causam cum intuentur effectum esset in eis innane, id est, non satiatum quod est contra rationem perfectae beatitudinis cuius est perfecte satiari omnes appetitus, ita ut nihil restet ulterius desiderandum». 1-2.^{ae}, q. 3, a. 8 [44^r].

¹⁰⁵ «Septima conclusio: Appetitus naturalis intellectus et voluntatis cognitione et amore naturali *satiari nequit*». 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 102, b F.

¹⁰⁶ 1-2.^{ae}, q. 5, a. 1 [55^r].

¹⁰⁷ «Quod vero attinet ad appetitum pro actu elícito voluntatis [...] Perfruentes ergo summo illo bono et suavissimo vinculo amoris quo in Deum ultra quam dici possunt inardescunt eo inhaerentes, ac omnino subiecti eius divinae voluntati manent in perpetuo gaudio sine desiderio aliquo quod eos possit aut contristare aut sollicitare». 1-2.^{ae}, q. 5, a. 1 [56^r].

§ 2.—Examinemos ahora ¿cómo se compagina el hecho de que la visión «sacie» y sacie plenamente y no sea necesariamente fin del entendimiento y voluntad humanos? ¹⁰⁸. Si entendemos «fin» en el sentido de «término, más allá del cual no pueden alcanzar las potencias», es cosa sobradamente evidente que lo que sacie, y por lo tanto la visión de Dios, es «fin» de las facultades naturales del hombre. Pero eso no excluye que sea «fin» como por exceso, es decir, que no sea *su* fin. Molina resuelve el problema con un recurso de su predilección, acudirá a la causalidad eficiente. La saciedad de una acción, de una actividad, entra de lleno en el orden de la causalidad eficiente. En él la causa «eminente» puede —sin duda alguna— producir los mismos efectos que las otras causas inferiores. «Lo que eminentemente contiene otra cosa puede prestar lo que aquélla podría» ¹⁰⁹. El conocimiento y la volición sobrenatural no serán menos capaces de «mover» y saciar la voluntad que lo serían los objetos «naturales» que éstas apetecen, de ser posible alcanzarlos todos de una vez.

a) Esta «eminencia» de parte de la causa eficiente, de Dios, presupone y requiere una disposición en la creatura. Quienes como él niegan la existencia de un apetito innato no excluyen esa «disposición o capacidad», si bien la disminuyen; denominan tal «disposición» potencia *obediencial*, en contraposición a la «potencia» activa o pasiva ¹¹⁰. Bajo este aspecto de la «potencia» en la creatura se completa su argumentación, que excluye el apetito innato. Aristóteles, con sus conceptos de potencia activa y pasiva, dejaba cerrado el orden del universo en sí mismo. Con el concepto de potencia obediencial se provoca una apertura en ese orden clauso que permite la intervención directa e inmediata de Dios. Su concepto de potencia obediencial —es esto significativo— sufrió un notable retoque. En su comentario a la 1-2.^o, además de la *capacidad* para recibir la acción divina per-

¹⁰⁸ Hemos considerado las afirmaciones de que no existía un apetito natural «innato» a lo sobrenatural; parte negativa de su pensamiento. Ahora hemos de considerar la parte positiva, es decir, cómo justifica que sin darse ese apetito natural «innato», lo sobrenatural sacie el apetito natural, que existe en el hombre.

¹⁰⁹ «Quod enim eminenter continet aliud, praestare potest, quod illud poterat». 1 p., q. 12, a. 1, d. 2, p. 103, a F.

