

El estudio de Ralph McInerny sobre los *Praeambula Fidei* Iª parte: El antitomismo en el tomismo

«Perhaps I should say, by way of preamble, that the need I feel to criticize Gilson and de Lubac and Chenu is prompted by the requirements of this study, and ought not be taken as the absence of a profound sense of indebtedness to them all, particularly to Etienne Gilson»¹.

«Johnson called the Irish an honest race because they never spoke well of one another. The same might be said of students of Thomas, though that does not of course mean all of them are Irish»².

Este escrito no pretende ser más que una presentación de la última obra de Ralph McInerny³. Considero que el texto aborda algunos temas de particular relevancia para quienes están dedicándose al estudio del pensamiento de santo Tomás de Aquino. También, por cuanto supone una rigurosa crítica de las interpretaciones al uso de algunos de los más destacados tomistas del siglo XX que, indirectamente, habrían influido en el debilitamiento de la doctrina de los *praeambula fidei*.

¹ R. McINERNY, *Praeambula fidei. Thomism and the God of the philosophers*, Washington D.C., Catholic University of America, 2006, p. 37. En adelante se citará *PF*. Cuando se citen textos de otros autores mencionados en esta obra, el número de página en el libro de Ralph McInerny se indicará entre paréntesis.

² *PF*, p. 69.

³ Por tal motivo, me limito a hacer una exposición del texto, lo cual no implica que suscriba completamente su interpretación. En mi opinión, por ejemplo, se echa en falta una presentación más rigurosa de los *praeambula fidei* y una mejor delimitación respecto de la filosofía y de la *Sacra doctrina*, de acuerdo con la obra de Santo Tomás.

Introducción

En el prefacio, McInerny señala que los filósofos actualmente son profesionalmente hostiles a la posibilidad de probar la existencia de Dios y, consecuentemente, a la posibilidad de decir otras verdades acerca de Él. Sin embargo, un punto provocativo de su nueva obra es la investigación de la actitud negativa hacia la teología natural que se encuentra, precisamente, entre aquellos filósofos de los que uno hubiera esperado que fueran los que la defendieran⁴.

El libro pretende ser una robusta defensa de la enseñanza de Santo Tomás y del Magisterio en lo que concierne a los *praeambula fidei*. En ese sentido, también constituye una crítica hacia varios influyentes pensadores tomistas del siglo XX que, inconscientemente o sin intención expresa, erosionaron el verdadero significado de los *praeambula fidei*.

Ligada a esta tesis, está la segunda idea principal de la obra: la convicción de que el *locus* de los *praeambula fidei* es la metafísica, tal y como Tomás la aprendió de Aristóteles. En efecto, es sólo cuando la metafísica es correctamente entendida que los *praeambula fidei* también pueden serlo. Obviamente, y como McInerny aclarará en su debido sitio, esto no implica adherir a la tesis de la 'identidad' entre Tomás y Aristóteles⁵. En efecto, Tomás agrega mucho al conocimiento de esta disciplina, pero lo que agrega, es lo que encuentra en el libro *Lambda* de la *Metafísica*, y en los presupuestos en los cuales éste se sostiene. La consecuencia no es menos contundente: los tomistas que imaginaron una especie de vacío, o de brecha, entre Tomás y Aristóteles no ven esta íntima relación, de donde sus propuestas transitan por senderos que conducen a posiciones próximas al fideísmo.

La obra está dividida en tres partes. La primera, de índole introductoria, expone el marco conceptual en la materia. Se analiza la clásica relación entre el conocimiento y la fe, con motivo del estudio de la noción de los *praeambula fidei* en Tomás de Aquino. En la segunda parte se exponen las diferentes perspectivas que indirectamente han generado un debilitamiento del concepto. Finalmente, en la tercera parte se analiza con mayor detalle el rol de la teología filosófica en Santo Tomás, a la luz de su comentario

⁴ *PF*, p. ix.

⁵ *PF*, p. 293 y ss. La interpretación de la relación entre la metafísica aristotélica y la interpretación de Tomás de Aquino se analiza en la Tercera Parte del libro (p. 159-306).

a la *Metafísica*. A continuación, expondré algunos de los contenidos más relevantes de las dos primeras partes de la obra. La tercera parte del libro será abordada en un artículo posterior.

¿Quién necesita de los preámbulos?

Es obvio que la expresión “preámbulos de la Fe” es introducida y utilizada por quien se ubica en la perspectiva del creyente⁶. Es el creyente quien compara las verdades que él posee acerca de Dios, en virtud del auxilio de la Gracia, con aquellas otras verdades acerca de Dios a las que los filósofos pueden acceder por vía demostrativa. Pero, significativamente, son justamente estas verdades a las que se puede acceder por vía filosófica las que señalan el contenido del término *praeambula fidei*. Como es sabido, la relación entre ambos tipos de verdades — las asequibles por la sola Fe y las asequibles por la Fe y la razón —, no es simétrica. En efecto, quien afirma la posibilidad de un conocimiento racional de Dios no por ello se encuentra impulsado a asentir al dato de Fe. Sin embargo, quien posee el conocimiento de Fe, posee implícitamente el conocimiento de los preámbulos de la Fe, que puede ser poseído por Fe o por demostración, según sea el caso⁷.

Además, los preámbulos de la Fe son aquellas verdades acerca de Dios que los filósofos han demostrado mediante la argumentación racional pero que se encuentran, también, incluidas en la Revelación. Esto plantea un interrogante: siendo que es imposible tener conocimiento racional y conocimiento de fe, respecto de lo mismo, pareciera que el filósofo que *demuestra* la existencia de Dios debiera dejar de *creer* en Él. Santo Tomás aclara que, incluso en esa situación, el filósofo podría rezar el Credo porque el Dios en quien uno cree no es completamente idéntico con el Dios tal y como puede ser conocido. Pero, ¿acaso la razón no puede probar que Dios es uno? Sí,

⁶ PF, p. 30.

⁷ S. TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5 ad 3 (PF, p. 30): «Ad tertium dicendum quod ea quae demonstrative probari possunt inter credenda numerantur, non quia de ipsis sit simpliciter fides apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his qui horum demonstrationem non habent». S. TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5 ad 4: «Sicut philosophus ibidem dicit, a diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia et opinio, sicut et nunc dictum est de scientia et fide».

puede probarlo, pero creer que Dios es Uno y, al mismo tiempo, Trinidad de personas es algo que sólo puede ser creído⁸.

Por lo demás, la inclusión del contenido de los preámbulos en la Revelación revela la misericordia divina para con la naturaleza humana, por cuanto es sabido que el acceso filosófico a estas verdades es algo que pocos hombres, después de mucho tiempo y no sin mezcla de error, han podido alcanzar⁹.

Esto plantea otro inconveniente. En efecto, puesto que Dios ha revelado incluso las verdades asequibles por la razón, pareciera que la tarea de intentar un conocimiento filosófico de Dios, luego de la Revelación, hubiera quedado superado o se hubiera convertido en algo superfluo. En efecto, se trataría de una tarea que sólo deberían intentar aquellos que todavía no han recibido la *Buena Noticia*, tarea de la que los creyentes estarían eximidos. Si se interpreta la historia previa a la encarnación como una *praeeparatio evangelica*, no tendría por qué ser repetida una vez que el Evangelio ha sido anunciado. Esto también podría aplicarse a los *praeambula fidei*.

Sin embargo, en primer lugar, es claro que éste no ha sido el sentir de la Iglesia¹⁰. En segundo lugar, Tomás de Aquino tampoco consideró que los *praeambula fidei* hubieran devenido abstractos. Desafortunadamente, la obiedad de estas dos afirmaciones ha sido puesta en entredicho durante la segunda mitad del siglo XX. En opinión de McNerny, una errónea comprensión del significado de la filosofía cristiana, una tendencia a menospreciar lo natural en favor de lo sobrenatural, la excesiva acentuación de que la filosofía de Santo Tomás se debe encontrar sólo en sus obras teológicas y que no puede ser separada de ellas, entre otros motivos, han terminado por debilitar la doctrina de los *praeambula fidei*.

Como señala McNerny, resulta particularmente irónico que las doctrinas que han sido más influyentes en la erosión de los *praeambula* hayan sido presentadas como los esfuerzos por rescatar a un pretendido Tomás de Aquino real, de entre las distorsiones introducidas por los comentaristas de la escuela tomista. Así, apunta el medievalista norteamericano, el cardenal Cayetano ha sido particularmente señalado como uno de los mayores

⁸ S. TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5 ad 4, (PF, p. 30): «Similiter de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione nec cum fide».

⁹ Cf. S. TOMÁS, *In III Sent.*, d. 24, a. 3 sol. 1.

¹⁰ Cf. Concilio Vaticano I, *Constitutio Dogmatica de Fide Catholica*.

responsables de la supuesta tergiversación en la interpretación de la obra de Santo Tomás. En consecuencia, el texto de McInerny intenta rescatar el auténtico Tomás de Aquino a partir del alegado como Tomás de Aquino real — que no lo sería — por parte de aquellos que ridiculizaron y arremetieron contra el gran Comentador. Por otra parte, en cuanto que el ataque sobre Cayetano fue una oportunidad para criticar el tomismo tradicional, la pretendida defensa de McInerny no se confina sólo a él. Readaptando lo que León XIII dijera de Santo Tomás, señala con cierto tono inquietante que «hay más en Cayetano que el mismo Cayetano».

De este modo, la segunda parte se articula sobre el siguiente supuesto: quienes bajo el alegato de rescatar a Tomás de Aquino de las erróneas interpretaciones de Cayetano y pretendieron encontrar groseras diferencias entre el Comentador y su Maestro; en realidad, han malinterpretado y tergiversado al mismo Santo Tomás. La importancia de la tesis exige que la argumentación esté rigurosamente documentada y articulada. En mi opinión, la obra de McInerny, cumple con los dos requisitos, de allí la importancia de su trabajo.

La erosión de la doctrina

Como se ha adelantado, las dificultades para el estudio de los *praeambula* no han surgido sólo por el desarrollo de una filosofía secular. Algunos desarrollos dentro del tomismo han tenido el dudoso e inintencionado efecto de debilitar esta noción. La recuperación del tomismo durante el siglo XX y la reconsideración de los estudios medievales, si bien son distintos en muchos aspectos, tienen varias aristas en común. En efecto, el desarrollo de los estudios medievales ha permitido superar el prejuicio moderno sobre el pensamiento medieval, que lo consideraba un período solamente teológico, y en el cual filosofía y teología eran realidades antitéticas. En el contexto de una respuesta a los desafíos que generó la crítica de la filosofía moderna secularizada, el concepto de filosofía cristiana adquirió un nuevo significado. Irónicamente, en algunos casos, esto tuvo como consecuencia el cuestionamiento de la filosofía como saber autónomo y, por lo tanto, de los *praeambula fidei*.

¿Quiénes son las figuras que en opinión de McInerny, ocupan un lugar fundamental en la progresiva pérdida de la doctrina de los *praeambula fidei* en el tomismo? Etienne Gilson (1884-1978), Henri de Lubac (1886-1991)¹¹ y

¹¹ A primera vista, podrían existir ciertos reparos en considerar a de Lubac un tomista, máxime teniendo en cuenta la reacción que generó la publicación de *Sur-*

Marie-Dominique Chenu (1895-1990). Si bien la influencia directa de estos tres autores hoy resulta menor, sus efectos se prolongan en la mayoría de las interpretaciones contemporáneas. Según McInerny, existe una tendencia a ‘teologizar’ a Santo Tomás que guarda un claro paralelismo con la posición gilsoniana¹², por la que se sugiere que el Aquinate no puede ser realmente comprendido, incluso en materias como las virtudes morales, si se atiende sólo a la perspectiva filosófica de su doctrina.

