

JOSE ANTONIO SAYES

LA AUTONOMIA DE LAS REALIDADES TEMPORALES Y EL ORDEN SOBRENATURAL

**(A propósito de H. De Lubac
y el movimiento «Comunión y Liberación»)**

Una de las preocupaciones fundamentales del movimiento «Comunión y Liberación» es responder al principio secularizador que afecta a la cultura actual europea y que ha entrado también en ciertos ambientes de la Iglesia y de la teología. No deja de ser certero, a mi modo de ver, el análisis que dicho movimiento hace del mundo y de la Iglesia en la situación actual por lo que se refiere al tema de la secularización. La oposición sistemática a la pretensión de reducir el cristianismo a la esfera de lo privado dejando la cultura y la sociedad al margen de la fe, y la «propuesta» que hace el movimiento de una fe que engendra cultura e impregna la vida social no sólo me parece acertada, sino que creo responde a una de las mayores urgencias del momento presente. No en vano el Papa actual les ha propuesto a Cristo, eje del cosmos y de la historia, como lema y compromiso a seguir.

Ultimamente la revista «30 Giorni» se ha hecho eco de la novela de H. Benson publicada en 1907 con el título *The Lord of the World* (El señor del mundo) y que ha sido de nuevo traducida al italiano en Jaca Book. En ella el converso inglés presenta proféticamente el peligro de la Iglesia del futuro en un humanismo de corte meramente filantrópico

¹ «30 Giorni» (febrero 1988), 72ss.

que pretendería absorber el sobrenatural cristiano¹. A nadie se le oculta ciertamente que de las dos ideologías no cristianas que impregnan la cultura europea, la marxista y la liberal, es esta última la que constituye el gran reto para la fe cristiana. Hoy en día, el marxismo no representa el reto decisivo, porque ideológicamente ha perdido mucho terreno en Europa; es la ideología liberal que tiene sus raíces en el movimiento de la Ilustración del siglo XVIII la que impregna la cultura actual y la que constituye el gran desafío para el sobrenatural cristiano. Recordemos los principios básicos de la Ilustración y veremos el paralelismo que guardan con la cultura actual de impregnación liberal:

- El positivismo liberal no acepta otro medio de conocimiento que el empírico. Se suprime la metafísica como instrumento de conocimiento humano.
- Se niega la existencia del pecado original y, en consecuencia, la tendencia al mal que se da en el corazón humano. Pensemos en Rousseau: el hombre rusioniano es el hombre naturalmente bueno sin lacra alguna.
- Se pone como fin el establecimiento de un paraíso aquí en la tierra.
- No se niega la existencia de Dios, pero se trata del Dios del deísmo, el Dios del Olimpo, un Dios que no interviene en la vida humana y que tampoco funda los valores éticos.
- La moral es por lo tanto absolutamente autónoma (Kant).
- No hay ley natural ni concepción objetiva del derecho natural. En la vida ética no hay más límites que los positivamente establecidos en relación a la libertad de los demás².

Este es un movimiento que constituye la verdadera revolución europea, mucho más que la marxista. Se muestra además democrático y tolerante, si bien lo es no tanto por el reconocimiento de la dignidad de la persona humana, hija de Dios, cuanto por la inseguridad de sus convicciones. De todos modos, no podemos olvidar un aspecto positivo: la aportación en pro de los derechos humanos, algo que es preciso reconocer.

Pues bien, en modo más o menos profundo esta ideología se ha introducido entre nosotros por medio de la teología de la secularización; aquel movimiento que, llegado de fuentes anglosajonas al ambiente postconciliar, contribuyó a enturbiar el equilibrado concepto conciliar de *secularidad*, sustituyéndolo por el de secularización. Dicho movimien-

² C. VALVERDE, *Liberalismo positivista*: Sillar 2 (1984) 68-68.

to traía como lema la frase que L. Giusani suele repetir sintetizando sus intenciones: «Dio, se c'è, non c'entra» (Dios, si existe, no tiene nada que ver con la vida). Es la versión del «como si Dios no existiese», que fue el lema de la teología de la secularización.

Se trata, por tanto, de un movimiento que ya no encaja con la idea del Dios bíblico y que pretende relegar a Dios a la trascendencia de su nube, allí donde no estorbe, para fundar el cosmos y la historia al margen de él. Las religiones son reducidas todas al sentimiento religioso del hombre, sin que ninguna de ellas pueda tener la pretensión de ser revelada. Por otro lado, Dios queda relegado a una inoperancia efectiva en el mundo, de modo que el hombre tiene que desarrollar plenamente su autonomía humana en un horizonte puramente immanente.

B. Gherardini, el conocido eclesiólogo, definía así el movimiento secularizante, profetizado por H. Benson y realizado en nuestro tiempo: «una reconciliación universal que prescinde del Dios bíblico y cuya piedra angular no es Cristo, del mismo modo que lo sobrenatural no es su respiro ni su motivación. El humanitarismo es, en efecto, la meta de las virtudes naturales como continuación de "una filantropía que ha tomado el lugar de la caridad". Por mi parte, en contraposición, reconozco el peligro mortal en la ofuscación y en la pérdida de la identidad católica según el ritmo de la cultura contemporánea, como fenómeno que arrastra no sólo al individuo teológicamente desprovisto e indefenso, sino también a las corrientes mismas del saber teológico»³.

Pero sin llegar a esta posición claramente desacralizadora, la ambigüedad y la confusión se han dado en el seno de la teología católica debido a la falta de precisión en el concepto de «autonomía de las realidades temporales», autonomía legítima cuando es bien comprendida, pero que se muestra nociva a nada que se extralimite en su auténtico campo. No han faltado quienes, en aras de tal autonomía, no aceptan en modo alguno que el nombre de Cristo sea pronunciado en el ámbito social o cultural. Las realidades temporales serían realidades neutras, basadas en la propia dinámica del orden creado por Dios, de modo que la vida cristiana habría de ser relegada a la vivencia puramente interior del hombre cristiano. Algunos de nuestros jefes han percibido ya lo nefasto de esta pretendida neutralidad y están clamando por una delimitación más precisa del concepto de «autonomía de las realidades temporales».

Pues bien, es un hecho que el movimiento «Comunión y Liberación», en su respuesta al desafío secularizante del mundo, ha acudido a De

³ «30 Giorni» (marzo 1988), 37.

Lubac con el fin de recabar de él una concepción del cristianismo que distinga, pero no separe, lo secular de lo sobrenatural, de modo que sea una respuesta adecuada a los interrogantes del mundo secularizado de hoy. Bastaría seguir la lectura de la revista *30 Giorni* para percatarse de ello o constatar las publicaciones de H. De Lubac en *Jaca Book*. Personalmente he tenido la oportunidad de comprobar, en diálogo con miembros de CL, que a nada que surge el problema que nos ocupa, acuden al momento a De Lubac.

Digamos de antemano que lo que se pretende en este artículo es hacer caer en la cuenta de que De Lubac no solucionó bien el problema y que la respuesta legítima que busca CL al secularismo puede lograrse sin comprometer para nada la gratuidad del orden sobrenatural y limitar en nada la justa autonomía del orden temporal, como, por el contrario, sucede en la posición de De Lubac. En otras palabras, se puede integrar bien el problema desde una posición más adecuada que la de De Lubac.