¹¹⁰ De la sentencia de Cayetano que es la que acepta dice: «Caietanus vero 3 Tomo opositorum tractatu 3, q. 2 [...], caeterique D. Thomae sectatores, constanter asseverant, ad actus, qui suapte natura sunt supernaturales ut sunt gratia, fides, et caeteri eiusmodi, non dari potentiam passivam naturalem, sed obediencialem dumtaxat [...]. Porro interest inter potentiam passivam naturalem et obediencialem quod illa dicit subiectum capax actus comparatione cuius dicitur potentia, cum inclinatione seu appetitu ad illum suscipiendum: haec vero solum dicit naturam capacem actus per comparationem ad divinam potentiam sine inclinatione ac appetitu ad illum suscipiendum». 1 p., q. 12, a. 1, d. 1; p. 101, b B.

mitia que se adjuntase a ella una «inclinación» a tal acción de Dios ¹¹¹ Pocos años después, cuando explica su primera parte, ha quitado ya ese aditamento —como nos consta por el manuscrito que se conserva de sus explicaciones ¹¹²— y contrapone la potencia «natural» a la «obediencial» en que ésta no posee la «inclinación» que aquélla tiene a tales actos ¹¹³. Este es el concepto que retiene ¹¹⁴.

b) Nota característica de la «potencia» será la *capacidad*, por la cual se diversificarán unos seres de otros, aun respecto a la Omnipotencia divina. Esta «capacidad» es una estructura intrínseca del ser, como enseña al hablar de la especificación por el objeto, que sin ella queda imposibilitado para recibir o realizar ciertos actos. El ojo material, aun «de potencia absoluta», no puede ver a Dios ¹¹⁵. Otra cualidad de esta «capacidad» diversificará también la potencia obediencial de la pasiva y activa. Estas dos últimas son finitas y limitadas y relacionadas entre sí, de suerte que una puede satisfacer todas las exigencias de la otra ¹¹⁶. La capacidad de la potencia obediencial es *indefinida*, de suerte que ni Dios mismo puede agotar sus posibilidades; pero, podríamos añadir, que Dios es el único que puede «actuar» o «mover» esa misma «capacidad». Dentro del ámbito —ámbito «facultad-objeto»— existen indefinidas relaciones trascendentes que Dios, con su omnipotencia, es el único que puede actuar ¹¹⁷, como

¹¹¹ 1-2.^{ao}, q. 6, a. 4.

¹¹² Cf. Códice 1.875 de la Biblioteca Casanatense. Véase nota siguiente.

¹¹³ «Utrum ad actus supernaturalis sit in nobis potentia naturalis». Licet Sotus ad beatitudinem supernaturalem admittat cum Scoto potentiam passivam naturalem, ad alios tamen actus regulariter eam non admittit, sed solum obedientialem, *hoc est* capacitem naturalem ad illos divina virtute suscipiendos sine inclinatione. Differt enim potentia naturalis ab obedientiali quod naturalis dicit naturam capace[m] *cum inclinatione* ad suscipiendum, obedientialis vero praecise dicit naturam capace[m] per comparisonem ad potentiam divinam *sine inclinatione* ad tales actus suscipiendos». 1 p., q. 1, a. 1, d. 4 [4^v]. Casanatense Cod. 1.875. (Roma).

¹¹⁴ Cf. nota 92. 1 p., q. 12, a. 1, d. 1.

¹¹⁵ «Quinta conclusio. Nisi Deus sub obiectum caderet intellectus et voluntatis, hae duae potentiae evehí supernaturaliter non possent in visionem Dei, et in amorem supernaturalem Dei visi». 1 p., q. 12, a. 1, d. 2, p. 102, b B.

¹¹⁶ «Potentia naturalis tam passiva quam activa terminatur quoad intensiorem affectus per maximum quem illa possunt producere et istae possunt recipere [...] maior [la transcrita] ostensa est a nobis 1.^o de caelo cap. 1, q. unica conclusione 6 et 7 [no se conocen los manuscritos de este tratado] quia unaquaeque potentia passiva naturalis reducibilis est ad actum secundum totam latitudinem intensiorem quam potest recipere, alias esset frustra; talis autem est maxima quam potest recipere». 1-2.^{ao}, q. 52, a. 3 [182v].

¹¹⁷ Cf. nota 97. Aquí podemos indicar la razón que aduce: «id enim esset mutare essentias ac naturas ipsas rerum, maxime cum potentia ordinem transcendentem ad suum obiectum essentialiter includat [cf. el cap. sobre la especificación de la potencia por el objeto] quod non minus contradictionem involvit, quam efficere, ut homo non sit rationis particeps». 1 p., q. 12, a. 3, p. 111, b E.

que es el único que puede cambiar la razón «sub qua» por la que la *tal* potencia termina su acto en el objeto formal.