El ataque de Gilson a Cayetano

Hacia finales de los años cincuenta, un Gilson septuagenario inicia la publicación de una serie de investigaciones que se concentran en varias críticas sobre la interpretación de Cayetano de la obra de Tomás de Aquino¹³. En ellas, acusa al cardenal Cayetano de haber distorsionado el significado de los textos comentados. Asimismo, las críticas de Gilson se extenderán hacia la orden Dominica en general, hacia sus grandes comentadores y hacia la *école thomiste* antes y después de la *Aeterni Patris*. Para indagar cómo fue que el gran Comentador —sus comentarios a la *Summa* integran la edición Leonina— fue en realidad un *corruptorem Thomae*, McInerny se introduce

naturel (Paris, 1946). Sin embargo, una aproximación más detenida a sus escritos y memorias permite entrever que la imagen que de Lubac tiene de sí mismo es la de un teólogo que pretende defender a Santo Tomás de los errores interpretativos de los tomistas. Cf. H. DE LUBAC, *Lettres de M. Etienne Gilson adressés au P. Henri De Lubac et commentés par celui-ci*. Paris, Cerf, 1986.

¹² La crítica del presunto sesgo teológico latente en la interpretación gilsoniana, de la metafísica de Santo Tomás, no es nueva. Cf. T. O'BRIEN, *Metaphysics and the Existence of God*. Washington D.C., The Thomist Press, 1960, p. 121-122 y 187; J. WIPPEL, "Teaching Metaphysics: The Value of Aquinas for the Seminarian Today" en R. D. LAWLER (ed.), *Philosophy in Priestly Formation*. Washington DC, The Catholic University of America, 1978, p. 116; J. M. QUINN, *The Thomism of Etienne Wilson*. Villanova, Villanova University Press, 1971, p. 4-5. Para una defensa de la interpretación de Gilson, cf. J. F. X. KNASAS, "Does Gilson Theologize Thomistic Metaphysics", en T. A. RUSSMAN (ed.), *Thomistic Papers V*. Houston - Texas, The Center for Thomistic Studies, 1990, p. 3-24.

¹³ McInerny cita los siguientes trabajos de E. GILSON, "Notes sur un texte de Cajetan", *Antonianum* 27 (1952) 377-380; "Cajetan et l'existence", *Tijdschrift voor Philosophie* 15 (1953) 267-286; "Note sur le revelabile d'après Cajetan", *Medieval Studies* 15 (1953) 199-206; "Cajetan et l'humanisme théologique", *AHDLMA* 22 (1955) 113-136; "Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle", *AHDLMA* 28 (1961) 163-279; "Elements d'une métaphysique thomiste de l'être", *AHDLMA* 40 (1973) 7-36.

en un minucioso análisis en el que confronta los textos de Tomás, los comentarios de Cayetano, y los respectivos estudios de Gilson.

La actitud inicial

En "Note sur un texte de Cajetan", Gilson repara en una expresión en la que el Cardenal señala que Scoto había criticado prácticamente toda la primera parte de la *Summa theologiae*¹⁴. El medievalista francés somete esta sentencia a tal nivel de análisis que pareciera como si nunca se hubiera encontrado antes frente a una hipérbole. Gilson afirma que esta sentencia es un sinsentido pues, de haber sido así, se hubiera requerido una obra considerablemente más extensa que la famosa *Ordinatio*. Más allá de que al mismo tiempo que interpreta de un modo forzosamente literal la expresión, pasando por alto uno de sus términos (*prope*: "casi"), esto le permite a Gilson indagar la magnitud del error interpretativo del Cardenal respecto de la obra de Scoto. Gilson cree encontrar la respuesta en el *prefacio*. Allí, Cayetano afirma su propósito de preservar la verdad contra los ataques e impugnaciones, especialmente los efectuados por Scoto. La conclusión hermenéutica de Gilson es la siguiente: Cayetano atribuye a Scoto una actitud hacia Santo Tomás que será precisamente la que él adoptará contra Scoto.

En contraposición con esta interpretación, McInerny señala varios elementos que Gilson pasa por alto, y que permitirían ofrecer un juicio más mesurado sobre el proyecto de Cayetano. En primer lugar, la cita en cuestión es parte de una dedicatoria a Oliverius Carrafa, el Cardenal protector de la orden Dominicana, por lo cual posee el uso y el estilo típicamente epistolar. En segundo lugar, Gilson omite una afirmación previa de Cayetano en la cual explica la particular relevancia que tiene la *Prima pars* para la comprensión del resto de la obra del Angélico, motivo por el cual quienes quieren debilitar el pensamiento de Santo Tomás suelen concentrarse especialmente en esa parte. En esta tarea, Scoto es preeminente. Aquí es donde se introduce la cita en cuestión. Finalmente, Gilson toma el texto inicial (*S. Th. I, q. 1, a. 1*) en el que pareciera haber acuerdo entre ambos teólogos para poner de manifiesto el presunto error de Cayetano, cuando en el fondo no se trata más que de una hipérbole literaria. Más allá de lo anecdótico, McInerny considera que

¹⁴ CAYETANO, *introd.* (PF, p. 41) «Ioannes vero Scotus egregia praeter caeteros in hace re laboravit subtilitate et copia, quippe quia singula prope hujus partis verba labefactare contendat».

este texto de Gilson permite inferir cierta actitud inicial negativa, que será cada vez más explícita, del medievalista francés hacia Cayetano.

Cayetano y la existencia

Uno de los puntos centrales de la conocida crítica de Gilson al Cardenal Dominico lo constituye su interpretación de la existencia. El medievalista sostiene que, si bien no se puede dudar de que Cayetano admite la distinción real *essentia-esse*, no termina de comprender la centralidad que ocupa en el *Corpus Thomisticum*. En concreto, no habría alcanzado a comprender el sentido radical del *esse* como perfección máxima y acto de todas las cosas. Gilson se concentra en el comentario a *S. Th.* I, q. 4, a. 1 ad 3. Lo implícito es que éste sería el lugar por excelencia para revelar si Cayetano comprendió el *esse* en el modo en que Tomás lo hizo, o no. Se debe admitir que la objeción de Gilson es un tanto compleja pues afirma que no se trata de objetar lo que Cayetano dijo, en lo cual admite que no hay error, sino de objetar *lo que no dijo (sic)*. Por otra parte, Gilson se anima a afirmar que es prácticamente improbable que el Comentador haya perdido de vista un principio tan relevante para la comprensión del pensamiento de Santo Tomás. Además, es conciente de lo forzado que es proponer una hermenéutica que posee el defecto de ser históricamente improbable. Sin embargo, todo esto no le conduce a dudar de su interpretación sino a profundizar la crítica¹⁵.

La cuestión citada aborda la perfección divina y, en concreto, el artículo primero indaga si Dios es perfecto. Gilson encuentra el comentario de Cayetano poco satisfactorio por cuanto no pone suficientemente de manifiesto que Santo Tomás otorga al acto de ser su perfección propia, delimitada de un modo único, definiéndola como el acto de cualquier sujeto que es.

McInerny desarrolla un detalle no menor. Cayetano está escribiendo un comentario a una de las obras más reconocidas y admiradas por la armonía de su orden expositivo. Es un requisito básico de cualquier buen comentario sobre la *Summa* que de algún modo revele y respete ese orden. Además, es sabido que Tomás redactó la obra teniendo la explícita intención de eliminar

¹⁵ E. GILSON, "Cajetan et l'existence", p. 273 (PF, p. 64) «Since one can prove the presence of an idea by the texts which affirm it but the absence of an idea is not established by the absence of an affirmation. In the case of Cajetan, who professes to expose and defend the doctrine of Saint Thomas, the undertaking is practically desperate».

re-peticiones innecesarias, de tal modo que se establecieran los temas en un orden en el cual las indagaciones posteriores se vieran beneficiadas por los tratamientos anteriores. Justamente, la tercera objeción de *S. Th.* I, q. 4 a. 1, expresamente indica que, como se ha indicado más arriba (*ostensum est supra*), el *ipsum esse* es lo más perfecto. ¿Dónde? En *S. Th.* I, q. 3, a. 4. De donde, si Gilson hubiera estado verdaderamente interesado en saber qué es lo que Cayetano pensaba sobre esta doctrina, hubiera sido oportuno que indagara el primer lugar en el que ésta es presentada. Pero, sorprendentemente, Gilson obvia el explícito comentario formal de Cayetano sobre este punto, sobre el que no hace ninguna mención. En consecuencia, McInerny se pregunta si la crítica que Gilson hace sobre un texto secundario de Cayetano pudiera haberse aplicado también sobre el comentario principal que ofrece el Cardenal. En una prolongada explicación confronta el texto de Tomás y el texto de Cayetano, lo cual pone en evidencia la común afirmación del *esse* como actualidad de todas las cosas. Todavía más, en el comentario titulado *Utrum in Deo sit idem essentia et esse*, Cayetano apunta algo muy sugerente: la cuestión de la identidad *essentia-esse* es un problema más sutil para los metafísicos de la antigüedad que para los modernos. Esto es así porque los modernos tienden a considerar que no sólo en Dios, sino que en todas las entes, *essentia* y *esse* son idénticos. Por el contrario, el punto de partida para los antiguos, suele ser la distinción, de allí, el plantear como problema la posibilidad de una identidad *esencia-esse* en Dios.

Luego de su exposición, McInerny concluye que la afirmación según la cual Cayetano no insistió en el *esse* como actualidad de todas las cosas, incluso de las formas, es fruto de que Gilson centró su análisis en una respuesta secundaria en la que Cayetano, en verdad, está intentando iluminar la respuesta a una objeción; y no consideró el *locus* principal donde el tema es abordado formalmente. Gilson se pregunta si hubiera sido posible reconstruir el contenido de *S. Th.* I, q. 4, a. 1 ad 3 si el texto se hubiera perdido y sólo contáramos con el comentario de Cayetano. McInerny, da un paso más y concluye que hubiera sido posible, pues hubiera sido suficiente con atender a *S. Th.* I, q. 3, a. 4; podría haber dificultad en reconstruir un artículo de la q. 3 a partir de uno de la q. 4, pero eso, en todo caso, no revelaría un defecto en el comentario, sino que más bien pondría en evidencia la incapacidad de apreciar el *ordo* que posee la *Summa*.

McInerny señala que Gilson pareciera compartir la visión de los modernos, mencionada por el Cardenal, más que la de los metafísicos de la antigüedad, al menos, en la medida en que el francés interpreta el texto como uno de los lugares en los que se revela que el *esse* de los seres creados

remite a la esencia de los seres creados. Pero el procedimiento en la cuestión tercera consiste más bien en tomar algo *aprobemático* en las criaturas —la distinción— y negarlo respecto de Dios:

In commenting on Boethius, for whom *diversum est esse et id quod est* is an axiom, that is, is self-evident, Thomas had learned that the problem is to show that in God alone this distinction *does not* obtain. By making the problem seem more one of created *esse* than of divine, Gilson diverts his reader from the contextual sense of the passage he has plucked from the *Summa*. Surely if we had only his account, we would have a very imperfect grasp of what Thomas is up to in Question 4, let alone the preceding questions of the *Prima Pars*¹⁶.