Es cierto, y por ello significativo, que De Lubac quiso oponerse a la secularización que él veía en occidente. Repite frecuentemente que la hipótesis de la «naturaleza pura» contribuyó a introducir en Occidente el secularismo. La tesis que él llama dualista y que hace un paralelo entre el orden sobrenatural y el natural, sería, según él, la que ha introducido una naturaleza laicista, causa del proceso secularizador de hoy: «Queriendo proteger al sobrenatural de toda contaminación, de hecho se le había exiliado fuera del espíritu viviente y de la vida social y el campo quedaba libre para la invasión del laicismo. Hoy este laicismo, siguiendo su camino, comienza a invadir la convivencia de los mismos cristianos. El acuerdo con todos se busca en un concepto de naturaleza que pueda convenir lo mismo al deísta que al ateo: todo lo que viene de Cristo, todo lo que debe conducir a él queda relegado a la sombra y tiene el peligro de desaparecer para siempre. La última palabra del progreso cristiano y el ingreso en la edad adulta parecerían consistir en una total «secularización» que echaría a Dios no sólo de la vida social, sino de la cultura y de las relaciones mismas de la vida privada»⁴.

En síntesis, De Lubac quiere combatir el laicismo moderno oponiéndose al dualismo que concibe la relación natural-sobrenatural en una especie de paralelismo que mantiene dos autonomías que no se tocan, y busca una relación de ambos que imposibilite la autonomía laicista. La intención es absolutamente legítima; otra cosa sería que lo haya logrado perfectamente. Entremos, pues, en el tema.

⁴ H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, París 1965, 15.

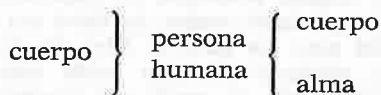
I. AUTONOMIA DE LO TEMPORAL RESPECTO DEL CREADOR

El Vaticano II delimitó lo que entendía por legítima autonomía de las realidades temporales diciendo que es admisible tal concepto si por ello se entiende que las realidades de este mundo tienen su propia subsistencia y leyes que el cristiano debe respetar; no así si se entiende que tales leyes son independientes de Dios Creador (GS 36).

Esta delimitación es certera respecto de las ciencias positivas, pues todas ellas tienen unas leyes propias que el cristiano tiene que aprender y valorar y que, en último término, dependen de Dios Creador. Pero esto es todavía más verdad cuando se trata del hombre y de la fundamentación de los valores éticos y morales. En efecto, en el caso del hombre, Dios Creador tiene una intervención especial en cuanto que infunde el alma en las células preparadas por los padres, por lo que en el hombre hay una referencia a Dios más directa e inmediata.

Pío XII, hablando del evolucionismo en la *Humani Generis* (1950), recordaba cómo éste puede ser aceptado por el católico en lo que se refiere al cuerpo humano, pero no por lo que se refiere al alma humana, «pues la fe católica nos obliga a sostener que esas almas son creadas inmediatamente por Dios»⁵. También en el *Credo del Pueblo de Dios* confiesa Pablo VI que Dios es creador en cada hombre del alma espiritual⁶, pensamiento que recoge por su parte el documento de la Congregación de la Doctrina de la fe sobre bioética cuando dice que «el alma espiritual de cada hombre es inmediatamente creada por Dios»⁷.

El hombre puede ser entonces concebido o sólo como cuerpo o como cuerpo-alma, y sólo en este caso se puede, ciertamente, hablar de dignidad espiritual:



No es este el momento de demostrar la existencia del alma espiritual, pero cabría decir que sólo contando con la existencia del alma espiritual es como la persona humana puede poseer una dignidad espiritual que trascienda la materia y sea por ello fuente próxima de la moral.

⁵ AAS 42 (1950) 575.

⁶ *Credo del Pueblo de Dios*, núm. 8.

⁷ *Donum Vitae*, Intr. 5.

Si el hombre es sólo materia, puede ser instrumentalizado como la materia misma y no es posible la fundamentación de la moral.

Asimismo, dado que el alma no puede provenir por evolución, sino que es directamente creada por Dios, es Dios mismo el fundamento último de la moral. Si Dios no existiera como creador del alma humana, el hombre sería un animal, un ser sólo material que podría ser instrumentalizado como medio para un fin. No hay fundamento alguno para la moral entonces⁸.

⁸ Recientemente el P. SCHÖNBORN, *L'homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l'homme*: Greg. (1984) 337-363, ha llamado la atención sobre la necesidad de fundamentar la dignidad de la persona humana en la creación directa del alma espiritual por parte de Dios. Por su puesto que dicho autor admite que el cuerpo humano es también imagen de Dios, pero advierte que, dado que hoy en día se concibe al hombre desde una línea de evolucionismo materialista, la insistencia en la creación del cuerpo no puede resistir los ataques del materialismo evolucionista. Por ello, «para afirmar de una forma convincente la dignidad del hombre, no se puede dejar de referirse explícitamente a la dimensión propiamente espiritual del hombre» (o.c., 349).

Ahora bien, la verdadera fundamentación de la dignidad de la persona humana sólo cabe mediante la afirmación de la creación directa del alma por parte de Dios. Sólo así la persona tiene una dignidad: porque ha sido directamente creada y, por tanto, directamente querida por Dios en sí y por sí misma. Los padres son sólo la causa dispositiva de la dignidad del hombre en cuanto preparan las células sobre las que Dios infunde el alma.

En este sentido, no conviene la propuesta de K. Rahner (P. OVERHAGE-K. RAHNER, *Das Problem der hominisation*, Freiburg in Br. 1961, 79-84) cuando habla de la creación del alma por parte de Dios no como una creación directa y exclusiva, sino como una acción trascendente que impulsa a la materia a autotranscenderse por sí misma. Las causas segundas, es decir, la evolución material, sería con creadora con Dios. MARITAIN (*Approches sans entraves*, París 1973, 105-162) ha mostrado la deficiencia de esta explicación al notar que, cuando se trata de crear algo efectivamente nuevo, la criatura no puede tener tal poder. La criatura no puede hacer surgir lo que no existe. No hay ninguna posibilidad de cooperación auténtica de las causas segundas en un acto propiamente creador. Lo único que puede hacer la criatura es preparar la infusión del alma por parte de Dios, en ello consiste su capacidad dispositiva. Efectivamente, pensamos que Dios puede intervenir sobre la materia haciendo que ésta evolucione hacia un estado más complejo como es la vida animal. Ahora bien, la materia como tal sólo producirá materia, es decir, una mayor complejidad de las células y de su ordenación intrínseca, pero seguirá en todo caso siendo materia, es decir, algo que tiene partes extensas en el espacio. Pero con el alma humana tiene lugar un salto cualitativo, ya que se trata de una realidad simple, sin composición de partes en el espacio. Hacer surgir lo simple de lo material es imposible sin una intervención directa y creadora de Dios.

Pero ocurre además que si el alma se transmitiera junto con el cuerpo por la generación evolutiva sería divisible como el cuerpo y por ello ya no sería espiritual. Si el alma se genera, ya no es espiritual porque es divisible. La generación se basa en la división de las células y es una contradicción hablar de alma espiritual y de esa división en partes de la misma. Es más, si el alma se transmitiera por generación,

La moral se funda próximamente en la dignidad espiritual de la persona humana, que no puede ser instrumentalizada como si fuera pura materia. Si se debe un respeto total a la persona humana es porque ella tiene un alma espiritual que impide su instrumentalización y su reducción a medio. Si, por ejemplo, es ilícito el aborto, lo es porque el feto no es pura materia, sino una persona humana dotada de vida espiritual. Alma humana y Dios creador directo de la misma están en relación, de modo que si Dios no existe, dando dicha alma directamente, el hombre es un animal.