Se ha hecho notar que tal relación de «capacidad» obediencial —mera non repugnancia, según se entienda— no basta para explicar la «satisfacción» completa del apetito racional en la visión divina ¹¹⁸

Es una observación justa y aun podría decirse que Molina la tiene en cuenta, pues por una parte afirma que basta la «no repugnancia» ¹¹⁹, pero precisa que es «la raíz» y el «fundamento» ¹²⁰; a esto añade que esa perfección sobrenatural es «maxime consentanea» ¹²¹ y que no se acomoda a su esencia ni la sacia o perfecciona menos que lo podría hacer su «propio» objeto natural ¹²². Tiene, pues, presente algo positivo que explica esa saciedad de la creatura en la que se da la potencia obediencial. Es digno de notarse que supuesta esa «satisfacción» o «saciedad», que lo sobrenatural siempre confiere al apetito innato natural, se pueden dar grados en la manera de saciarse ¹²³ según la mayor o más perfecta visión de Dios.

¹¹⁸ Así el P. de Lubac dice: «En d'autres termes, et pour parler encore exactement comme saint Thomas, il y a bien dans l'esprit créé par rapport à l'obtention de sa fin dernière comme il y a dans l'être matériel par rapport à un effect miraculeux quelconque ou dans l'âme de l'impie par rapport à sa justification, une puissance obédientielle, si l'on entend par là tout simplement que dans chacun de ces trois cas l'effect ne sera obtenu que «supra virtutem naturae creatae agentis». Mais dans le premier cas (ou même dans le troisième), il n'y a pas seulement une puissance obédientielle, mais il y a en outre un «ordre naturel»; tandis qu'à l'égard du miracle, ou des faits qui peuvent lui être assimilés, «in natura recipiente non (est) ordo naturalis ad illius susceptionem; sed solum potentia obediencialis ad Deum». P. H. LUBAC, RSCIR 1949, 303.

¹¹⁹ Ha expuesto el argumento teológico y recalcado que de darse apetito se daría también «débito» del término y medios sobrenaturales y prosigue: «non ergo est concedenda propensio et potentia naturalis ad res supernaturales, et mere gratis concessas, quae eo ipso necessario sunt supra id, quod sibi vindicant et postulant naturae rerum, sed *solum capacitatis naturalis, et non repugnantia* comparatione potentiae divinae, ut supra omne id, quod quodammodo est debitum rebus tali capacitate conferatur». 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 99, b F.

¹²⁰ Cf. nota 115. 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 102, b B.

¹²¹ «beatitudinem vero esse illi *maxime consentaneam*, eo quod eminenter contineat actus». 1 p., q. 12, a. 1, d. 1; p. 104, b D.

¹²² «Quo loco illud est animadvertendum [se refiere a lo que ha dicho en la 1-2.^a, q. 10, a. 2] quod licet cognitio non sit naturalis, et eadem ratione, neque volitio elicienda sit naturalis, ac proinde nec de numero earum, ad quas naturaliter *inclinat* voluntas, cum tamen cognitio eminenter contineat naturalem, utique non minus potens erit ad movendam voluntatem, quam esset cognitio naturalis, quae in ea eminenter continetur». 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 103, a F.

¹²³ Explica que el apetito natural lo tienen saciado todos los bienaventurados sea cual sea su grado de gloria y dice: «quare *cum* visio divinae essentiae cuiuscumque gradus et intensionis ea sit, id habeat [el contener