Finalmente, Gilson revela algo más. En su opinión, la novedad del *esse* como actualidad de todas las cosas, incluso de las formas, es un juicio propio de Santo Tomás y desconocido por Aristóteles. McNerny sostiene que el ataque de Gilson sobre Cayetano constituye sólo en un aspecto de su crítica más profunda hacia Aristóteles, tema que abordará en la tercera parte de su libro. En este contexto, adelanta una sospecha más que inquietante:

The reader is permitted to suspect that any supposed deficiency in Cajetan's part is such only when the great commentator is seen from the angle of Gilson's increasingly inventive interpretations of *esse*. Cajetan might very well speak of *esse* differently than Gilson, but for all that be in perfect agreement with Thomas Aquinas. It is the Thomisticity of Gilson's own views that must eventually be subjected to scrutiny¹⁷.

Cayetano y el alma

El estudio de Gilson sobre los comentarios de Cayetano está guiado por la cuestión por él mismo asumida como 'admitidamente improbable' de intentar desentrañar si el Cardenal realmente entendió lo que Tomás

¹⁶ *PF*, p. 52.

¹⁷ *PF*, p. 52..

significaba con la expresión *esse*. En su estudio, Gilson se detiene en *S. Th.* I, q. 90, a. 2 ad 1 y amonesta a Cayetano por haber desatendido, una vez más, la respuesta de Santo Tomás en un sitio en el que, justamente, el Aquinate habría revelado todas sus armas (*comme il le fait parfois ses dernières batteries*), al referirse al acto de ser:

Ad primum ergo dicendum quod in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia, formale autem in ipsa est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animae, quia esse per se consequitur ad formam¹⁸.

¿Está Cayetano advertido de lo que implica esta respuesta? Cayetano explica que '*est*' y '*fit*' son verdadera y propiamente predicados sólo de las cosas subsistentes. Gilson señala que de este modo nos daría a pensar que el alma humana *es* y *viene a ser* porque es subsistente. Por supuesto que esto no tiene nada de incorrecto y, en palabras de McInerny, se podría agregar que encaja maravillosamente con el texto y el contexto. Sin embargo, Gilson se muestra insatisfecho. *Lo que Cayetano dijo es verdadero, pero es sólo Aristóteles*. ¿Qué más era necesario que dijera?

Inutile d'insister: une substance thomiste ne peut être le terme d'une generation, ce qu'elle est, que parce qu'elle a son propre acte d'exister. Ce point est fort important. Qui l'oublierait s'exposerait par la même à bien des difficultés au moment de prouver l'immortalité de l'âme, telle de moins que la demontre saint Thomas¹⁹.

Puesto que la cuestión de la inmortalidad del alma es abordada quince cuestiones antes, uno esperaría que Gilson hubiera abordado esa discusión para dar mayores detalles de lo que está entendiendo. Pero no lo hace. McInerny sintetiza de este modo lo que entiende Gilson en este punto:

A substance as Thomas understands it can only be the term of generation, as it is, because it has its own act of existing. This is

¹⁸ S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 90, a. 2 ad 1.

¹⁹ E. GILSON, "Cajetan et l'existence", p. 273 (*PF*, p. 53).

close to being, if it is not, a tautology. That which comes to be comes to be. Being is the term of a generation; that which is generated exists thanks to that process of generation. Surely Gilson does not mean to suggest that something is generated and *then* receives an act of existence. Or is he perhaps suggesting that existent things are not the terms of generation for Aristotle?²⁰.

En el texto en cuestión, Tomás se está enfrentando a la objeción de que el alma sería generada y no creada. En efecto, puesto que el alma no es acto puro, debería haber en ella algo material. La generación presupone algo que el objetor identifica con la materia. Por lo antes visto, resulta claro que sólo Dios es acto puro y, por tanto, el alma no puede serlo. Por otra parte, el alma es una forma, no un compuesto de materia y forma. El problema es que el objetor identifica la potencia con la materia. En el caso del alma la esencia se comporta a *modo de principio material* y su existencia participada es la parte formal. Gilson afirma lo siguiente:

A quoi Thomas répond, démasquant comme il le fait parfois ses dernières batteries, que ce qu'il y a dans l'âme qui soit matériel, c'est l'essence simple elle-même, et que le formel en elle, c'est l'esse participé. Cette *esse* ajoute-t-il, est nécessairement simultané avec l'essence de l'âme, parce que *esse* accompagne par soi la forme. Aucun doute n'est possible, c'est bien de l'acte d'être qu'il est ici question. Belle occasion encore, pour un commentateur qui se trouve en face de fond même de la doctrine, d'en souligner la portée métaphysique²¹.

Una vez que Gilson exhibe sus propias expectativas, pregunta qué es lo que hace Cayetano. La respuesta es: *nada*. ¿En qué consiste precisamente el descargo? ¿En que Cayetano no fue lo suficientemente insistente como Gilson? Nuevamente, lo que subyace es algo más. No se trata de que Cayetano haya sido indiferente a la radicalidad del acto de ser sino que todo esto se relaciona con la cada vez más insistente acusación del mayor interés de Cayetano por Aristóteles en detrimento de Santo Tomás. Sin embargo,

²⁰ PF, p. 53-54.

²¹ E. GILSON, "Cajetan et l'existence", p. 269 (PF, p. 54).

¿Cayetano dijo algo objetable en su comentario? Una vez más, dirá Gilson, lo que Cayetano dijo es verdad, pero es sólo Aristóteles: *Une fois encore, ce que dit Cajetan est vrai, mais ce n'est que de l'Aristote*²²:

This takes us to the heart of Gilson's developing position. There has been a growing animus against Aristotle, reaching its peak in *Being and Some Philosophers*. While Gilson will often say that what Thomas teaches includes but goes beyond Aristotle, he will also so describe Aristotle that Thomas could not coherently have adopted his thought²³.

Puesto que Gilson señala que el comentario de Cayetano es más un impedimento que una ayuda para la comprensión del texto de Santo Tomás, McInerny se propone analizar los textos en cuestión a fin de evaluar la afirmación del medievalista francés. El análisis revela nuevamente que el procedimiento efectuado por Gilson presenta elementos arbitrarios pues pretende encontrar, en un texto que presupone muchas cosas expuestas anteriormente, la primera ocasión para discutir, justamente, estos presupuestos. Tanto los editores de la edición Leonina, como el comentario de Cayetano, refieren a la cuestión 75 para la demostración de que el alma es una forma subsistente. Al respecto, el filósofo norteamericano afirma:

Anyone wondering how Cajetan understands St. Thomas on this matter will find an enormous commentary on Question 75, Article 2 that asks if the human soul is something subsistent. Here in Question 90, he explains what Thomas means by saying that only substances are primarily being, accidents being rather of being than beings in their own right, since they inhere in substances. Aristotle is an authority for this, in Cajetan's commentary *as in the text being commented on*²⁴.

Para Gilson, *S. Th.* I, q. 90, a. 2 ad 1 revela claramente una de las enseñanzas más profundas de Santo Tomás sobre el *actus essendi*. Cualquiera

²² E. GILSON, "Cajetan et l'existence", p. 270 (PF, p. 55)

²³ PF, p. 55.

²⁴ PF, p. 58.

interesado en su doctrina debiera reparar en esta respuesta. Sin embargo, Cayetano no hace ningún comentario a la respuesta a la primera objeción. Lo implícito es que o bien está desinteresado en el tema o ignora uno de los puntos fundamentales de la doctrina tomista. ¿Y qué hay con lo que Cayetano comenta en el cuerpo del artículo? En opinión de Gilson, nuevamente, a partir de ese comentario sería imposible reconstruir el texto que lo inspira por la excesiva insistencia de Cayetano en abordar el tema *desde la perspectiva de la sustancia*. ¿Cuál es el error de Cayetano? Gilson lo explica así:

Le sens est que *est et fit* ne se prédiquent vraiment et properment que des seul subsistants, parce qu'ils sont les seuls auxquels '*esse* convient *ut quid*'. Pour lui, Thomas entend dire que l'âme raisonnable '*vere et proprie est et fit, quia subsistit*'²⁵.

Pero esto es, justamente, lo que el texto original sostiene. Gilson lo admite, pero, de nuevo, insiste en que esto es sólo Aristóteles. Es oportuno mencionar que Aristóteles es el autor invocado por Santo Tomás para establecer este punto. A continuación, Gilson expone su interpretación del punto en cuestión:

La substance thomiste es bien le terme de la génération, mais elle est en outre autre chose, et, à vrai dire, tout autre chose. Le corps de l'article le dit à qui veut bien l'entendre. Pour un commentateur intéressé, quelle magnifique densité métaphysique dans cette formule: *Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse quasi in suo esse subsistens; unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia*. Inutile d'insistir: une substance thomiste ne peut être le terme d'une génération, ce qu'elle est, que parce qu'elle a son propre acte d'exister. Ce point est fort important. Qui l'oublierait s'exposerait par là même a bien des difficultés au moment de prouver l'immortalité de l'âme, telle de même que le démontre saint Thomas²⁶.

Entonces, según Gilson, la sustancia, tal y como Tomás la concibe, es el término de la generación pero es también algo más, en verdad, algo

²⁵ E. GILSON, "Cajetan et l'existence", p. 269 (PF, p. 59).

²⁶ *Ibid.* (PF, p. 60).

bastante diferente. ¿Qué? Una sustancia puede ser el término de una generación porque posee su propio *actus essendi*. Es verdad que Tomás afirma en el texto, citando a Aristóteles — y Cayetano lo señala en su comentario — que el *fit* pertenece a la sustancia, así como el *esse*. Gilson coincide con esto, pero se trata también de algo más. Una sustancia puede ser el término de una generación porque posee su propio *actus essendi*. McInerny evalúa del siguiente modo esta insistencia de Gilson:

This is said to be something more and quite different from saying that substance is the term of generation. We are being offered a tautology. The term of a generation is a substance to which existence, like becoming, belongs properly and as such. True enough, Gilson says, but this is only because existence belongs truly and properly to substance!

Gilson takes particular umbrage at Cajetan's pointing out the Aristotelian provenance of the doctrine of this text, but this is explicit in the text itself. To suggest that taking note of this exhibits a desire to explain Aristotle rather than Thomas is disingenuous. This complaint must be directed against Thomas himself in the body of the article. It is clear that Gilson sees more than a development of Aristotle in Thomas. He wants both the Aristotelian component and the claim that the Thomistic addition completely alters what it adds to. He decides to test his charge that Cajetan prefers Aristotle to Thomas by looking at Cajetan's commentary on the *De ente et essentia*²⁷.

El paso siguiente, en el análisis de McInerny, será el estudio del comentario que hiciera Cayetano al *De ente et essentia*.

Cayetano y el De ente et essentia

En una nota al pie del artículo, "Cajetan et l'existence", Gilson confiesa que su impresión personal es que Cayetano no terminó de entrar realmente en las nociones fundamentales de la metafísica de Santo Tomás y que, por lo tanto, cabría pensar que no es del todo cierto que el ilustre Cardenal

²⁷ PF, p. 60-61.

estuviera interesado en comprender las enseñanzas del Aquinate. Gilson menciona los casos del comentario a *S. Th.* I, q. 54, a. 1 y q. 79, a. 1.

La primera crítica que hace Gilson sobre el comentario de Cajetano al capítulo quinto del *De ente* es que no utiliza el lenguaje de Santo Tomás. No se trata de que elimine el uso del término *esse*, pero emplea *existentia* de un modo más frecuente que Santo Tomás. Sin embargo, el mismo Gilson admite que quizá esto es ‘poco importante y sin intención’. El medievalista francés también sostiene que Cajetano parece demasiado interesado en la noción aristotélica de sustancia y en las discusiones contra Scoto y Trombeta²⁸. En concreto, objeta la utilización de la expresión *esse actualis existentiae*. Pero hay una crítica más importante:

Gilson (p. 272) claims that in invoking II SCG, 52, Cajetan attributes to Thomas a way of posing the question which is proper to Scotus and Trombeta, saying that for Thomas in every creature ‘*quidditas et ejus esse actualis existentiae distinguuntur realiter...*’. We must weigh these words. What Cajetan is accused of is holding that after the composition of essence and *esse* there is need for the further actuality of *esse actualis existentiae*. This follows from Cajetan’s alleged taking on the Scotist perspective²⁹.