Con ello no queremos decir que las personas ateas carezcan de moral. De sobra sabemos que la poseen en muchos casos, pero ello lo harán en virtud del instinto humano que percibe la existencia de ciertos valores o en virtud de lo establecido por la sociedad; pero no en virtud de una fundamentación objetiva y metafísica de la moral.

No quisiera terminar este apartado sin aludir a unas palabras (para muchos desconcertantes) de J. Marías cuando, ante el panorama cultural que se avecina, nos encargaba a los sacerdotes como principal tarea la defensa de la inmortalidad del alma. Sin el alma, directamente creada

el alma sería una parte de un todo, perdiendo así la persona su originalidad y su unicidad. Finalmente, si el alma se transmitiera por generación celular perecería con la destrucción celular. Por el contrario, si se admite que el hombre no puede ser reducido, dice Schönborn, en su dimensión espiritual a una causa material, nos vemos obligados a admitir que una subsistencia espiritual no puede ser más que producida por el acto creador de Dios. Sto. Tomás enseña que el hombre tiene la dignidad inalienable de persona en cuanto subsistencia espiritual que se sabe recibida del acto creador de Dios: «Ánima... cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generationem causari, nihil aliud est quam ponere eam non sustentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine» (I, q.118, a.2).

En este mismo sentido recogemos estas palabras de J. Alfaro: «La índole exclusivamente interior de la conciencia impone la cuestión de su origen.. Una vez admitida la hipótesis de la evolución, la cuestión se presenta así: ¿puede ser la materia por sí sola el origen último de la conciencia?, ¿se puede explicar la conciencia, en última instancia, como el resultado del proceso de la sola materia? La respuesta deberá tener en cuenta que un proceso de la sola materia tiene que ser un proceso material y, por eso, empíricamente verificable. La conciencia humana, cima culminante de todo el proceso evolutivo, no pertenece a lo empíricamente verificable; no puede ser el resultado de un proceso puramente material. La materia es, sencillamente, realidad sensible, y tales son también sus procesos: sensible y material son idénticos. El carácter fundamental de la conciencia, su inaccesibilidad a la verificación empírica (sensible) no permite explicar su origen con los procesos de la sola materia» (J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988, 211). Por ello concluye Alfaro que ese plus que aparece en el hombre se debe a la intervención de una realidad trascendente que es Dios (*Ib.*, 216).

por Dios e inmortal, se pierde la base de la esperanza en el más allá y la fundamentación de la dignidad espiritual de la persona humana⁹.

En consecuencia, comprendemos que la autonomía del hombre respecto del Creador no puede ser absoluta, sino relativa al mismo. Y si esto es verdad respecto de las ciencias positivas, lo es mucho más respecto de la fundamentación de la espiritualidad del hombre y de la moral. Cabe hablar de secularidad, es decir, de la subsistencia de todo lo creado y de las leyes que lo gobiernan, pero no se puede prescindir de Dios como fundamento creador de todo y, sobre todo, de la dignidad humana (secularización).

II. AUTONOMIA DEL HOMBRE RESPECTO DE CRISTO

Entramos ya en el problema fundamental que nos ocupa, en la comprensión de la relación del hombre con Cristo, de la realidad humana con el orden sobrenatural.

En este campo se ha dado siempre un doble peligro: el peligro del extrinsecismo de lo sobrenatural respecto de lo natural (haciendo dos órdenes paralelos e indiferentes entre sí) o el peligro de la mediatización de lo humano por lo sobrenatural. Por un lado está el peligro de concebir lo natural y lo sobrenatural como dos pisos paralelos que no se tocan, pues ambos órdenes responderían a dos esferas perfectamente delimitadas con dos fines últimos que harían que al hombre, desde su naturaleza, le resultase indiferente la llamada a la gracia. Esta es la posición de Cayetano, que hoy en día ya nadie defiende.

De otro lado está la posición de aquellos que proclaman una integración tal entre lo natural y lo sobrenatural en la que, a la hora de la verdad, el hombre queda un tanto mediatizado y convertido en medio para la gracia. Sólo hay gracia, y el hombre es constitutiva y esencialmente sobrenatural. El hombre ha sido creado y sólo puede ser

⁹ Recordemos, por otro lado, la insistencia del documento de la Congregación de la Fe (17-5-1979) a que se siga hablando del alma: «La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y voluntad, de manera que subsiste el mismo “yo” humano, carente, mientras tanto, del complemento de su cuerpo. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra “alma”, consagrada por el uso de la S. Escritura y de la tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón alguna para rechazarlo y considera, al mismo tiempo, que una expresión verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos» (COLLANTES, 1373).

creado para la gracia, de modo que viene a ser un interlocutor que la gracia misma se crea. Es la gracia que dialoga con la gracia más que con un hombre que podría haber subsistido sin la gracia. No vamos a exponer la posición de Cayetano, sino la de De Lubac, que es la que representa para nosotros la segunda posición.

1. POSTURA DE DE LUBAC

De Lubac en realidad no se opuso sólo al extrinsecismo de Cayetano, sino a toda postura que admitiese la hipótesis de la «naturaleza pura», yendo a nuestro juicio más allá de una postura equilibrada. En su primera obra, *El surnaturel* (1946), De Lubac defendió más o menos esta doctrina:

El hombre es, por su misma esencia de espíritu, deseo natural y absoluto de la visión de Dios como libre autodonación personal de sí mismo. Por su misma naturaleza espiritual está ya destinado a la visión. El hombre no puede ser creado sin ese destino, esencialmente identificado con su condición de espíritu. La inmanencia de la visión de Dios queda, pues, plenamente explicada.

Pero De Lubac quiere también salvar la trascendencia y dice para ello que es Dios mismo el que, por su libre acto creador, ha dado al hombre el deseo natural de la visión. Al crear libremente al hombre como naturaleza espiritual, Dios ha puesto ya las implicaciones de su gesto creador: en su mismo acto de crear al hombre como espíritu y deseo natural de la visión, Dios quiere ya su misma autodonación personal al hombre en la visión. Además, el hombre desea la autocomunicación de Dios como un acto libre por parte suya. El hombre no desea a Dios como un animal a su presa, sino como don personal. El hombre no puede ser creado sin este destino, pero el destino tiene que venir como don. No admite la posibilidad de la naturaleza pura¹⁰.

Esto provocó la intervención de Pío XII, que en la *Humani Generis* dejó claro que Dios podía haber dejado al hombre sin elevarlo al fin sobrenatural, poniendo así de relieve que la gratuidad de lo sobrenatural es la gratuidad de lo que podía no haber sido: «Alii veram gratuita-tem ordinis supernaturalis corrumpunt cum autumnt Deum entia in-

¹⁰ «Si l'on reconnaît ensuite que l'aspect anthropologique est lié á l'aspect théocentrique au point d'en être objectivement inséparable, on en concluiera qu'il ne peut y avoir pour l'homme qu'une fin: la fin surnaturelle, telle que l'Évangile la propose et que la théologie la définit par la "visión béatifique"» (*Le surnaturel*, París 1946, 493).

tellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet» (D 2318).