c) El aspecto positivo de la explicación lo presenta cuando nos habla de la causa sobrenatural como causa «eminente». En esta «eminencia» encierra todo el secreto de su solución. Advierte que la actuación de esta causa no satisface la potencia obediencial de la creatura —tal potencia no se puede saciar—, sino la natural, pues como tal tiene inclinaciones¹²⁴. Entiende por causa eminente la que contiene «virtute» el efecto y no de una manera «formal»¹²⁵. Pero aun así se pueden dar dos casos principales: que el efecto en sí y en la causa sean de la misma especie ínfima o que no lo sean. En este segundo caso llaman a la causa «aequivoca»; nombre que aclara al añadir, es decir, de otra razón *específica* o *casi específica*¹²⁶. Al hablarnos por lo tanto de la causalidad «eminente» de lo sobrenatural establece implícitamente una ordenación entre el orden natural y el sobrenatural, pero no en línea «unívoca», sino análoga¹²⁷. Esta ordenación de perfección creciente de los fines tiene su correspondencia en las causas, que serán los medios para obtenerlos. La gracia y el «lumen gloriae» disponen la potencia racional para obtener esa perfecta saciedad y dan realidad a lo que era imposible antes de esta elevación al orden superior¹²⁸. Según su manera de pensar tenemos aquí un caso más de «concausalidad». La causa superior, la sobrenatural, con la actividad eficiente de la potencia, que en cierto sentido aún se puede considerar natural¹²⁹, producirá un acto de perfección tal que satisfará todas las posibles apetencias de manera mucho más perfecta de lo que lo hubiese hecho la suma de actos sobre objetos naturales¹³⁰ y además, y aquí entra su concepto de especi-

eminente todas las formas que puede apetecer la potencia], fit ut, in quocumque grado sit, perfecte satiet appetitum: tametsi quo intensior fuerit, eo perfectius, plenius, ac melius eum satiet». 1 p., q. 12, a. 6, d. 4; p. 127, a D.

¹²⁴ «Beatitudinem vero esse illi maxime consentaneam, eo quod eminenter contineat actus, ad quos eadem potentia, non ut obediencialis sed ut naturalis est, ut explicatum est». 1 p., q. 12, a. 1, d. 1; p. 104, b D.

¹²⁵ «Respondendum igitur est, unum eminenter continere, aut esse aliud, nihil esse, quam virtute et non formaliter esse illud tale». 1 p., q. 4, a. 2, d. 2; p. 62, b F.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Es un principio que admite como verdad común el que «la gracia no destruye, sino que supone y perfecciona la naturaleza». Cf., por ejemplo: Steg., p. 454, 17. Principio que equivale al que expresa en otros pasajes con la idea de subordinación. Cf. Steg., 688, 5; Concordia, d. 9, p. 44, 9.

¹²⁸ «Praesente itaque lumine gloriae, dum intellectus circa Dei cognitionem id conatur, quod suis viribus potest, adiuvante atque influente supernaturali illo dono producit visionem divinae essentiae. Ea vero existente in intellectu dum voluntas circa dilectionem, ac fruitionem Dei id similiter conatur quod suis viribus potest, influxu visionis, habituque caritatis adiuta producit supernaturalem amorem, ac fruitionem Dei quibus perfecta animi beatitudo completur». 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 102, b D.

¹²⁹ Cf. nota anterior sobre lo que dice del *conato* de la potencia.

¹³⁰ Cf. nota 122.

ficación por la razón «sub qua», le proporcionará el contacto exigido, por su nuevo ser y apetencias con el objeto máximo que les corresponde, Dios como es en sí.

d) Esta concepción de la perfección «analógica» de estos dos órdenes, natural y sobrenatural, claramente latente en su solución de la «eminencia» de la causa sobrenatural, es sumamente importante. Presenta la clave de arco con la que las piezas todas de su pensamiento y del problema mismo —osamos decir— quedan sólida y elegantemente arquitecturadas. Reconoce la existencia de dos órdenes, cada uno de los cuales tiene objeto y tendencias correspondientes. Estos órdenes no están, en cuanto a la perfección, disparados, sino ordenados dentro de una línea ascendente de menor a mayor perfección, cuyo punto de origen es la perfección entitativa natural de la potencia racional. No sólo estos órdenes están *ordenados* en ese amplísimo campo de perfecciones posibles que ofrece la analogía, sino que además es tal esa ordenación que es asequible a la omnipotencia divina el paso de uno a otro. Es más, realizado éste, se da una «interacción» de las causas en el efecto, de tal manera que éste satisfará las exigencias de la inferior con la perfección que le comunica la causa superior.