Ya se ha expuesto la presunta reacción desmedida que, según Gilson, Cajetano tiene sobre Scoto. Gilson retoma esta interpretación para mostrar la dependencia de Cajetano respecto de Scoto. ¿A qué se reduce la crítica de Gilson? Scoto usa la frase, y niega la distinción real *essentia-esse*; ergo, Cajetano, al utilizar la frase, elimina lo que Tomás entiende con el término *esse*³⁰. A continuación, McNerny analiza el texto de la cuestión 12 del co-

²⁸ Trombet [t]a, Antonius (1436-1517): Teólogo y filósofo escotista. En su época conocido como uno de los máximos exponentes del escotismo. Autor de varias obras, tales como *Quaestio de Animarum Humanarum Plurificatione*, *Quaestiones Metaphysicales*, *Quaestiones quodlibetales*, *Auree scoticarum formalitatum lucubrationes*, *Opus doctrine Scotice Patavii in thomistas discussum Sententiis phylosophi maxime conveniens videlicet*, *Tractatus de futuris contingentibus*, *Sententia in explanationem formalitatum*, *Quaestio formalitatum* y *Quaestiones formalitatum alterius auctoribus*.

²⁹ PF, p. 62.

³⁰ Cf. E. GILSON, “Cajetan et l’existence”, p. 273 (PF, p. 62-63).

mentario del joven Cayetano al capítulo 5 del *De ente*. En primer lugar, el filósofo norteamericano señala que, en el texto de Cayetano, las expresiones *esse* y *existentia* son las predominantes. La ‘tristemente célebre’ expresión *esse actualis existentia*, por la que Gilson acusa a Cayetano de haber perdido de vista lo que Tomás quería decir, y que se convirtió en un lugar común para juzgar la interpretación de Cayetano, sólo aparece *una vez*.

Del estudio comparativo de ambos textos, McInerny concluye:

Substance obviously has sinister connotations for Gilson, and the reason is that he thinks Cajetan understands the real distinction as the composition of a fully constituted substance and *esse*, as if the essence of substance enjoyed some kind of existence before receiving *esse actualis existentiae*. He notes in a footnote that earlier Cajetan had explicitly denied what Gilson now accuses him of holding (*In de ente et essentia*, cap. 2, n° 25, p. 44), from which Gilson concludes not that he must be misunderstanding Cajetan but rather that Cajetan gives us a choice between two opposed positions, both of which he holds. The denial is certainly there; what isn't there is the affirmation Gilson is here inveighing against. Does he really care what Cajetan holds?³¹

Por si fuera poco, Gilson admite que Cayetano intenta hacer lo mejor por imitar el lenguaje de Santo Tomás. En concreto, alaba la quinta diferencia que ofrece Cayetano para distinguir la composición materia-forma de *essentia-esse*, la cual pareciera, para Gilson, despejar todas las dudas al respecto³². Al respecto, McInerny afirma: «What more could one ask –save that Cajetan had used *esse* and not *esse actualis existentiae*?»³³.

Gilson termina confesando que resulta infructuoso multiplicar los análisis pues Cayetano escribe de un modo casi indiscernible respecto de Santo Tomás, motivo por el cual uno apenas puede notar la diferencia entre ellos. Sin embargo, el medievalista francés se pregunta si para Cayetano: «... l'esse thomiste ne se réduit pas à la substance mise en état d'existence réelle par

³¹ *PF*, p. 65-66.

³² CAYETANO, *In de ente* (*PF*, p. 67) «Unde fit ut ipsum esse actualis existentiae ad nihil aliud comparetur ut potentia ad actum, sed sit ultima actualitas omnis rei etiam ipsius formae».

³³ *PF*, p. 67

l'efficace de sa cause»³⁴. Asimismo, expresando su propia opinión, agregará: «... Thomas dirait plutôt que l'existence de la substance est causée par l'esse et que l'accident n'a pas d'autre esse que celui de la substance»³⁵.

A continuación, McInerny, ofrece una evaluación crítica de lo que parece sugerir esta acentuación gilsoniana:

Existence [esse] is the cause of the existence of the substance. Since it is efficient cause that has been under discussion –is the existence of the creature perhaps merely a relation of dependence to its efficient cause? –it seems permitted to wonder if for Gilson *esse* is an efficient cause– not the *ipsum esse subsistens* who is God, but the created act of existence? And what does it mean to say that the *esse* of the accident is the *esse* of substance? Taken literally, this is truly false. For an accident to be is to be in substance, so of course *esse substantiale* is presupposed, but how could the *esse substantiale* be the same as the *esse accidentale*?³⁶.

Cayetano y De Lubac

A continuación, McInerny analiza varios textos y cartas del famoso cardenal jesuita en un intento por comprender las inquietudes que orientaron su obra. Las cartas entre Gilson y de Lubac, y las *Memorias* con ocasión de sus escritos permiten afirmar que de Lubac se considera a sí mismo como un teólogo que defiende a Santo Tomás de las tergiversaciones de la tradición tomista. Esta afirmación incluso se extiende, en ocasiones, hasta el intento de proteger a Santo Tomás respecto del mismo Santo Tomás (!)³⁷.

³⁴ E. GILSON, "Cajetan et l'existence", p. 277 (PF, p. 67).

³⁵ E. GILSON, "Cajetan et l'existence", p. 278 (PF, p. 67)

³⁶ PF, p. 67-68.

³⁷ H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mis écrits*. Namur, Culture et Verité, 1992², 8, p. 34: «C'est qu'en effet je crois avoir montré spécialement dans la deuxième partie, dont la composition est assez rigoureuse, que depuis qu'elles avaient abandonné la synthèse traditionnelle systématisée et déjà un peu compromise dans l'oeuvre de saint Thomas, les diverses écoles de la scolastique moderne ne pouvaient que s'épuiser dans les combats stériles, chacune ayant à la fois tort et raison contra les autres, en même temps qu'elles se retiraient à l'écart de la pensée vivante, dans un monde artificiel, laissant le champ libre à tous les avatars de la 'philosophie séparée'» (PF, p. 70, énfasis dado por McInerny).

Surnaturel y Santo Tomás

En sus *Memorias*, el cardenal de Lubac interpreta su tarea en torno de su famosa obra *Surnaturel* (1946), como la de quien intenta indagar si la enseñanza de Santo Tomás en un punto capital, como lo es el sobrenatural, coincide con la enseñanza de la escuela tomista tal y como lo establece durante el siglo XVI, lo codifica en el XVII y lo afirma incluso de modo más severo, según el jesuita, durante el siglo XX³⁸. En algún sentido, la vehemencia de los primeros escritos de de Lubac supone un ataque hacia Cayetano todavía más claro que el de Gilson. Además, la convicción de que de Lubac se oponía a la interpretación de la escuela tomista del siglo XVI es una opinión comúnmente asumida en los estudios en la materia³⁹. Algunos seguidores del cardenal de Lubac van incluso más lejos. En la opinión de varios seguidores de de Lubac, la desviación de Cayetano —junto con Suárez y Juan de Santo Tomás— en el tema de la ‘naturaleza pura’ sería la causa tanto del ateísmo humanista moderno como del desarrollo de una teología destructiva respecto de la naturaleza humana⁴⁰. En esta línea, por ejemplo, el estudio de Géry Prouvost alaba el profundo análisis realizado en esta materia por de Lubac⁴¹.

¿En qué consiste la teoría de la ‘naturaleza pura’? El hombre se encuentra ordenado a la felicidad natural de tal manera que, si es llamado a la visión de Dios esa Gracia no puede ser sino *sobreañadida*. Así, la teoría niega que el hombre posea un deseo natural hacia la beatitud sobrenatural, aspiración que sólo es posible en virtud de la gracia específicamente cristiana⁴². De este modo, los comentaristas del siglo XVI, al sostener que el hombre no es naturalmente llamado a la visión de Dios, terminan por yuxtaponer un fin natural del hombre distinto de la realización beatífica. Con esto, se sentaron las bases para la creación de un orden natural secularizado —en lo cultural, en lo moral, en lo fi-losófico, etc.—. Desde esta perspectiva, la tesis de la naturaleza pura y el desarrollo de una razón separada-secularizada tendrían varios puntos de contacto.

³⁸ H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mis écrits*, p. 33 (PF, p. 70).

³⁹ Cf. O. BOULNOIS, “Quand Saint Thomas répond aux Thomistes”, en *France Catholique* 22 (1993). Reimpreso en F. GABORIAU, *Saint Thomas d'Aquin en dialogue*, Paris, Fac, 1993.

⁴⁰ Cf. O. BOULNOIS, “Quand Saint Thomas répond aux Thomistes”, en F. GABORIAU, *Saint Thomas d'Aquin en dialogue*, p. 12 ss.

⁴¹ Cf. G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*. Paris, Cerf, 1996.

⁴² Se sabe que uno de los creadores de esta doctrina fue Dionisio Cartujano. Henri De Lubac vinculará la interpretación de Cayetano con la de este reconocido antitomista.

Desde la interpretación de de Lubac, Cayetano ha pavimentado el camino para una desviación doctrinal de la enseñanza auténticamente tomista propiciando la serie de problemas que surgieron en el mundo moderno. Es sabido que *Surnaturel* recibió en su momento numerosas críticas, sin embargo, varios años después, de Lubac fue rehabilitado y su juicio negativo sobre la tradición tomista se convirtió en una convicción bastante aceptada. Sin embargo, en los últimos años se han producido nuevas investigaciones que ofrecen nuevas perspectivas en el debate. Las investigaciones de Florent Gaboriau, por ejemplo, están orientadas a tratar de desentrañar si Cayetano realmente sostuvo lo que de Lubac y sus seguidores sostienen. La tarea no es fácil y, presumiblemente, hay indicios para pensar que las doctrinas atribuidas a Cayetano podrían encontrarse en sus escritos. Sin embargo, Gaboriau concluye que no ha podido encontrar ningún texto del gran Comentador en el que Cayetano expresamente diga lo que se afirma que ha dicho. La situación es incluso más complicada ya que, por ejemplo, la noción de 'naturaleza pura', frecuentemente atribuida a una invención de Cayetano, en realidad es doctrina tomista:

Let me add that in fact the idea of a *purus homo* is not strange to Cajetan, but if one complains of that in him, it would appear that Saint Thomas too must be reproved. The phrase occurs not only in the biblical commentaries but in his masterpiece, the phrase repeated three times in the same article⁴³.

El arduo debate trabado entre Boulnois y Gaboriau deja entrever lo difícil que resulta encontrar un texto preciso de Cayetano en el cual éste sostenga la doctrina que, a partir de de Lubac, se le suele atribuir. En este sentido, McNerny orienta su investigación a tratar de determinar en qué texto de Cayetano se apoya de Lubac para sostener su interpretación respecto de Thomas de Vio.

Santo Tomás y la potencia obediencial

La principal objeción de de Lubac a la noción de potencia obediencial, como la explicación de nuestro deseo de ver a Dios se apoya en que, en

⁴³ F. GABORIAU, *Saint Thomas d'Aquin en dialogue*, p. 17 (PF, p. 73).

su opinión, esto termina por convertir esta capacidad como consecuencia de un milagro y no como algo integrante de nuestra naturaleza. Desde su perspectiva, o el deseo es natural o es el resultado de una intervención milagrosa pero sin fundamento en nuestra naturaleza.