La segunda obra de De Lubac (*Le mystère du surnaturel*, 1965) volvió sobre el tema. En general, De Lubac tiene el enorme mérito de haber resucitado el deseo natural de la visión beatífica, si bien lo ha concebido como un deseo absoluto e incondicionado. Este deseo de la visión beatífica es un deseo profundo, constitutivo de la naturaleza: «es un deseo que no es en mí un “accidente” cualquiera. No me proviene de una particularidad, quizá modificante, de mi ser individual o de una contingencia histórica con efectos más o menos transitorios. A mayor razón no depende en absoluto de mi querer deliberado. Está en mí por el hecho de que pertenezco a una humanidad actual, a esta humanidad que está, como se dice, “llamada”. Porque la vocación de Dios es constitutiva. Mi finalidad, de la que este deseo es expresión, está inscrita en mi mismo ser, tal como ha sido puesto por Dios en este universo. Y por voluntad de Dios yo no tengo otro fin real, es decir, realmente asignado a mi naturaleza y ofrecido a mi adhesión (sea la que sea la forma en que esto se verifique) que el “ver” a Dios»¹¹.

Se trata de un deseo natural, necesario y determinado como el término con el que se relaciona: «unicuique naturaliter convenit unus finis, quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum», lo dice Santo Tomás. Si no alcanzo este fin pierdo todo lo mío, se puede decir que estoy condenado¹². Sin embargo, dice, no hay una exigencia de dicho fin, de modo que cabe demostrar la gratuidad del mismo, pero no en relación a una naturaleza hipotética, sino en relación con esta naturaleza mía concreta.

De Lubac rechaza la hipótesis de la naturaleza pura, porque con ella se construye lo sobrenatural en relación a una naturaleza abstracta, inexistente, pero no en relación a mi yo concreto, a mi naturaleza histórica. «Poniendo la hipótesis de otro orden de cosas, se pone por ello mismo, se quiera o no, otra humanidad, otro ser humano, y si cabe decirlo, otro yo»¹³. Pero ese otro yo no tiene nada que ver con mi yo. Los Padres, dice, no han acudido a esta hipótesis de la naturaleza pura. Además, ello implicaría que Dios intervendría dos veces, cambiando la finalidad establecida al principio.

Ocurre, además, que en el establecimiento de la gratuidad por la hipótesis de la naturaleza pura hacemos una falsa representación del problema, imaginando que un yo previo a la creación recibe el ser de

¹¹ *Le mystère*, 81.

¹² *Ib.*, 83.

¹³ *Ib.*, 86.

la mano de Dios: «yo soy creado», y posteriormente, este yo creado recibe el don de la gracia. No; todo es don, y yo soy en la medida en que soy creado, no previamente a la creación. Yo no preexistí a la creación: yo recibo mi ser en la creación. Y tampoco podemos imaginar la elevación como si Dios diese su gracia y estuviese frente a mí como un hombre está frente a otro y le hace el don de la amistad. «Como si su situación respecto de mí feuse del todo exterior, no permitiendo hacerme otra cosa que un regalo, es decir, un don completamente exterior»¹⁴.

Es preciso suprimir ese supuesto imaginativo: «desde el momento en que digo “yo”, existo, tengo un ser; y desde el momento en que existo, desde el momento en que tengo mi ser, estoy finalizado. Imposible disociar realmente estos tres momentos para distribuirlos en tres instantes de la duración, entre los que habría que concebir un doble hiato»¹⁵.

Pero prescindiendo de ese proceso imaginativo, De Lubac cree que se puede hablar (y así se lo han aconsejado después de su primera obra) de dos gratuidades por parte del hombre: la gratuidad de la creación y la gratuidad de la elevación a la visión beatífica. Dios podría no haber dado el ser humano y Dios podía no haber llamado a la visión¹⁶. Dios no estaba obligado ni a darme el ser ni a imprimirme una finalidad sobrenatural. El don sobrenatural no es una consecuencia de la creación. Si ya la creación puede ser dicha una gracia, mucho más lo es la llamada a ver a Dios. Si la creación es contingente, mucho más lo es el don de la gracia. Dice así De Lubac:

«Entre la naturaleza existente y el sobrenatural al que Dios la destina, la distancia es tan grande y la heterogeneidad tan radical como la que hay entre el no-ser y el ser. Porque el paso de una a otra no es sólo el tránsito al “más-ser”, sino el paso a otro tipo de ser. No se requiere sólo un suplemento de fuera, que daría una gracia actual: se requiere un nuevo principio, el principio de vida divina que llamamos gracia santificante»¹⁷.

La naturaleza no es la gracia, no es el germen de la gracia. Una cosa es el ser y otra la amistad divina. No cabe, pues, hablar de exigencia. «La absoluta gratuidad de nuestra adopción filial, de parte de Dios Padre, trasciende sin absorberla la absoluta gratuidad del don fundamental de la creación»¹⁸.

¹⁴ *Ib.*, 109.

¹⁵ *Ib.*, 109-110.

¹⁶ *Ib.*, 110-111.

¹⁷ *Ib.*, 114.

¹⁸ *Ib.*, 120.

Ha distinguido, pues, De Lubac dos gratuidades, dos modos diferentes de participar en la bondad divina, la *datio* y la *donatio*, el don hecho por amor y el amor mismo y personal que es Dios. La gracia es un nuevo principio por el que se nos da Dios mismo en persona¹⁹.

Admite, pues, una doble gratuidad. Ahora bien, un punto clave para interpretar el pensamiento de De Lubac es el rechazo de que esa doble gratuidad comprenda un doble fin²⁰. Eso no, la finalidad es algo que determina constitutivamente los medios, y en este sentido, la visión beatífica no se explica apelando a la naturaleza, sino que la naturaleza se explica por lo sobrenatural: «Es el fin el que es el primero y el que reclama y recluta los medios»²¹.

Ahora bien, la finalidad que Dios ha querido es la finalidad sobrenatural: es el sobrenatural el que suscita la naturaleza antes de invitarla a acogerlo²². Dicho de otra forma, porque Dios ha querido que fuéramos para él, ha querido que fuéramos. Creando el alma humana, la ha destinado al fin sobrenatural, Dios ha dispuesto en ella una aptitud natural para esta vida sobrenatural. Es el fin el que produce los medios. El hombre es imagen (natural) de Dios porque Dios lo ha querido para su semejanza (sobrenatural). No hay, por tanto, exigencia; el que quiere el fin pone los medios. Porque hemos sido elevados al fin sobrenatural, por eso Dios nos ha hecho capaces de ello.

Ciertamente, De Lubac, que siempre se muestra enemigo de Cayetano y de su tesis, es muy benigno con la teoría de los que defienden que sólo hay un fin verdaderamente último (la visión beatífica), pero admiten un fin natural (la posibilidad de un fin natural, nunca saturante y, por tanto, no último) en un continuo goce y perfeccionamiento progresivo, pero nunca último y plenamente saturante²³. De todos modos, esto lo admitiría De Lubac con la condición de que tal progreso fuese real, es decir, se acercase realmente al fin último. Ahora bien, citando a I. de Montcheuil y a F. Ravaisson, dice que un progreso que no se acerca nunca realmente al fin último no es tal progreso y, por tanto, desestima la propuesta²⁴.

¹⁹ *Ib.*, 123.

²⁰ *Ib.*, 120ss.

²¹ *Ib.*, 128.

²² *Ib.*

²³ *Ib.*, 247ss.

²⁴ *Ib.*, 247ss.

2. REFLEXIÓN SOBRE LA POSTURA DE DE LUBAC

Hacemos la crítica al pensamiento de De Lubac de la mano de las reflexiones del P. Alfaro²⁵, ampliadas por nuestra parte.