Admitido todo esto, que son los puntos nucleares del problema mismo, la concepción de analogía sitúa en su puesto exacto dos posibles posiciones. Una considera las inclinaciones, en este nuevo grado de perfección, como prolongación y continuación de las naturales, *idénticas* a las que en tal estado inicial poseía. Tiene una buena razón en su favor, la de que esencial y radicalmente son las mismas. Carga, pues, el acento en la continuidad, que de no darse sería imposible el paso a distinto orden. Pero hay también otro modo de ver tan verdadero como el primero y preferido¹³¹ por Molina. Este subraya el tránsito que se da para alcanzar esa nueva perfección. De estar ésta dentro de un orden *unívoco* de perfección sería injustificado hablar de «fin último» de unas tendencias que «en su grado» no se aquietan perfectamente. Pero al no ser así, sino darse el salto que supone lo análogo, como cambio de la razón específica «sub qua» de la potencia, ya no resulta arbitrario excluir una «continuidad» de las tendencias, ya que el ser de donde proceden y el objeto al que van dirigiéndose han pasado de un grado «específico» inferior de perfección a otro mucho más perfecto de orden analógico superior.

¹³¹ Al hablar de la sentencia que defiende la sola potencia con exclusión de la potencia pasiva que defendía Escoto dice: «Haec sententia, quae est *longe probabilior*». Con lo cual no excluye totalmente la otra. 1 p., q. 12, a. 1, d. 2; p. 101, b D. En sus explicaciones de clase había dicho únicamente «*probabilior*» sin añadir el *longe* como consta por el manuscrito de la Casa-natense (ms. 1.875). 1 p., q. 1, a. 1, d. 4 [4^v].

Esta analogía, en fin, justifica que se pueda hablar de un fin último natural que sacie de una manera imperfecta —así lo exigen por su estructura las tendencias naturales— y las finalice. El deseo o «apetito» a la perfección analógica superior no existe como tendencia natural unívoca; en consecuencia no disminuye tal felicidad ni arrebatada a ese fin natural su calificativo de último en el orden unívoco de perfección que la entidad del ser coloca a las *tendencias* del mismo. El orden natural puede tener, pues, un fin último natural también.

La apertura que provoca la insaciabilidad natural, natural en el doble sentido del orden a que pertenece y de su necesidad, da lugar a una posible pérdida del fin último natural aun cuando se le haya alcanzado. La pérdida del fin se realiza por el pecado, así como su consecución presupone el evitarlo y está relacionada con la práctica de las virtudes.

§ 3.—En un orden de felicidad natural, aun adquirida ésta de manera perfecta en lo que es posible, no se excluye el que de hecho se dé el pecado contra Dios y en materia grave. Los ángeles, aun los malos, gozaron de los privilegios y prerrogativas que supone la felicidad natural, y con todo algunos se apartaron de su Dios¹³². Su concepción de la libertad de la voluntad, que no requiere el error como condición para cometer acciones moralmente malas, explica de por sí la posibilidad del pecado¹³³.

Las condiciones con que describe el estado de felicidad natural, la carencia de dolor y de rebeldía del apetito sensitivo, que dejan gozar de la contemplación natural del Creador, son tales que, *en su sistema*, conducen necesariamente a la conclusión de que el pecado en tales condiciones se podría evitar con suma facilidad. A su entender la dificultad de la virtud principalmente estriba en el desorden del gozo y dolor¹³⁴. Si tales condiciones hacen difícil la existencia del pecado no la excluyen del todo. La consideración a la que se ha de recurrir para eliminarlo definitivamente es ésta, el estado de «*via*» se habría terminado, ya que esas perfecciones «supernaturales» de que se gozaría se han de considerar como premio. Supuesto, pues, un orden de providencia parecido al actual de premio y castigo definitivo —idea que implícitamente se encuentra en su doctrina—¹³⁵, Dios daría estabilidad definitiva, o privando del concurso para las acciones malas en consideración de lo que han merecido, o aumentando el

¹³² 1 p., q. 63, a. 2 y 3, d. única, m. 5; p. 665, b F. Repite la misma idea poco después, p. 678, b B.