McInerny, siguiendo la investigación de Gaboriau, expone varios textos en los que Santo Tomás ofrece algunas precisiones respecto de la potencia obediencial. El primero de ellos se ubica en la *Tertia pars* de la *Summa*, en la cuestión de si Dios se hubiera encarnado en caso de que el hombre no hubiera pecado:

Ad tertium dicendum quod duplex capacitas attendi potest in humana natura. Una quidem secundum ordinem potentiae naturalis. Quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem. Alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum. Et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturae replet, alioquin, Deus non posset facere in creatura nisi quod facit; quod falsum est, ut in primo habitum est⁴⁴.

Este texto permite inferir que la capacidad humana para obedecer la ordenación divina no contradice nuestra naturaleza. En las cuestiones disputadas *De veritate* existen varios textos que también mencionan la potencia obediencial.

Ad decimumtertium dicendum, quod aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. Uno modo in potentia naturali; et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda quae suo lumine naturali manifestari possunt; et nihil horum Angelus beatus ignorat; ex horum enim ignorantia remaneret intellectus Angeli imperfectus. Quaedam vero potentia est obedientiae tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa quae supra naturam Deus in eo potest facere; et si talis potentia non reducatur ad actum, non erit potentia imperfecta: et ideo

⁴⁴ S. TOMÁS, *S. Th.*, III, q. 1, a. 3 ad 3 (PF, p. 77).

intellectus Angeli beati non est imperfectus, si non cognoscit omnia quae Deus potest ei revelare⁴⁵.

Existe una potencia natural y una obediencial, la segunda es la potencia para aquello que se ubica *supra naturam* y que es perfeccionado, en caso de serlo, por la acción divina. Santo Tomás, también menciona la potencia obediencial al analizar si la profecía es natural:

Ad decimumoctavum dicendum, quod in anima humana est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia obedientiae, sicut est in natura corporali ad ea quae mirabiliter fiunt; unde non oportet quod tali passivae respondeat potentia activa naturalis⁴⁶.

La potencia natural es contrastada con la obediencial. Pero aquí, la segunda es sólo una potencia pasiva de nuestra naturaleza. El mismo principio opera al analizar la capacidad de Cristo para la Gracia:

Ad tertium dicendum, quod capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturae ad recipiendum. Una naturalis, quae potest tota impleri; quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiae, secundum quod potest recipere aliquid a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo⁴⁷.

De nuevo, tenemos que Santo Tomás a veces contrasta una potencia obediencial con una natural, pero esta última también es una potencia receptiva y que se encuentra en el sujeto. McNerny concluye:

St. Thomas's teaching seems clear enough. There are two kinds of potency a creature can have, one for things within the range

⁴⁵ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 8, a. 4 ad 13 (PF, p. 77-78).

⁴⁶ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 12, a. 3 ad 18 (PF, p. 78).

⁴⁷ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 29, a. 3 ad 3 (PF, p. 79).

of its nature, the other for things above its nature. The first is brought to fruition by natural means, the second only by God bringing it to realization. Fittingly enough, the second kind of potency is called an obediential potency. It is this that Cajetan is said to have misunderstood. Where?⁴⁸

Cayetano invoca la potencia obediencial para hablar de nuestro deseo natural de ver a Dios. De Lubac sostiene que la potencia obediencial es introducida por Santo Tomás sólo para explicar los milagros. En consecuencia, la interpretación de Cayetano conduce a que se termine rechazando el principio tomista de que el alma es naturalmente capaz de la gracia: *naturaliter anima est gratia capax*. En su investigación, Gaboriau intenta averiguar lo que Cayetano ha escrito para determinar si semejante acusación tiene fundamento. El texto que de Lubac utiliza como base es el comentario a *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 10:

In articulo decimo eiusdem quaestionis, dubium triplex occurrit. Primum est circa illud: *anima naturaliter est capax gratiae*. Videtur enim quod secundum praesentem doctrinam, in anima sit potentia naturalis ad gratiam, ac per hoc ad fidem et alia huiusmodi. Cuius oppositum in Prima Parte diximus, contra Scotum.

Secundum est circa illud, quod gratia non est supernaturalem potentiam impii, sicut vita supra potentiam in corpore mortuo. Sicut enim in corpore mortuo est potentia remota ad vitam, et non propinqua; ita in anima impia est potentia remota ad gratiam, et non propinqua. Immo magis vita est in potentia naturali talis corporis, quam gratia in potentia naturali animae impiae: quia illud potest per multas transmutationes reduci in vitam ab agente naturali, gratia non vero.

Tertium est in responsione ad secundum, circa illud, quod non est simile de illuminatione caeci et justificatione impii. Quoniam expresse Auctor in III Contra Gent., cap. C.IX dicit quod justificatio impii est supra id quod ordo rerum exigit; et ideo, sicut Deus non omnes caecos illuminat, ita non vult secundum

⁴⁸ *PF*, p. 79.

ordinem rerum ipsam justificationem fieri; et propterea non esse miraculum. Aut ergo hic, aut ibi, a vero declinat⁴⁹.

En este texto Cayetano señala tres dificultades que, como comentador, intentará clarificar. Como señalan Gaboriau y McNerny, increíblemente, de Lubac toma la primera *dubium* como si fuera la propia posición, errada, de Cayetano⁵⁰. Bulnois, un defensor de la tesis de de Lubac, malinterpreta aún más lo que Cayetano está intentando hacer y asume la tercera *dubium* como si fuera una crítica explícita de Cayetano a Santo Tomás. La situación parece casi surrealista. Tenemos a agudos estudiosos acusando al Comentarador — para de Lubac la separación entre el Maestro y su Comentarador es *flagrant*⁵¹ — de no haber comprendido los textos de Santo Tomás, al tiempo que, en verdad, son ellos los que no aciertan a comprender el sentido del texto de Cayetano.

Gaboriau recuerda que las expresiones del tipo *non ambiguitate caret* en los comentarios de Cayetano son el *preludio* a una explicación pero, de ningún modo, representan la *conclusión* de una interpretación. Pretender encontrar en estas palabras una oposición a la doctrina tomista es lo mismo que pretender afirmar que Santo Tomás se opone al Evangelio cuando, al comentarlo, utiliza expresiones como *haec verba difficultatem habent* o *haec verba sunt dubia et difficilia*. Por supuesto, además, que Cayetano avanza ofreciendo su solución a las dudas planteadas y revelando, desde su comentario, que lo que Tomás ha escrito es verdadero y de mayor profundidad que las objeciones expuestas. McNerny lo explica del siguiente modo:

The first doubt is resolved by noting that 'the potency of the soul for grace is *in a certain way natural* and it is also *supernatural*.' Can Cajetan's critics have read this text? The potency is natural insofar as the act of free will by which it prepares itself for grace is the product of a natural potency, that is, free will. It is supernatural insofar as that act cannot emanate, as disposing for grace, except by the gratuitous action of God. The

⁴⁹ CAYETANO, en *Summae Theologiae, cum comentariis Thomae de Vio Caitani, Leonis Editio, tomus VII, Romae, Polyglotta, 1897* (PF, p. 80).

⁵⁰ Cf. F. GABORIAU, *Saint Thomas d'Aquin en dialogue*, p. 59, (PF, p. 81); H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*. Paris, Aubier-montaigne, 1965, p. 184.

⁵¹ H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, p. 180.

form of the act, grace, belongs to a higher order that surpasses the whole of nature. For this reason, the potency is sometimes called natural and sometimes supernatural. After which, Cajetan underscores what he has done. *Et per hoc patet responsio ad primum dubium*⁵².

Lawrence Feingold, otro investigador que hizo un exhaustivo análisis de los textos de Cayetano y de Lubac, llega a la conclusión de que la posición del primero, con respecto a la potencia obediencial, sigue los principios tomistas y en nada contradice al Maestro. A la hora de analizar por qué motivo de Lubac, convirtió su error interpretativo en una oportunidad para elaborar una crítica completa sobre Cayetano, Gaboriau ofrece algunas pistas. En primer lugar, parece ser que el jesuita no fue formado en un clima bíblico, que le hubiera permitido familiarizarse mejor con una interpretación de la potencia obediencial entendida como la condición por la cual — por un regalo divino — se nos hace capaces de convertirnos en hijos de Dios. El cardenal parece que sólo concibe la introducción de la potencia obediencial como un elemento para explicar los milagros, una visión que no pudo haber deducido a partir de los textos de Santo Tomás. De ahí, entonces, que pensará que Cayetano ha rechazado el principio de Santo Tomás de que el alma es naturalmente capaz de la Gracia. En segundo lugar, la crítica a Cayetano se elabora desde un *background* antropológico distinto. El Cardenal jesuita del siglo XX critica al Cardenal dominico del siglo XVI el que tuviera una concepción reduccionista de la naturaleza humana, considerándola como si fuera simplemente una *especie más* entre el conjunto de las especies naturales. Esta concepción del comentador debilitaría la convicción de la absoluta particularidad del ser humano como creado a imagen de Dios, y convocado a una vida eterna junto a Él. El hombre que concibe Cayetano, para de Lubac, es un todo cerrado (*un tout fermé*). En efecto, no se debe acusar a Suárez o a Molina de este desvío, pues, en verdad, fue el Cardenal dominico el verdadero responsable de promover una imagen del hombre concebido como un todo cerrado y autosuficiente⁵³.

⁵² PF, p. 81.

⁵³ H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, p. 185. Cf. F. GABORIAU, *Saint Thomas d'Aquin en dialogue*, p. 62-63.

Como la última acusación reviste gran importancia, McInerny analiza el texto que se ofrece como soporte. Se trata de un comentario a *S. Th.* I, q. 12, a. 1 (de qué modo Dios puede ser conocido), en el que Cayetano afirma que el deseo natural no se extiende más allá de la capacidad de la naturaleza (*naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem*). Cayetano ofrece dos *dubia* en el texto:

Primum est *simpliciter et ad hominem*. Non enim videtur verum quod intellectus creatus naturaliter desideret videre Deum: quoniam *natura non largitur inclinationem ad aliquid ad quod tota vis naturae perducere nequit*. Cuius signum est, quod organa natura dedit cuilibet potentiae quam intus in anima posuit. Et in II Caeli dicitur quod, si astra haberent vim progressivum, natura dedisset eis organa opportuna. Implicare igitur videtur, quod natura det desiderium visionis divinae, et quod non possit dare requisita ad visionem illam, puta lumen gloriae. Apud s. Thomas quoque doctrinam, ut dictum est in primo articulo huius operis, homo non naturaliter, sed obedientialiter ordinatur in felicitatem illam. Ergo...⁵⁴

La segunda *dubium* es tal que, asumiendo el argumento, la conclusión no se sigue. Todo lo que uno puede inferir de las premisas es que el hombre puede conocer la primera causa — es decir que el conocimiento de Dios como causa de las cosas es naturalmente deseado —, pero no puede ver su esencia.

McInerny comenta y cita del siguiente modo la solución de Cayetano, en la cual aparece el texto señalado por de Lubac:

Cajetan resolves the first doubt by distinguishing between considering the rational creature absolutely and as ordered to happiness. 'If he is considered in the first way, his natural desire does not extend beyond the capacity of nature, and in this sense I concede that he does not naturally desire the vision of God absolutely in himself. But if he is considered in the second way, thus he naturally desires the vision of God, because thus he knows some effects, as of grace and glory, whose cause is God, as God

⁵⁴ CAYETANO, *In I^{am}*, q. 12, a. 1 n° 10.

is in himself absolutely, not as the universal agent. Effects being known, it is natural for any intellect to desire knowledge of the cause' (Cajetano, *ibid.*). The desire for the vision of the divine essence, although it is not natural in the first sense, is natural in the second sense, supposing the revelation of such effects, and that is why Thomas says in III *Summa contra gentes*, caput 50, that the desire of the created intellectual nature would be inane if he could not see God. In this theological work, Cajetan adds, in which things are considered not absolutely, but as ordered to happiness, it is a properly theological conclusion that the vision of God is naturally desired⁵⁵.