No es preciso insistir sobre la potencia obediencial del hombre para la visión beatífica, entendida como tendencia positiva aunque ineficaz hacia ella. Este ha sido el logro innegable del P. De Lubac en la medida en que ha sido fiel al pensamiento auténtico de Santo Tomás, olvidado y descuidado por Cayetano, que entre lo natural y lo sobrenatural veía simplemente una relación de indiferencia. El problema que ahora abordamos no está aquí, sino en el punto de salvaguarda de la trascendencia de lo sobrenatural.

Estamos también de acuerdo en que no puede haber dos fines plenamente últimos. Sólo la visión beatífica es el fin plenamente último (aunque esto no significa que el deseo del fin último sea absoluto y no condicionado). También estamos de acuerdo con De Lubac en que la gratuidad de la elevación a la visión tiene que ser explicada en relación al hombre histórico concreto que está llamado por Dios efectivamente a la visión. El hombre no existe sino como criatura intelectual destinada de hecho a la visión. Pero no estamos de acuerdo con el rechazo que De Lubac hace de la hipótesis de la naturaleza pura.

La hipótesis de la naturaleza pura es algo necesario para comprender la misma realidad histórica del hombre. De la misma manera que me pregunto por el ser del hombre: si es un ser meramente fáctico o necesario, y al saber que es contingente deduzco que podía no haber existido, me pregunto también si la destinación al orden sobrenatural es meramente fáctica o necesaria. De Lubac, al afirmar que nuestro deseo natural de ver a Dios es absoluto, pone una conexión de necesidad y, lógicamente, no admite la hipótesis de la naturaleza pura. Ahora bien, si nuestro destino a la visión es meramente fáctico, entonces se deduce claramente la hipótesis de la naturaleza pura.

Además, la gracia es divinizante y dependiente de la encarnación de Cristo. Por ello deduzco que, como criatura, podía haber existido sin ella. No parto de la creación para considerarla como algo previo a la elevación, sino que parto de la elevación concreta, y viendo que esta elevación concreta es meramente fáctica (como lo es el orden de la en-

²⁵ J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico de Sto. Tomás a Cayetano*, Madrid 1952; ID., *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: Greg. 38 (1957) 5-50; ID., *El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia en Cristología y antropología*, Madrid 1973, 227-343.

carnación), deduzco que podía haber existido sin esa elevación. No parto, pues, de la naturaleza pura como hipótesis, sino que parto de lo real, deduciendo de esta realidad puramente fáctica la hipótesis de la naturaleza pura. Y esta es una deducción necesaria. Lo cual no significa que entonces podría haber en el hombre dos fines últimos: el natural y el sobrenatural. Como veremos más adelante, en el hombre sólo es posible un fin plenamente último.

Cierto que al imaginar el don creador de Dios hacemos falsos pasos. No cabe duda de que yo en tanto soy en cuanto que soy creado; pero como ha dicho muy bien De Lubac, una cosa es la *datio* y otra la *donatio*, una cosa es la creación del ser humano y otra la llamada de dicho ser a la amistad divina. Entre el yo y la creación de ese yo no hay distinción; pero la hay entre ser creado como hombre y el ser llamado a la gracia.

En efecto, De Lubac habla de dos gratuidades, pero después las reduce a una: la gratuidad de lo sobrenatural. Toda vez que no concede al hombre creado y en cuanto creado una finalidad propia, le suprime su autonomía, dado que le convierte en medio de un fin sobrenatural. Pero ¿qué es una naturaleza sin un fin propio y autónomo, dado que el fin es la realización (entelequia) de la propia naturaleza?

De Lubac lo entiende todo desde el fin sobrenatural y lo natural queda reducido a un medio para tal fin. Sólo hay gracia, el hombre es constitutivamente sobrenatural. No hay naturaleza del hombre con un fin propio. Dios hizo al hombre en vistas a la gracia y determinado en su ser por la gracia, de tal modo que sin ella el hombre no se realiza como tal. Es la permanente contradicción de De Lubac: el hombre tiende necesariamente a la gracia como único fin posible y tiende a ella como don. Esta es su contradicción. Y no se puede replicar que las cosas del amor son así, porque las cosas del amor, siempre gratuitas, no son contradictorias.

En el fondo se ha reducido todo a una gratuidad. El hombre ha sido creado para la visión sin que pudiera haber sido creado para otra finalidad. Participa, por tanto, de la única gratuidad propia de la visión. Es la gracia que dialoga con la gracia, pero no la gracia que dialoga con el hombre. Pero no podemos olvidar que si la gracia es tal es porque pudo no haber sido respecto de un hombre que no la exige de modo alguno y que podía haberse realizado de otro modo.

Que la finalidad del continuo perfeccionamiento no sea tal finalidad porque de hecho no se acerca a la visión no convence en absoluto, porque siempre hay progreso respecto del punto de partida. Un hombre con mil pesetas es más rico que uno con cien, aunque ninguno de

ellos, por mucho que sumen, pueda llegar al infinito. Hay, por tanto, un progreso auténtico en el perfeccionamiento continuo.

Todo está, por tanto, en admitir dos gratuidades, la de la creación y la de la elevación, como distintas y dotadas ambas de una propia y autónoma finalidad, siempre y cuando no se acepten dos fines últimos y se siga admitiendo como clave el deseo natural de la visión beatífica en contra del extrinsecismo de Cayetano.

III. INTENTO SISTEMÁTICO

Pasamos ahora a la parte sistemática, a un intento que recoja los diferentes elementos del problema. Nuestra síntesis se inspira en Alfaro con reflexiones personales.

El problema se puede enfocar con una metodología teológica o filosófica. Seguiremos a Alfaro en el planteamiento teológico; en el filosófico preferimos inspirarnos en la analogía del ser y no en la línea marichaliana que Alfaro ha utilizado a veces²⁶.

El problema se plantea así:

Si en el hombre no hay una apertura natural a lo sobrenatural, éste será algo totalmente extrínseco al hombre y carecerá de sentido para él.

Por otra parte, si esta apertura de lo natural a lo sobrenatural es una exigencia, entonces lo sobrenatural será debido a lo natural y perderá su carácter de indebido y gratuito.

El problema consiste en salvar la absoluta trascendencia y gratuidad de lo sobrenatural al mismo tiempo que su necesaria inmanencia. Es preciso presentar lo sobrenatural como algo que no le es debido al hombre (trascendencia) y que, al mismo tiempo, culmina las aspiraciones más profundas de éste (inmanencia).

1. INMANENCIA DE LO SOBRENATURAL

El orden natural y el sobrenatural no pueden ser dos órdenes paralelos que no tengan nada que ver entre sí. Debe haber en el hombre algo que le capacite para el orden sobrenatural y no de una forma sólo pasiva, sino activa. Es decir, no puede tratarse de una mera no-repugnancia, no contradicción. Se debe mostrar cómo lo sobrenatural culmina las aspiraciones más profundas del hombre.

²⁶ Cf. J. ALFARO, *Fides, Spes Caritas*, Roma 1968, 292ss.

a) *Teológicamente*

Ha sido el P. Alfaro el que ha explicado la inmanencia de la gracia a partir de la inmanencia de la visión. Mientras en el orden natural tenemos un conocimiento indirecto de Dios, en el orden sobrenatural entramos ya directamente en la intimidad divina. Fe, caridad (gracia) y gloria son tres estadios de una misma comunicación íntima de Dios. La fe es ya una atracción interior de Dios, una comunicación íntima y directa, gratuita e infundida sobrenaturalmente por Dios al hombre. Es ya una superación del conocimiento natural e indirecto que de Dios tiene el hombre con la razón. Es el inicio de la amistad con Dios. Cuando la fe es coherente y abarca la plenitud del ser tenemos la gracia. Es un paso más. La visión será el contacto pleno con Dios; pero este contacto directo con Dios, que encuentra en la visión su plenitud, comienza ya de hecho con la fe y la caridad (gracia). En este sentido, la fe y la gracia son anticipación oscura de la visión. Fe, gracia y visión son tres estadios de una misma dinámica sobrenatural que nos introduce directamente en la intimidad divina.