¹³³ 1-2.º, q. 9, a. 1 [89^r] hacia el final del folio. Y también poco después q. 13, a. 6 [111].

¹³⁴ *In Ethica*, l. 2, c. [III], [348^r-348^v].

¹³⁵ Cf. *Concordia*, q. 23, d. 1, m. q.; p. 527, 26.

gozo y la satisfacción de manera que con una imposibilidad moral estricta quedase evitado todo pecado.

a) Pero prescindiendo de esta intervención directa de Dios, evitando el desorden en quienes hubiesen obtenido el fin último natural, podemos preguntarnos qué grado de estabilidad en la felicidad daría a tales bienaventurados su misma estructura psicológica. Esta no impide el pecado. Pero al acto, ¿destruye inmediatamente la felicidad? Por lo que se refiere a la «esencia» de la felicidad natural se puede decir —en cierto sentido— que no, a no ser que en justo castigo quiera Dios privar de las facultades o del conocimiento adquirido. Así parece se ha de deducir de lo que enseña respecto a los demonios, que por su pecado perdieron la felicidad natural por lo que ésta requiere de otras condiciones de rectitud moral y de gozo y felicidad, no de parte de la posibilidad de contemplar a Dios con su conocimiento natural¹³⁶. Pero, con todo, parece que se debe admitir que la felicidad «completa» no se pierde por un solo pecado mortal. Precisemos. Todo pecado mortal que se cometa contra la razón natural, aun sin pensar en Dios o conocerle, es ofensa suya y por lo mismo aparta del fin¹³⁷. De esto no hay duda. Y en el orden natural se puede decir con plena lógica que el hombre no puede alcanzar el fin porque no puede guardar la ley natural¹³⁸. Pero considerado un orden meramente natural, ¿sucedería lo mismo? El problema tiene sentido por la diferencia que hay en ambos órdenes. En el actual, un pecado destruye la caridad y las demás virtudes teologales en cuanto a ser virtud y por lo tanto en cuanto le ordenan actual e inmediatamente a su fin sobrenatural. Así lo admite con la doctrina católica como reconoce siguiendo a Sto. Tomás¹³⁹. En un orden meramente natural las virtudes ordenan

¹³⁶ Cf. nota 30.

¹³⁷ «Utrum peccata hoc ipso quod sunt contra rectam rationem sint offensae Dei». «Circa repositionem ad ultimum proponitur haec quaestio. Respondetur affirmative et ratio est, quia recta ratio est velut impressio quaedam et participatio legis aeternae, quae est in Deo, iuxta illud «signatum est super nos lumen vultus tui Domine». 1-2.^{ae}, q. 71, a. 6 [255^v].

¹³⁸ Así el P. Rabeneck concluye, después de haber dicho que el hombre con sus solas fuerzas no puede obtener el fin sobrenatural a que está destinado:

«Diese Unfähigkeit des Menschen kommt nicht bloss daher, dass die ewige Seligkeit nur durch übernatürliche akte erlangt werden kann, der Mensch aber mit seinen natürlichen Kräften solche nicht zu setzen vermag, sondern hat auch darin ihren Grund, dass der Mensch ohne die Hilfe Gottes auf die Dauer nicht das ganze Natur Gesetz beobachten und somit auch nicht in der einmal erworbenen Gnade beharren kann». Scholastik, 1956, 352.

¹³⁹ «Tres sunt conclusiones huius articuli. Prima est: peccatum mortale esse non potest cum virtutibus infusis saltem in quantum sunt virtutes. Probatum quia per peccatum mortale amittitur caritas et cum ea virtutes morales infusae licet enim maneant fides et spes informis sine caritate tamen non habent rationem virtutis». 1-2.^{ae}, q. 71, a. 4 [235^r].

al fin, pues son las que hacen formalmente buenos ¹⁴⁰. Pero en tal orden, según la explicación aristotélico-tomista, que él sigue un solo acto; aunque sea este acto de pecado mortal no destruye las virtudes naturales ¹⁴¹. En consecuencia, puede preguntarse si quien dotado de esas virtudes comete un pecado mortal pierde, por razón misma del acto, el gozo a que le capacitan los hábitos virtuosos que permanecen en él.