Muchas de las soluciones que propone Cajetano siguen el típico modelo escolástico, siendo *p* y *-p*, la solución no será tanto la opción por uno de los extremos de la aparente contradicción cuanto por un acercamiento de las posiciones. En este caso concreto, la solución puede ser cuestionable pero en modo absoluto es lo que de Lubac le atribuye. Además, donde Dionisio el Cartujano no pudo resolver la objeción *y*, por tanto, concluye que Tomás estaba equivocado, Cajetano pudo resolverla y salvar el argumento. Es indudable que la solución propuesta no es conclusiva, por lo que cabe mantener algún reparo frente a ella, tal es el caso, por ejemplo, de Silvestre de Ferrara. Pero hasta el siglo XX nadie se había animado a pensar que Cajetano *descarrilara* (Gilson) desde el primer momento o que las diferencias entre el Maestro y el Comentador fueran *flagrantes* (de Lubac).

En su estudio, Feingold analiza una aparente corrección de Cajetano a su propio comentario. Se trata de un comentario posterior:

In Cajetan's commentary on I-II, q. 3, a. 8, on the other hand, the natural desire to see God does not come directly from man's elevation to a supernatural destiny (as for de Lubac), or from the possibility of such a perfection (Scotus), or from the revelation of *supernatural* effects of God (Cajetan's earlier solution). It comes simply from having an intellectual nature with a natural desire to know the essence of a cause, having seen its effect. This produces a natural desire to see God in an-

⁵⁵ PF, p. 84.

yone who considers that there must be a (hidden) First Cause of all effects. The desire depends on a consideration of things that can be naturally known, and does not depend upon being ordered to a supernatural end. This view is the only one that is in harmony with the texts of St. Thomas⁵⁶.

Habiendo demostrado que la lectura que ofrece de Lubac de Cayetano es incorrecta, McInerney se pregunta qué sucede con la interpretación que hace de Lubac sobre Tomás de Aquino. Se impone, en este punto, una investigación sobre la idea de *naturaleza pura*:

Il [Thomas] n'entend pas du tout signifier que la nature humaine doive être concue d'abord comme douée normalement d'une finalité 'purement naturelle' et qu'elle sois seulement apte à recevoir une finalité surnaturelle 'praeter naturam' ou 'contra naturam' par une intervention proprement miraculeuse⁵⁷.

El deseo natural, de Lubac y Santo Tomás

El rechazo a un fin proporcionado a la naturaleza humana separa a de Lubac de un modo decisivo respecto de la enseñanza de Santo Tomás, máxime, siendo que esta convicción se encuentra en la base del pensamiento del jesuita. Por otra parte, de Lubac pasa completamente por alto la presencia de un sentido extendido de lo 'natural' que puede aplicarse a la potencia obediencial.

In de Lubac's account, man no longer has a natural end. His actual call to the vision of God is the basis for a natural potency to achieve that end. It is almost as if for him the supernatural replaces the natural. What motivates him is the fear that talk of pure nature tends to put the supernatural on the back burner, as if everything were more or less all right with us, and the supernatural is a sort of extrinsic add-on (...)

Given his understanding of how mankind has declined into

⁵⁶ L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*. Rome, Apollinare Studi, 2001, p. 297 (PF, p. 84-85).

⁵⁷ H. DE LUBAC, *Le mystère du sur naturel*, p. 180 (PF, p. 85).

secularization and atheism, de Lubac's animus against Cajetan is understandable, however unjust. He takes Cajetan to be, if not the inventor, then the propagator of a notion of obediencial potency that presupposes a state of nature and thus suggests that we are, in a natural state, autonomous, self-sufficient. What need, then, for the supernatural? And if the supernatural advenes, it will seem extrinsic and incidental. There are two great problems with de Lubac's criticism: first, Cajetan does not say the things de Lubac claims he says; second, it is de Lubac, not Cajetan, who is out of harmony with the teaching of Thomas Aquinas⁵⁸.

La errónea interpretación que de Lubac adjudica a Cayetano⁵⁹, según la cual lo sobrenatural pareciera ser una especie de sombrero que se agrega sobre un plano natural, cerrado, completo y autosuficiente, es lo que lo conduce a una descompensación de la doctrina que, por lo demás, pretende encontrar en Santo Tomás. A continuación, y para aclarar este punto, McInerny se introduce en un breve análisis de la doctrina de la *duplex felicitas hominis* en Santo Tomás.

A modo de breve balance, recapitulando los capítulos correspondientes al estudio de Gilson y de Lubac, McInerny comenta que el desarrollo de los estudios en torno del concepto de *filosofía cristiana*, al tiempo que supuso un invalorable avance en la profundización del conocimiento de las relaciones

⁵⁸ *PF*, p. 86-87.

⁵⁹ La simplificación efectuada por De Lubac le lleva a identificar las enseñanzas de la escuela tomista en esta materia con la de un conocido antitomista, Dionisio el Cartujano, en la convicción de que si bien este último fue el verdadero creador de la teoría de la *naturaleza pura*, fue el cardenal dominico el que le otorgó carta de ciudadanía en la tradición tomista. Gaboriau, en su debate con Boulnois responde a esta acusación aclarando que, sea cual fuere el posible contagio de la doctrina de Dionisio, no existen evidencias de que Cayetano lo haya leído o haya sido expuesto a su influencia. Lo asombroso para de Lubac es que, mientras que Dionisio propone su doctrina en contra del pensamiento de Santo Tomás, Cayetano la expone argumentando que es el pensamiento de Santo Tomás. McInerny menciona, sin referencia concreta, la opinión del cardenal Journet para quien parece que de Lubac quizá no entendió ni a Tomás ni a Cayetano. Cf. H. DE LUBAC, *Entretien autour du Vatican II*. Paris, Cerf, 1985, p. 28-29 (*PF*, p. 75).

entre filosofía y Fe, tuvo también un innegable aspecto negativo. En efecto, en algunas interpretaciones de la idea de filosofía cristiana convirtió en una tarea muy difícil el determinar en qué se diferencian, finalmente, la filosofía cristiana y la teología. McNerny aventura que, de modo subyacente, en la crítica que hace de Lubac a Cayetano y a la *natura pura*, y en su interpretación del modo en que el hombre posee un deseo natural para la visión beatífica existe un implícito recelo hacia la función de la filosofía en sí. Además, de Lubac no dudó en sugerir que la propuesta de Cayetano ofreció las condiciones para la creación de una atmósfera en la cual los filósofos vieran su tarea como antitética a la de la creencia religiosa. Sin embargo, a los filósofos les basta con respetar la advertencia de San Pablo a los Colosenses: «Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo» (*Col.*, 2, 8).

Por el contrario, la actitud de de Lubac — en opinión de McNerny —, contribuyó a crear una atmósfera en la cual los creyentes comenzaron a cuestionarse si la filosofía podía ser una disciplina autónoma. Nada podría ser más peligroso para una robusta comprensión de los *praeambula fidei*. Tal como lo afirmaran los padres del Concilio Vaticano I: «Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse; anathema sit»⁶⁰. Lo cual se complementa con lo siguiente: «Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit: anathema sit»⁶¹.

El caso Chenu

Luego de un capítulo en el que se pasa revista a los debates ocurridos en la famosa jornada de estudios de la *Société Thomiste*, de 1933, en la que se abordó el tema de la filosofía Cristiana, McNerny investiga otro autor que, en su opinión, hace su aporte en el debilitamiento de la doctrina de los *praeambula fidei*.

Marie-Dominique Chenu, doctorado en el Angelicum bajo los auspicios del P. Garrigou-Lagrange⁶², fue un joven dominico que adquirió

⁶⁰ *Constitutio Dogmatica de Fide Catholica*, Sessio III, 1870, *Canones II, De revelatione*, n° 1, párr. 1.

⁶¹ *Constitutio Dogmatica de Fide Catholica*, Sessio III, 1870, *Canones III, De fide*, n° 1, párr. 1.

⁶² Para una semblanza de Garrigou-Lagrange así como de la neoescolástica en general, atendiendo al contexto de la recepción de la teología del siglo XX, cf. F. KERR,

reputada fama como docente e investigador. Su elección como presidente de la Sociedad Tomista en Francia, fue un temprano reconocimiento a su fecunda labor. En marzo de 1936 el P. Chenu ofrece una conferencia en la que traza la historia de la provincia parisina de la Orden de Predicadores, que había sido reubicada en Bélgica (Le Saulchoir, Tournai), con motivo de la expulsión de las órdenes religiosas de Francia en el año 1904. El contenido de esa conferencia fue ampliado y, al año siguiente, se hizo una publicación *ad usum privatum*, de reducida circulación. Mientras tanto, el centro de Le Saulchoir había adquirido el rango de Universidad pontificia, siendo Chenu su rector. El libro publicado, se tituló *Une école de théologie*. Esta obra eclipsaría la carrera, al menos por un tiempo⁶³, del joven dominico que apenas había superado los cuarenta años.

Une école de théologie

El texto de Chenu fue severamente criticado tanto dentro de la orden como en Roma. Chenu fue convocado a la Ciudad Eterna donde se le invitó a firmar diez proposiciones a fin de eliminar dudas sobre el contenido de la obra. Sin embargo, ello no evitó que el pequeño libro —de escasa difusión— fuera incluido en el *Index*, en el año 1942, y que Chenu fuera removido de su puesto de rector de Le Saulchoir. A primera vista, cabría pensar que se trató de una reacción un tanto desmedida. La medida resulta más comprensible si se considera que, siendo Le Saulchoir un centro bajo el auspicio pontificio, la Santa Sede tenía una especial responsabilidad e injerencia en la enseñanza y el programa de la institución. Pero conviene analizar, también, cuál es el peligro que advirtieron en Roma respecto de aquel pequeño libro. La lectura de las diez proposiciones a las que debió asentir Chenu ofrece interesantes elementos de análisis. En mi opinión, la octava proposición es especialmente relevante:

S. Thomas, etsi proprie theologus, proprie etiam philosophus fuit; proinde, philosophia eius in sua intelligibilitate et verita-

Twentieth-century Catholic Theologians, Malden, Ma. - Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 9-16,

⁶³ En una historia con ciertos paralelos con la de De Lubac, tanto Chenu como su obra gozaron de una amplia rehabilitación después del Concilio Vaticano II.

te non pendet ab eius theologia, nec enunciat veritates mere relativas sed absolutas⁶⁴.

¿Qué contenía la obra de Chenu para que debiera firmar en el Vaticano, junto con otras nueve proposiciones, la proposición citada? Un primer dato interesante lo ofrece el índice de la obra. Luego de un primer capítulo de índole histórico, la obra presenta una inversión de la perspectiva clásica y aborda en primer lugar la teología, en el capítulo tercero, y posteriormente la filosofía, en el capítulo cuarto. No se trata de una cuestión metodológica menor. Contrariamente a la enseñanza clásica de la Escuela, la obra afirma que la Fe es el punto de partida tanto de la teología como de la filosofía. ¿Esto no supondría una contradicción con la enseñanza de Santo Tomás de Aquino? Chenu explicará que la fidelidad al Aquinate consiste más en una cuestión de espíritu común que de proposiciones y métodos.

McInerny concentra su estudio en el capítulo correspondiente a la filosofía. En primer lugar, no se debe olvidar que para cualquier dominico, sea profesor o estudiante, la filosofía es parte de su vida religiosa y es preciso advertir este elemento para mejor interpretar el contenido de esta obra. No obstante, McInerny también advierte:

There is a significant number of fairly dogmatic pronouncements. Item. There can be no philosophical tradition, because a tradition requires faith. Item. Philosophy achieved its autonomy within Christianity⁶⁵.