Alfaro, para explicar la relación entre naturaleza y gracia, prefiere explicar la relación naturaleza-visión (consumación de la gracia) para ver mejor la diferencia y la armonía entre los dos órdenes.

En la visión beatífica (lo sabemos por revelación) el hombre llega a un total descanso para su actividad intelectual y volitiva en cuanto que, una vez visto Dios, no desea conocer y amar más. El hombre consigue en la visión la máxima felicidad posible e imaginable, la absolutamente plena realización de sí mismo, el máximo descanso para su inteligencia, que ya no desea conocer más porque lo tiene todo a su alcance. Gozando de la posesión inmediata de la Suprema Verdad y del Sumo Bien, queda el hombre saturado totalmente.

Deducimos de esto que si el hombre que conoce a Dios reflejamente por la razón, está llamado a gozar de la visión de Dios como suprema felicidad suya, *el conocimiento de razón no será un conocimiento plenamente saturante*, sino que dejará todavía capacidad para la visión. Del hecho de que en la posesión de Dios por medio de la visión el hombre alcanza la máxima realización y plenitud de sus facultades por el gozo inmediato de la Verdad y del Bien Supremos, se deduce que en los bienes de este mundo no alcanza su plena felicidad y que con el conocimiento que de Dios puede tener, por medio de la razón, no logra saciar plenamente su sed de verdad. Todavía en el hombre queda capacidad para más, y hecho como está para la visión del Infinito, su corazón y su mente tienden a la posesión directa e inmediata del Infinito, de modo que hasta entonces su corazón permanece inquieto e in-

saciado, según lo de S. Agustín: «Nos has hecho, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto mientras no descanse en Ti.»

En una palabra, si por Revelación sabemos que la visión es la plena saturación del entendimiento y la voluntad humanas, se deduce por conclusión teológica que el conocimiento de Dios alcanzado por la razón y el gozo que de Dios podemos tener consecuentemente, es un conocimiento no plenamente saturante. Todavía queda sed en el hombre.

He aquí, pues, *una potencia obediencial deducida, como conclusión teológica*, a partir de una verdad de revelación. Por el conocimiento natural de Dios, hay en nosotros una tendencia, un deseo de más, una inquietud que sólo queda sosegada plenamente en la visión beatífica. A esto llegamos, repito, como deducción del dato de fe de que la visión supone para el hombre la plena satisfacción y quietud. Si esto es así, *todo lo que no sea visión beatífica* (como es el conocimiento natural) *deja una inquietud ulterior*, un deseo de más. Esta es la potencia obediencial. Pero esto mismo podemos considerarlo partiendo de abajo, por un método filosófico.

b) *Filosóficamente*

La razón humana no puede demostrar el finalismo efectivo en la visión de Dios, pero sí la capacidad que tiene el hombre de infinito y por ello la apertura a la visión de Dios.

El hombre tiene un conocimiento analógico y natural de Dios por el que lo capta de una manera real aunque imperfecta. Captamos el ser divino, pero sólo en parte, en la medida de nuestros conceptos análogos; de donde surge nuestra radical inquietud. Captamos a Dios como realidad, pero sólo de una forma mediata, imperfecta e indirecta. Y sabiendo como sabemos que existe en plenitud y conscientes de que nuestros conceptos análogos son absolutos pero limitados a la vez, deseamos todavía conocer cómo es esa plenitud de ser que es Dios y para la cual no tenemos conceptos completamente adecuados.

Asimismo, al apetecer la voluntad humana los bienes de este mundo, no queda plenamente satisfecha, porque alcanza con ellos una bondad finita y es consciente de tal finitud. Es consciente tanto de la bondad que alcanza como de la finitud de la misma. Por ello el hombre va de objeto en objeto buscando el infinito, apeteciendo así la plenitud que supone la posesión del bien infinito. Por más que sume bienes parciales, nunca consigue la plenitud del Infinito, nunca supera la barrera de lo parcial.

Es precisamente el carácter analógico del conocimiento humano lo que nos hace comprender la capacidad que tiene el hombre para la vi-

sión. Estamos abiertos a la visión beatífica, porque con el conocimiento analógico captamos a Dios parcialmente. *Somos conscientes tanto de la absolutez como de la limitación de nuestro conocimiento analógico*, y por ello surge en nosotros el deseo de superar la limitación y llegar a un conocimiento pleno. Esta capacidad que tiene el hombre para la visión beatífica radica, como decimos, en el conocimiento analógico que tenemos de Dios en este mundo. Es precisamente porque conocemos a Dios real pero imperfectamente, por lo que surge en nosotros el deseo de verle en plenitud en el cara a cara de la visión.

Este deseo de ver a Dios *es natural*, porque está inscrito en la misma naturaleza del entendimiento y la voluntad humanas. Tenemos un conocimiento natural y mediato de la esencia divina, del que nace un deseo también natural de llegar a un conocimiento en plenitud. La esencia divina *no nos es esencialmente desconocida*. La conocemos de hecho, aunque de forma indirecta, mediata e imperfecta. Por ello, gracias a nuestro conocimiento intelectual, tenemos ya una *connaturalidad* para conocer la esencia divina, de modo que el deseo de conocerla en plenitud es también natural. *Entre el conocer en parte y el conocer en plenitud hay una afinidad; afinidad que no se da, por ejemplo, entre el conocer sensible animal y el intelectual humano*, pues en estos dos casos hay una tal diferencia que al animal le es metafísicamente imposible saltar del conocimiento sensible al intelectual. Sin embargo, el que es capaz de conocer la esencia de Dios aunque sea en parte, es también capaz de conocerla en plenitud, lo cual no quiere decir que tenga fuerzas activas para ello. Sólo decimos que, captando nuestro entendimiento a Dios de forma absoluta pero parcial, desea naturalmente romper las barreras que le impiden conocer la plenitud de Dios, superando el límite que le impone el conocimiento analógico.

Podemos decir en consecuencia que, precisamente por el conocimiento analógico que tenemos de Dios, el hombre desea naturalmente llegar al conocimiento de visión y que no descansa mientras no llegue a él. Siempre seguirá preguntándose cómo es Dios en su plenitud de ser, en su intimidad de ser.

Este deseo es un deseo *ineficaz*, en el sentido de que el hombre carece de fuerzas naturales para llegar a su consecución, ya que por sí mismo el hombre no puede romper la barrera de la analogía para llegar a la inmediatez propia de la visión. El hombre no puede, pero desea llegar a la visión. Tiende a la visión como a un fin plenamente saturante y, sin embargo, no tiene fuerzas naturales activas para conseguirla. El hombre está, por tanto, abierto a la visión de Dios como a un don. Desea ardien-

temente algo que, por sí mismo, no puede alcanzar y que sólo como don puede recibir.

Que ese deseo sea ineficaz para alcanzar la visión de Dios no quiere decir que sea un deseo inútil, pues es el motor de un perfeccionamiento progresivo en el plano natural. Gracias a esta tendencia a llegar a Dios en sí mismo, el hombre tiende a progresar, superando todas y cada una de las metas alcanzadas.