b) De darse una respuesta negativa se llega a la llamativa consecuencia de que la felicidad natural gozaría de una estabilidad mayor de la que tendría no ya el orden sobrenatural actual, pero también a la que le corresponde por su actuación moral. Pero tal respuesta no se puede dar. Las reacciones de ese ser han de cambiar al encontrarse como término no ya a Dios como objeto de amor, que provoca la reacción de acercamiento capacitando para el gozo, sino a un Dios «ofendido» que necesariamente debe producir la reacción de «fuga» propia del temor, provocando de esta manera la pérdida de la felicidad natural, que consiste en su contemplación amorosa. Esta, posible en esta vida, debe tener en su fin aun natural el máximo desarrollo. Así que podemos preguntarnos.

§ 4.—¿Hasta qué grado se puede extender esa unión con Dios en el orden meramente natural, de manera que considerado como premio satisfaga el afán natural de felicidad hasta el grado máximo? Para esta respuesta sólo disponemos de datos incidentales y dados a otro propósito, pero que son de interés por indicar la desvinculación que admite como posible —de potencia Dei absoluta— entre la beatitud esencial y la que de ella emana.

Respecto al entendimiento y su insaciabilidad en el orden natural es, como hemos visto, su afirmación constante la de que sólo la puede satisfacer la visión de Dios. Y si hay visión estamos en el orden sobrenatural. Por lo tanto sólo ella y no otra alguna natural le puede fijar en su felicidad. La aproximación consistiría en la noticia «evidente abstractiva» que Dios puede conceder ¹⁴². Por lo que se refiere

¹⁴⁰ Cf. *Ethic.*, cap. 6 [352^r].

¹⁴¹ «Tertia est, peccatum veniale quam mortale esse potest cum virtutibus moralibus acquisitis». Probatur quia sicut virtus moralis non acquiritur per unum actum, ita nec per unum actum contrarium amittitur. 1-2.^{ae}, q. 71, a. 4 [235^r]. Lo mismo aunque incidentalmente dice en 1-2.^{ae}, q. 51, a. 4 [179^r].

¹⁴² Se inclina a que Dios puede comunicar noticia evidente de los artículos de la fe. Expone la sentencia de Escoto y luego la contraria a ésta, la de Durando. Escoto para probar la suya ha tomado por principio que Dios puede comunicar noticia abstractiva de una verdad de fe. Expresa su opinión con estas palabras: «Ex his duabus sententiis prior [la de Escoto] mihi multo probabilior videtur. Unde ad primum argumentum [de Durando] dicendum est; cognitionem abstractivam de Deo esse minus perfectam; quam intuitivam». 1 p., q. 1, a. 2., a. 4; p. 13, b D.

a la voluntad admite que de potencia absoluta no se requiere que la causa del gozo y felicidad perfecta de que goza en el orden sobrenatural tenga como causa la «visión de Dios»¹⁴³.

Como explicación positiva podría ponerse por parte del entendimiento la noticia «evidente, abstractiva» de la bondad de Dios y de que en Él se encuentra todo bien, y además que Dios supla con otro especial concurso lo que falta de perfección a esa noticia. Tal perfección de gozo la considera posible, sin que por eso mismo se diga que el «apetito» del hombre quede saciado; por lo menos, tomando la palabra apetito por lo que respecta al entendimiento y voluntad juntamente¹⁴⁴. Y el que únicamente el apetito de la voluntad sea el saciado no le parece que es argumento que destruya la proposición de que sólo en la visión —por lo tanto en el orden sobrenatural— puede ser satisfecho el apetito del hombre a la felicidad¹⁴⁵.

Se llegaría así a un premio de felicidad «milagrosa» muy próximo el que «naturalmente» obtiene el orden sobrenatural¹⁴⁶. Este gozo y felicidad tendría por resultado el fijar la voluntad en un bien tan grande que no se desearía otro alguno. Por razón intrínseca de este mismo gozo, la felicidad, sin estar elevada más allá del «fin natural», se convertiría en fin último inamisible. Notemos, con todo, que esta estabilidad no provendría de la ordenación «natural» de las facultades, sino de la intervención de Dios.