Es difícil comprender qué entiende Chenu por 'autonomía de la filosofía'. La lectura del capítulo transmite la preocupación del Dominico por evitar una visión racioanlizante de la filosofía. En opinión del que fuera rector, el modo en que el iluminismo ha entendido la separación entre Fe y filosofía ha supuesto un legado muy pernicioso para el modo en que el pensamiento católico posterior concibió la filosofía. Además, cierto modo unificador y tosco de presentar los problemas filosóficos también ha contribuido a que se mire con cierto escepticismo la expresión *philosophia perennis*.

⁶⁴ Citado en R. GUELLUY, "Les antécédents de l'encyclique 'Humani Generis' dans les sanctions Romaines de 1942: Chenu, Charlier, Draguet", *Revue d'histoire ecclésiastique* 81 (1986) 430 (PF, p. 111).

⁶⁵ PF, p. 115.

En este marco, también menciona el problema de los *praeambula fidei*:

Lorsque les theologians, l'utilisent, à bon droit chez eux, c'est pour revendiquer la nécessité et les permanence des assises rationnelles de la foi (*praeambula fidei*); mais cette pérennité, toute réelle qu'elle soit, même rationnellement, ne peut qualifier organiquement une philosophie, ni dans son attitude ni dans son contenu; car elle effectue une série de propositions, prémisses ou conclusions, qui sont comme le plus petit commun dénominateur de pensées et d'initiatives philosophiques très disparates, en intuition et en systématisation⁶⁶.

Chenu sostendrá que no se puede definir adecuadamente el estatuto de la filosofía cristiana recurriendo a la idea de una filosofía perenne. Esta concepción comprometería tanto la actitud filosófica como su fuerza sistemática y su originalidad investigativa. En general, el resto del contenido del capítulo transita por una crítica del pensamiento escolástico entendido como una elaboración de nociones universalistas que, como resultado, termina perdiendo de vista lo contingente y lo existente individual. Chenu considera que el tomismo — al menos parte de sus miembros —, padeció la influencia del nominalismo, lo cual generó la decadencia del escolasticismo. Además, fue esta versión debilitada del tomismo la que tuvo que enfrentarse con los nuevos desafíos que imponía la filosofía moderna, lo cual trajo funestas consecuencias. McInerny expone con mayor detalle el contenido de la obra de Chenu, que en muchos aspectos se presenta como una historia y como un programa para la institución pontificia que el dominico dirigía, y concluye que era natural que los responsables de la institución quisieran conocer con mayor detalle qué se había querido decir.

Tomismo wolffiano

El pequeño libro de Chenu también es precursor en otra particularidad. *Una école de théologie* es una de las primeras obras que inicia una presunta vinculación entre la filosofía escolástica, en su versión barroca y el

⁶⁶ M.-D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*. Paris, Cerf, 1985, p. 154 (PF, p. 116).

conocido filósofo Christian Wolff⁶⁷. McInerny afirma que quizá nada ilustre con mayor nitidez el tipo de críticas que se dirigieron contra los tomistas que respetaban y consultaban la obra de Cayetano que la acusación de que habían sido decisivamente influidos por el filósofo racionalista germano.

Gaboriau considera la reacción de Gilson ante el caso Chenu como una divisoria de aguas en la vida del historiador francés, quien a partir de entonces se sentirá impulsado a defender con arrojo a su compañero dominico que en su opinión fue injustamente censurado. Según Gaboriau este hecho multiplica la presencia en la obra gilsoniana de referencias que identifican el pensamiento de Wolff con el de cierto tomismo escolasticista. Se sabe, además, que Gilson culpó a Garrigou-Lagrange de los problemas que tuvo Chenu con las autoridades romanas. A partir de allí comenzó la acusación de que el afamado profesor dominico del Angelicum habría tenido influencias de Wolff⁶⁸. Ciertamente, fue una sorpresa para Garrigou-Lagrange encontrar que Gilson le acusara de una presunta deuda para con la metafísica wolffiana⁶⁹. En realidad, consta que Garrigou nunca leyó ni una página de la obra de Wolff⁷⁰. Por su parte, de Lubac, anoticiado de esto “agudiza” su argumentación y articula la crítica del siguiente modo: «[Wolff]

⁶⁷ Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie*, p. 156 (PF, p. 121).

⁶⁸ Olivier La Brosse cita la afirmación de Chenu quien también se hace eco de la acusación gilsoniana y afirma que Garrigou-Lagrange estaría impregnado de la escolástica wolffiana: «[...] impregné de scolastique wolffienne et affichant une candide ignorante de l'histoire». O. LA BROSSE, (ed.), *Le Père Chenu: La liberté dans la foi*. Cerf, Paris, 1969, p. 30.

⁶⁹ Etienne Fouilloux también ubica el inicio de la acusación contra Garrigou-Lagrange en su polémica con Etienne Gilson: «C'était ainsi qu'il (i.e., Gilson) invente, semble-t-il, contre Garrigou-Lagrange, l'accusation de rationalisme wolffien, du nom d'un émule de Leibniz au XVIIIe siècle; accusation souvent reprise ensuite, mais énergiquement repoussée par l'intéressé». E. FOUILLOUX, *Une Eglise en quête de liberté: la pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*. Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

⁷⁰ M.-B. LAVAUD, “Le P. Garrigou-Lagrange”, *Revue Thomiste* 64 (1964), nota al pie en p. 184. Se sabe que Henri de Lubac leyó este artículo. Respecto de la acusación sobre Garrigou-Lagrange, el reciente estudio de Richard Peddicord sobre su vida y obra afirma lo siguiente: «The charge that Garrigou was influenced positively by the German mathematician and rationalist philosopher Christian Wolf (1679-1754) is preposterous». R. PEDDICORD, *The Sacred Monster of Thomism. An introduction to the Life and Legacy of Reginald Garrigou-Lagrange*, O.P. South Bend - Indiana, St. Augustine's Press, 2005, p. 103.

had left his mark nonetheless on some of the most intransigent Thomists, the most official ones –even if they had never read him»⁷¹.

A partir de entonces, la infundada acusación de “tomismo wolffiano” sobre quienes eran seguidores o estudiosos de Cayetano, se convirtió en algo frecuente a lo largo del siglo XX. De un modo un tanto desolador, McInerny concluye:

One cannot study the history of these attacks on Cajetan and the Thomistic school without encountering personal motives behind it that are not always savory or rational or edifying. How is it possible for a historian of the stature of Gilson to write an article like ‘Cajetan et l’existence’? How is it possible for so astute a thinker as Henri de Lubac to find in Cajetan a doctrine that he does not hold and on the basis of this misunderstanding to suggest that the saintly commentator is somehow responsible for atheistic humanism? The incommensurability between the critique – even if it were founded – and the conclusions drawn are breathtaking. And what prompted Marie-Dominique Chenu to spend most of his essay on Dominican education at the Saulchoir trashing the tradition in which he stands?⁷²

No deja de ser un tanto penoso tener que exponer estos entretelones históricos, pero McInerny lo hace en la convicción de que permiten comprender los elementos subyacentes en algunas interpretaciones del Tomismo que han contribuido a extender cierto escepticismo respecto de los *praeambula fidei*.

El alegado olvido del *esse*

Como ya se ha visto, es frecuente encontrar en la obra de Gilson el juicio de que Cayetano, entre otros, falló en comprender lo que Tomás de Aquino había dicho respecto del *esse*. Esta posición, obviamente, implica que Gilson sí lo comprendió correctamente. En este sentido, el último capítulo de la segunda parte de la obra de McInerny es un denso análisis de la

⁷¹ H. DE LUBAC, *Lettres de M. Wilson*. Cerf, Paris, 1986, (PF, p. 122).

⁷² PF, p. 123.

comprensión del *esse* en Gilson. La conclusión, articulada y documentada, no está exenta de cierta polémica.

Luego de la ubicación del contexto temático, mediante una breve presentación de las distintas posiciones en el debate respecto del significado de la filosofía cristiana (van Steenberghen, Gregory, Copleston), y de la relación entre filosofía y teología en la Edad Media, McInerny analiza, en primer lugar, textos de Gilson en los que se ofrecen algunos detalles sobre su interpretación de la filosofía tomista.

Accordingly we should not think of the theology of the preambles of faith as though it were a sort of philosophical introduction, or a preface written in the style of metaphysics, awaiting the true beginning of theological speculation. Theology begins with the first *sed contra* of the *Summa*, and all the philosophical speculation the latter contains is integrated into theology in whose service the theologian employs it. It cannot be of service unless it is truly philosophy; but the servant belongs to the family; she is part of the household⁷³.

La expresión *teología de los preámbulos de la Fe*, merece una consideración. Como ya se ha mencionado, hablar de verdades naturalmente cognoscibles acerca de Dios como 'preámbulos de la Fe', supone estar ubicados desde la perspectiva de la fe. Además, la discusión que aborda Tomás en el inicio de la *Summa* es teológica por cuanto se está comparando lo que la razón naturalmente conoce con lo que ha sido revelado. En este sentido, sería casi tautológico afirmar que lo que se hace en teología es *teología*. Por lo tanto, el pasaje no implica una negación o un desplazamiento de la teología natural.

A continuación, Gilson comenta los artículos que dan forma a la cuestión tercera de la *prima pars* de la *Summa*, que abordan la simplicidad divina, y donde todos los modos de complejidad son negados respecto de Dios:

Nothing is easier than to follow step by step the progress of this demonstration, which is completely rational and only employs notions familiar to traditional Aristotelianism, act an

⁷³ E. GILSON, *Christian Philosophy: an introduction*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1993, p. 27-28 (PF, p. 135-136).

potency, form and matter, supposit and nature, finally essence and being –nothing of all this comes from revelation⁷⁴.

¿En qué sentido, entonces, la cuestión es teológica? Gilson responde: En la medida en que todo lo que se afirma se encuentra bajo la égida del *Ego sum qui sum*. La famosa referencia bíblica al libro del Éxodo 3,14. Santo Tomás está explicando esta auto descripción de Dios que ha sido revelada, de tal modo que los argumentos están inspirados y guiados por esta verdad revelada. Esto convierte a toda la cuestión en teológica.

El último paso en la cuestión tercera consiste en afirmar que, en Dios, esencia y *esse* se identifican. Gilson afirma: «The theologian who here transcends the order of essence in order to reach that of the act being is the same as the philosopher of the *De ente et essentia*»⁷⁵.

Este temprano texto de Tomás es considerado como filosófico y no teológico. Sin embargo, allí también se arriba a la identidad divina entre el *esse* y la esencia. Sí, pero el argumento no es inspirado en el *Ego sum qui sum*, lo cual lo convierte en un argumento de sede filosófica. McInerny menciona la crítica que ofrece Dewan a la expresión gilsoniana *transcender el orden de la esencia*. En opinión de Dewan lo que Tomás está haciendo no es trascender el plano esencial sino afirmar que en Dios esencia y *esse* son uno. La insistencia de Gilson en la prioridad del *esse* es clara y el filósofo puede conocer: «... that in being [*ens*] the essence does not contain anything to account for its being [*esse*]. On the contrary, actual being [*esse*] is the actually of every form or nature»⁷⁶.