El hombre, en consecuencia, no es indiferente a la visión, a la plenitud e inmediatez que supone el conocimiento de visión y que es participada ya (aunque oscuramente) por la gracia. El hombre, aun pudiendo llegar a un conocimiento analógico de Dios por medio de la razón, permanece siempre en medio de una situación de apertura a un conocimiento más completo de Dios, que es el que se inicia por la gracia y se consume en la visión. Aun pudiendo alcanzar desde la razón una respuesta al problema de Dios, esta respuesta no será nunca plena y acabada, e incluso con ella el hombre permanece abierto a una ulterior respuesta, que sólo como don puede lograr.

No podemos pensar que el conocimiento de razón y el de visión sean dos conocimientos yuxtapuestos entre sí, por el paralelismo de la indiferencia. No, el conocimiento de razón abre y crea en el hombre el deseo del conocimiento sobrenatural, que se incoa en la gracia y se consume en la visión.

2. TRASCENDENCIA DE LO SOBRENATURAL

Sin embargo, lo sobrenatural no está tan estrechamente unido a lo natural que le sea algo debido a éste. De lo contrario perdería su gratuitad.

Teológicamente

De lo dicho se desprende que, si el hombre llega a la visión beatífica, consigue un estado de felicidad que no puede alcanzar por sus propias fuerzas y que constituye para él una auténtica divinización por cuanto que, por la visión, logra un estado de quietud y de satisfacción totales para su actividad cognoscitiva y volitiva.

La visión, una vez concedida, supone para el hombre la plenitud de su ser, la plenitud de su dinamismo cognoscitivo y volitivo porque, una vez alcanzado Dios en sí mismo, Verdad y Bondad infinitas, el hombre ya no tiene deseo alguno de buscar otros objetos de su complacencia. El hombre queda divinizado en la visión porque alcanza el reposo defi-

nitivo, la ley de la inmovilidad propia de Dios, y porque el dinamismo de su conocimiento y de su voluntad consigue un nuevo objeto formal: Dios en sí mismo, participando del conocimiento y de la voluntad propias de Dios.

El hombre consigue la inmovilidad de su ser en cuanto al objeto de su conocimiento y amor: una vez visto Dios, Verdad y Bondad infinitas, el hombre ya no tiende a otros objetos según la ley creatural de la movilidad. En la visión logra el hombre superar la ley de la temporalidad y alcanzar, en la terminología de Santo Tomás, la eternidad participada (a no confundir con la eternidad estrictamente divina). Es decir, en la visión beatífica la posesión de Dios por parte del hombre implica en éste una transición de potencia a acto en la asimilación de Dios por medio del conocimiento y del amor. Nunca puede prescindir del carácter potencial de su ser²⁷; pero respecto al objeto (Dios en sí mismo), el hombre queda totalmente satisfecho. Viendo a Dios, el hombre ya no necesita nada más, es plenamente feliz. Poseído Dios, el hombre ya no desea conocer y querer cosa alguna. En una palabra, el carácter divinizante de la visión consiste en que el hombre logra en ella un descanso y una realización totales que están por encima de sus fuerzas activas como criatura intelectual. Sólo como don puede el hombre llegar a ese estado.

El objeto formal del conocimiento y del amor humanos son distintos en la visión: ya no son el ser o la bondad participados, sino Dios en sí mismo. El hombre conoce y ama a Dios directamente superando la ley de la analogía. Se ha superado la ley de la mediación por la inmediatez. Esto es lo divinizante de la visión, lo que permite una comunión perfecta con Dios.

Pero obsérvese que el hombre es divinizado en cuanto que puede amar y conocer a Dios directamente sin mediación alguna. No es necesario que se cree, por causalidad eficiente, una gracia creada y dispositiva que, como tal, siempre será una mediación. Lo que ocurre es que el hombre, ya capaz de la visión por la potencia obediencial, capaz como criatura de un encuentro inmediato con Dios al que aspiraba pero que no podía conseguir por sí mismo, lo encuentra ahora como don. Todo es inmediatez, de modo que la gracia creada no es en realidad sino la repercusión de ese don inmediato de Dios: la elevación de objeto formal en el conocimiento y en el amor, la superación de la ley creatural del perfeccionamiento continuo. Todo el dinamismo cognoscitivo y volitivo del hombre ha quedado transformado, porque ha cambiado el objeto formal: Dios conocido y amado en sí mismo. Y esta transformación, así entendida, es más profunda que el concepto del hábito que, como acci-

²⁷ J. ALFARO, *Trascendencia e inmanencia*, 43.

dente, se añadía exteriormente al hombre. El hombre transformado en el objeto formal de su conocimiento y amor, el hombre transformado así en su dinamismo cognoscitivo y volitivo, esa es la gracia creada. Es una transformación real porque real es la elevación del dinamismo cognoscitivo y volitivo del hombre, pero no es real en cuanto que sea un ente creado por causalidad eficiente. La causalidad que preside la visión es la final: Dios como fin último del hombre que gratuitamente ha culminado una aptitud natural que el hombre tenía en su potencia obediencial. Entre Dios que se da ahora y la potencia obediencial receptora no hay ninguna mediación creada.

Ahora bien, *la hipótesis de la naturaleza pura es una conclusión necesaria, que se desprende del hecho de que la elevación a la visión es absolutamente gratuita y divinizante*. Si la visión concede una participación de Dios verdaderamente divinizante del hombre, en cuanto que por ella el hombre entra en la posesión inmediata de Dios, superando la ley de la creaturalidad, *se deduce que el hombre es inteligible sin la ordenación a la visión y sin la gracia que nos la anticipa*. Si para entender al hombre como tal fuera necesaria la visión, ésta no podría ya ser gratuita, sino que sería debida.

Pero todavía hay más, como señala Alfaro. Puesto que el orden de la visión y de la gracia nos ha sido conferido en virtud de la Encarnación de Cristo, y de ella depende, si la gracia fuera necesaria, lo sería también la Encarnación²⁸. En consecuencia, dice Alfaro, la hipótesis de la naturaleza pura es solamente una conclusión para nuestro conocimiento humano de la trascendencia de la gracia, es decir, de la conexión (continente, meramente fáctica) entre el ser creatural-espiritual del hombre y su divinización. No es la posibilidad absoluta del hombre sin la gracia la que nos manifiesta el carácter divinizante de la misma, sino al revés, es la trascendencia absoluta de la Encarnación la que nos permite descubrir la inteligibilidad del hombre en su núcleo constitutivo de «criatura intelectual». La gracia es divinizante y, por esto, sobrenatural.

La hipótesis de la naturaleza pura es una conclusión teológicamente cierta que se desprende de la misma gratuidad de la elevación sobrenatural. Si la gracia es entrar en la vida misma de Dios superando la ley de la creaturalidad, se desprende que el hombre es inteligible sin ella. Esto es lo que defendió la *Humanis generis*.

La hipótesis de la naturaleza pura no se introduce en teología como un capricho de especulación, sino con el fin de entender el mismo dato revelado de la elevación del hombre a la gracia²⁹. En efecto, sabemos

²⁸ J. ALFARO, *El problema teológico...*, 242.

²⁹ J. ALFARO, *El problema teológico...*, 243.

que el hombre está ordenado a la gracia, pero es propio del hombre indagar si esta elevación es meramente fáctica o si es necesaria para la intelección del hombre como criatura intelectual. No es ésta una pregunta ociosa, sino que nace del mismo deseo de entender al hombre real concreto, de la misma manera que, sabiendo como sabemos que la realidad de este mundo es un ente, nos preguntamos si es un ente meramente de hecho (contingente) o un ser necesario.