CONCLUSIÓN

En este problema el pensamiento de Molina recorre una extensa gama, desde la afirmación de la posibilidad de esta finalización natural hasta la descripción de un grado máximo de felicidad que sin

¹⁴³ «Tertia propositio si visio divinae essentiae suae naturae relinquatur non compatitur secum odium aut tristitiam Dei, nec tristitiam cuiusvis alterius obiecti.

Quarta propositio est de potentia Dei absoluta potest esse tantus amor Dei et tanta delectatio sine visione Divinae essentiae quanta cum visione divinae essentiae». 1-2.^o, q. 3, a. 4 [38^r].

¹⁴⁴ «Ad argumentum ergo [el que ha propuesto contra la cuarta sentencia] si in maiore sit sermo de appetitu ad beatitudinem pro utraque parte appetitus aut pro ea tantum, quae se tenet ex parte intellectus concedenda est, sed tunc minor est falsa sumpto appetitu eodem modo nec probatio eius quidque concludit contra hoc». 1-2.^o, q. 3, a. 4 [39^r].

¹⁴⁵ En las últimas líneas «si vero in maiore esset sermo de ea tantum parte appetitus quae se tenent ex parte voluntatis vera esset sed eius probatio nihil contra hoc concludit». 1-2.^o, q. 3, a. 4 [39^r]. Nótese que aunque el manuscrito dice claramente «in maiore» no hay duda de que debe decir «in minore». Lo contrario no tiene sentido lógico.

¹⁴⁶ Véase nota 143 «Tertia propositio».

entrar en el orden de la visión de Dios, y por lo mismo en el reino de lo sobrenatural estricto, procurase la estabilidad y felicidad definitivas del alma humana.

Como hemos visto fundamenta sus conclusiones, por una parte, en la coincidencia que se da entre lo que es el fin de la creatura racional y lo que de hecho la perfecciona en el mayor grado posible, y, por otra, en que el «gozo» es una actividad de la tendencia amorosa de la voluntad que ha alcanzado su objeto.

La imperfección, que, sin embargo, admite y reiteradamente afirma, de la finalización natural no proviene, a su entender, del atractivo que ejerza lo sobrenatural propiamente dicho en lo natural del hombre, sino de la estructura y esencia misma del acto intencional humano. Por lo mismo compagina coherentemente la carencia de todo apetito «innato» propio de lo sobrenatural con su afirmación de que la «saciedad» completa sólo puede ser obtenida en este orden superior.

La explicación moliniana nos lleva a concluir que el acto «natural» satisface y «sacia» momentáneamente la tendencia de la que procede; pero que por su misma debilidad —por decirlo así—, por su intrínseca potencialidad no puede continuar en esta cumbre privilegiada, sino que ha de ser sustituido por otros «actos» de su misma naturaleza y, como él, débiles y limitados, que se apoyan y robustecen en su misma mutabilidad. Para que ésta quede excluida es indispensable una mayor perfección intrínseca en el ser, es decir, la elevación a un orden «sobrenatural» que contega «eminenter», en un único acto, la energía saciadora distribuida en la multiplicidad de los anteriores. Pero la potencia racional no puede poner tal acto finalizándolo en un objeto superior, ni por lo mismo experimentar, en alguna manera, el atractivo de este objeto si previamente no se enriquece su «ser» con la elevación al orden al que el objeto pertenece. Así explica la atracción «necesitante» del deseo de la gloria porque este objeto ha quedado reducido al de la felicidad en general y por lo mismo posee como éste la misma prerrogativa.

De esta manera logra Molina trazar con destreza el contorno de clausura de la naturaleza humana. Quien le siga ha de reconocer que penetra con agudeza en las ideas filosófico-teológicas que guían y sostienen la solución del profundo problema de la finalización humana y que sabe resolver con mano maestra la aparente incompatibilidad de la inmanencia de lo sobrenatural con su trascendencia esencial sin sacrificar cómodamente ningún elemento.

ANTONIO QUERALT, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona), 1960.