McInerny precisa esta afirmación del siguiente modo:

But the essence is what formally makes the *esse* to be the *esse* it is. The essence is not the efficient cause of the *esse* of the individual whose essence it is, but it is the explanation that it exists in this way and no other. '... we find something arbitrary in the theologian's decision to bring to its ultimate conclusion, not in the essence of a being, but in the very act of existing' (Gilson, *ibid.*, p. 29). But the conclusion is that in God his essence is his *esse*... And why are we thought to think this arbitrary? This

⁷⁴ E. GILSON, *Christian Philosophy*, p. 28 (PF, p. 136).

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ E. GILSON, *Christian Philosophy*, p. 29 (PF, p. 136-137).

is because the reader of the *Summa*, who of course is paying attention to the dialectic of being he is invited to follow, 'is once again tempted to think that St. Thomas mounts from philosophy to theology, whereas in fact he does the opposite' (Gilson, *ibid.*, p. 30)⁷⁷.

En teología, Dios es el sujeto y cualquier otra cosa que se considere es o bien Dios en sí mismo o alguna otra cosa, considerada con referencia a Dios. En ese sentido, por supuesto que «montarse desde la filosofía a la teología» es algo imposible, negarlo sería suponer que uno pudiera alcanzar las verdades de la teología (sobrenatural) a partir de una consideración puramente natural. Pero ello no es así pues la teología (sobrenatural) es una cuestión de *mysteria* no de *praeambula fidei*. Pero, por otra parte, el artículo primero de la cuestión primera de la *Prima pars* de la *Summa* afirma que la teología (sobrenatural) alcanza un conocimiento que va *más allá* de la filosofía, por lo que, en este caso, se trata de montarse desde la filosofía a la teología (sobrenatural). Como se suele recordar el primer artículo de la primera cuestión de la *Summa* no problematiza el conocimiento filosófico sino el teológico: *Videtur quod non sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi*⁷⁸. Introduciendo otro texto de Gilson, McNerny hace la siguiente afirmación:

Given the fact that, for Gilson, *esse* is the key to Thomas's thought, and given the fact that the identify of essence and *esse* in God is arrived at from their nonidentity in everything else, it is surprising to encounter Gilson's agnosticism with respect to our ability to establish that nonidentity⁷⁹.

En efecto, Gilson señala que si bien existen razones para suponer que en los entes hay una composición de esencia y *esse*, ninguna de estas razones es estrictamente demostrativa⁸⁰. Esto se puede entender de diversos modos. Por ejemplo, tomando por base el *In de hebdomadibus* es claro que la afirmación

⁷⁷ PF, p. 137.

⁷⁸ S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 1, a. 1 obj. 1.

⁷⁹ PF, p. 137.

⁸⁰ E. GILSON, *Christian Philosophy*, p. 30 (PF, p. 137): «No doubt there are reasons for thinking that there is in beings a composition of essence and being, but no one of them strictly demonstrates it. It is evident, or demonstrable, that a finite being does not have its being from itself. A finite essence, therefore, is in potency to its actual

diversum est esse et id quod est se encuentra entre los axiomas que, en virtud de su autoevidencia, no son susceptibles de demostración. Pero parece que Gilson está pensando en otra cosa. McInerny interpreta que Gilson intenta exponer las consecuencias que se seguirían de negar la distinción real en el ente finito. Si no hay composición esencia-*esse* en el ente finito, entonces, no habría necesidad de negar esta composición respecto de Dios, a fin de mostrar su simplicidad. De este modo, los teólogos empezaría por la simplicidad divina – Dios es el que es – y sostendrían, por ende, que lo finito es necesariamente compuesto. Y si en los finitos no hubiera una composición real, luego lo finito sería Dios. En este sentido, retomando la distinción que ofreciera Cayetano, es evidente que la inquietud de Gilson es más cercana a la perspectiva moderna:

The certainty that *esse*, or the act of being, is properly speaking an element of a being, and therefore included in its structure, is explained first of all by the prior certainty that the act of being actually exists in and by itself, in the absolute purity of what *has nothing*, not even essence, because it *is* everything that we could wish to attribute to it. Whereas He Who Is excludes all addition, a finite substance is necessarily composed of an act of being and of that which limits it. It is because it is known that God is pure being that metaphysical core of reality is located in a metaphysical nonpure act of being⁸¹.

Como se puede observar, para Gilson es claro que la clave de la metafísica de Santo Tomás se apoya en la primacía que recibe el acto de ser, *actus essendi, esse*. Si bien hay razones no absolutamente demostrativas para sostener que la esencia del ente finito difiere de su esencia, éstas razones son suficientes para superar las dudas de Scoto y Suárez, respecto de la distinción real. La certeza sólo se adquiere al invertir la dirección del discurso: no desde las criaturas hacia Dios, sino desde Dios a las criaturas.

being, and this composition of potency and act suffices to distinguish radically the being which is only a *being*, from him who is Being. But how is it possible to demonstrate, by actually examining a being, that its actual existence is the effect of a finite act within its substance making it being (*ens*), in the precise sense of an essence having its own act of existing? Duns Scotus, Suárez, and countless other theologians have refused, and still refuse, to accept this metaphysical doctrine».

⁸¹ E. GILSON, *Christian Philosophy*, p. 31 (PF, p. 139).

It is the divine simplicity conveyed by *Ego sum qui sum* that provides the argumentative basis for demonstrating the necessary composition of essence and *esse* in creatures. That is, only a theological argument is efficacious in establishing the key element in Thomas's metaphysics. But the *praeambula fidei* represent the ultimate achievement of metaphysics. Accordingly, Gilson has made the *praeambula fidei* dependent on theology, and theology is based on faith. This saps the *praeambula* of the force they have traditionally been taken to have. They no longer provide a *lingua franca* in which believer and nonbeliever can agree that there is a God and on some of his attributes.

As if sensing this clear implication of what he is saying, Gilson goes on to reject it. Although this whole dialectic 'is set in motion, directed, and concluded in the light of the word of Exodus', it is metaphysical 'in its method and structure, for nothing in the sacred text either suggests it or proclaims it' (Gilson, *ibid.*, p. 31). But if sacred Scripture does not depend upon it, it depends upon sacred Scripture. 'Since God has revealed himself as He Who Is, the philosopher knows that at the origin and very heart of beings it is necessary to place the pure act of existing' (*ibid.*) This is followed by a verbal taking back of what is being said. «We do not say: Since Scripture says so, the philosophical notions of being and God are in the last analysis identical with the act of being. In fact, Scripture itself does not say this, but it does say that the proper name of God is He Who Is' (*ibid.*) But this is to distinguish between the text and its exegesis, not between theology and philosophy⁸².

En virtud de esta referencia bíblica, McInerny concluye que el análisis metafísico que Gilson ofrece posee una dependencia intrínseca del dato de fe, de donde, en este contexto, la Fe juega un papel *más que ocasional* en la argumentación metafísica. La Escritura no define a Dios como el *Ipsum Esse Subsistens* pero esta expresión es una consideración defendible a partir del *Ego sum qui sum*. Es lo que sucede a partir de aquí, en opinión de McInerny, lo que convierte la propuesta de Gilson en difícilmente aceptable pues la

⁸² PF, p. 139-140.

simplicidad divina se convierte en la base para adquirir certeza respecto de la composición esencia-*esse* en las criaturas:

Gilson makes the datum of revelation intrinsic to the analysis and ends by suggesting that we thereby gain 'a kind of imperfect but true knowledge of the object of faith' (*ibid.*, p. 32). Clearly what Gilson is describing is from first to last theology, that is, discourse whose principles are revealed truths accepted by faith. And yet Gilson explicitly describes what he has said as an instance of Christian philosophy. It is called Christian 'for the modest, though invaluable understanding of the word of God that it brings with it' (*ibid.*) Is this the *per se* or *per accidens* aim of Christian philosophy? It appears to be formal and *per se*. The analysis can be called Scholastic because of the 'doctrinal order, the broadening of perspective, and the deepening of philosophical views that the movement brings about' (*ibid.*) So there is a philosophical benefit as well as an exegetical one. 'Under both these complementary aspects it is inseparable from Scripture' (*ibid.*). But discourse that is inseparable from Scripture is not philosophical⁸³.

McInerny continua analizando la excesiva acentuación en el *actus essendi* que opera en la interpretación de Gilson, lo cual terminaría por descompensar la aproximación genuinamente tomista sobre el ente finito. En la consideración gilsoniana, la esencia termina volviéndose tan misteriosa como el *esse*, dada la frecuente insistencia en que toda la realidad de la esencia es debida al *esse*. Cabría preguntarse si Gilson no estaría cayendo en una sobre-interpretación como consecuencia de evitar toda mínima sospecha, si bien justificada en parte, vinculada a los errores esencialistas que terminan proponiendo un *cierto ser de la esencia*:

What Gilson is wary of is any suggestion that essence enjoys some kind of existence prior to being actuated by *esse*, but in order to make the point he seems to suggest that *esse* is an actuality prior to actuating essence. This is one of the ambiguous

⁸³ PF, p. 141.

results of starting from *ipsum esse subsistens*. But *esse* we might say is *only* the actuation of form and has no reality apart from that function. Finite *esse* cannot of course subsist⁸⁴.

A continuación, McNerny también analiza con algún detalle la argumentación de Santo Tomás en la exposición al *In de hebdomadibus*, donde se observa que el procedimiento seguido por el Aquinate es el inverso al que propondría Gilson: no es la simplicidad divina el punto de partida, sino la composición del ente finito.

Finalmente, el libro recoge otra crítica de Gilson a la presunta malinterpretación que ofrece Cayetano de Santo Tomás: la inmortalidad del alma. Luego de mostrar que los comentarios de Cayetano son acordes con los textos del Maestro (*S. Th.*, I, qq. 89, a. 1; 75, a. 6), expone que, en verdad, es la interpretación de Gilson la que resulta más que cuestionable. Hablando de la inmortalidad del alma Gilson afirma algo sorprendente:

Yes, indeed, the 'body' passes away, but the very matter of that body does not pass, because, as a first principle, matter is both simple and incorruptible. And for the very same reason, the soul of the body does not pass away, because inasmuch as it is a spiritual substance, it also is both simple and incorruptible. *This is the very reason why, in Thomas Aquinas' philosophy, the immortality of the human soul is an immediate evidence. It stands in no need of being proven*⁸⁵.

Este asombroso texto, extraído de *El ser y los filósofos*, es objeto de una severa censura por parte de McNerny:

A more completely false statement about what Thomas Aquinas teaches can scarcely be imagined, but it is most revealing as an indication of what Gilsonian existentialism leads him into. What would have to be proven, he proclaims, is that the human soul is *not* immortal. Why does he say this? Because the human soul is a subsisting form and is in its own right. But that

⁸⁴ PF, p. 143.

⁸⁵ E. GILSON, *Being and some philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952², p. 162-163 (PF, p. 151-152), la itálica es mía.

of course is the *conclusion* of the proof for the soul's immortality. It is cause for wonderment that someone who attributes such extraordinary and manifestly false doctrines to Thomas Aquinas should have sat in such severe judgment on Cardinal Cajetan. All Cajetan is guilty of is saying and explaining what Thomas Aquinas actually thought, whereas it is Gilson who fails to get the meaning of the text and ends by fabricating a Thomism that cannot be found in Thomas Aquinas⁸⁶.

Finalmente, este último capítulo de la segunda parte se introduce en una serie de comentarios críticos que hiciera Louis-Marie Régis OP (1903-1988) sobre algunos textos de Gilson, vinculados a su interpretación de la existencia. En varios sitios de esta segunda parte, McInerny ha mencionado una común actitud antiaristotélica subyacente en las críticas a Cayetano y a la Escuela tomista. Se prelude así la tercera parte de la obra, en la que se abordará la relación entre la metafísica aristotélica y Tomás de Aquino.

Mario Šilar
Universidad de Navarra

⁸⁶ *PF*, p. 152.