Filosóficamente

Filosóficamente podemos demostrar que la apertura que el hombre tiene al infinito puede quedar sin cumplimiento sin que por ello el hombre quede frustrado. Sólo como don puede alcanzar ese cumplimiento en la visión de Dios.

El deseo que el hombre tiene de la visión es un deseo *sui generis* y nunca una exigencia, porque Dios en sí mismo no es el objeto formal de la inteligencia, como tampoco de la voluntad. El objeto formal de la inteligencia es todo lo que existe en cuanto que existe y Dios conocido analógicamente, y el objeto formal de la voluntad es todo lo que es bueno en cuanto que es bueno. Si se le negara al hombre este objeto formal, quedaría frustrado. Queda frustrado, por ejemplo, un hombre que permanece a nivel de sentidos, pero no aquel que se entrega al conocimiento de todo lo que existe y al disfrute de toda verdad humana en una ley de progreso continuo.

Es justamente esta ley del movimiento continuo la ley de la creaturalidad. El hombre va de realidad en realidad siguiendo una ley de perfeccionamiento y crecimiento, una ley de movilidad que le permite alcanzar un fin natural que satisfaga sus exigencias intelectuales y volitivas, si bien en el hombre queda una sed de más que sólo podría apagar en la visión y disfrute del Ser infinito, en el caso que se le concediese. «La perfección que alcanzaría (el hombre) es una felicidad natural —dice Alfaro— sería una perfección última *secundum quid*, es decir, la última posible mediante las fuerzas naturales activas; esta felicidad natural causaría una satisfacción natural del apetito de amar y conocer, satisfacción no plenamente saturante y embebida en un impulso interior de buscar ulteriormente. Donde no hay posesión simplemente última y perfecta del ser subsistente, no hay felicidad perfecta: en el orden natural se llegaría a una verdadera, pero esencialmente imperfecta, posesión del Ser subsistente: la felicidad natural sería una felicidad esen-

cialmente imperfecta, una participación análoga en la perfección simplemente tal y perfecta que es la visión del Infinito»³⁰.

Es, pues, un deseo *sui generis*, un deseo que va más allá de lo que corresponde al objeto formal de la inteligencia y la voluntad humanas; un deseo que el hombre no puede culminar con sus fuerzas y que, por lo tanto, es un deseo abierto al posible don de Dios. Llegar a la inmovilidad que supone la visión beatífica es superar la ley propia de la creaturalidad que es la ley del movimiento y del perfeccionamiento continuos.

Es un deseo que, por tanto, no implica una frustración si no se consigue. No causa frustración porque va más allá del objeto formal de la inteligencia y la voluntad del hombre, que como tales se limitan a tender a todo lo que existe y en cuanto que existe y es bueno. Este deseo sólo surge cuando el hombre ha hecho la experiencia de que todo lo que alcanza es finito. Es una consecuencia de haber satisfecho el objeto formal de la inteligencia y la voluntad.

Este deseo no es como el deseo de inmortalidad. La inmortalidad es una exigencia porque es una propiedad natural del alma humana. En Unamuno era, por ejemplo, mayor el deseo de inmortalidad que el de contemplar a Dios en sí mismo.

Ocurre, sin embargo, que de hecho este deseo está potenciado, en la situación actual, por la gracia, y por ello los santos pueden sentir como una frustración el que no se conceda.

En una palabra, el deseo de ver a Dios es un deseo especial, es un deseo que va más allá de la satisfacción del objeto formal de la inteligencia y la voluntad. Y si tal deseo queda sin cumplir, no es inútil, ya que es el motor que hace que el hombre se autotranscienda continuamente.

Hablamos, pues, de dos finalidades en el hombre, pero nunca de dos fines plenamente últimos. Fin plenamente último sólo puede serlo la visión beatífica, mientras que la ley del perfeccionamiento progresivo a la que da lugar el conocimiento analógico constituye un fin parcialmente último, parcialmente saturante, sin que conceda al hombre una felicidad plena.

Con lo dicho, se comprende que el deseo de la visión beatífica, si bien es un deseo natural, como decíamos antes, es un deseo condicionado. La consecución de dicho deseo no se requiere necesariamente para la realización esencial del hombre, y sólo se puede conseguir si Dios lo quiere. El hombre tiende a la visión pero no la requiere para realizarse como hombre, puede cumplir su cometido con el conocimiento analógico

³⁰ J. ALFARO, *Trascendencia e inmanencia...*, 37.

del ser y del bien supremos. Con sus fuerzas naturales activas el hombre capta a Dios y no necesita por tanto de la visión para tener algún conocimiento de Dios. Con el conocimiento analógico de Dios tiene un conocimiento real, aunque imperfecto, y con él es suficientemente inteligible como hombre, de modo que puede conocer a Dios como Creador.

Así pues, el deseo natural de ver a Dios es un deseo condicionado respecto de su consecución: sólo si Dios quiere, puede el hombre satisfacerlo. El hombre es inteligible sin estar de hecho ordenado a la visión, porque la visión concede al hombre un reposo de su actividad cognoscitivo-volitiva que está por encima de sus fuerzas naturales activas y supera la ley del dinamismo natural. Sin embargo, si la visión se le concediera, el hombre llegaría a una plenitud total de su ser.

Pongamos un ejemplo. Todo fiel católico, por el hecho de serlo, posee un conocimiento del Papa, que es un conocimiento fotográfico, un conocimiento habido por la mediación de la fotografía y la mediación de sus escritos. Este conocimiento produce, sin embargo, en nosotros el deseo (natural) de conocer al Papa más a fondo. Incluso podríamos desear alguna vez ser confidentes íntimos del Papa, llegar a conocerle íntimamente, entrar en el mundo de sus confidencias. Sin embargo, llegar a este conocimiento directo es algo que supera nuestra capacidad y algo que sólo como don podemos recibir. De hecho, nuestra vida como fieles católicos puede existir sin tal conocimiento del Papa, y no podemos exigirlo, aunque sí lo deseamos. Esto es lo que ocurre con la visión. Y lo que ocurre con la visión es lo que ocurre ya con la gracia, aunque de modo oscuro. Cuando vivimos en gracia, hemos entrado ya de hecho, aunque oscuramente, en la vida y el conocimiento directos de Dios. Esto se hará claro en la visión.

Con lo dicho, podemos resumir todo así:

a) Existe el mundo sobrenatural distinto de la naturaleza humana. A pesar de ser distinto, de hecho van unidos. Inseparables y distintos.

b) Este orden sobrenatural trasciende todas las fuerzas y exigencias de la naturaleza humana. Lo natural no puede conseguir con sus fuerzas lo sobrenatural ni tiene derecho a ello. Sin embargo, en el fondo de lo natural hay *un deseo de lo sobrenatural*, un deseo natural, ineficaz y condicionado. De este modo, lo sobrenatural culmina las aspiraciones más hondas del hombre.

Lo sobrenatural asume así lo natural, al tiempo que lo trasciende.

c) Hoy, de hecho, lo natural está asumido y bañado por lo sobrenatural.

d) Pero Dios podía haber dejado a la naturaleza humana sin elevarla al orden sobrenatural.

La gracia asume la naturaleza sin destruirla, elevándola al mismo tiempo a un nivel que, por derecho, no le corresponde.

e) En la situación actual, nuestro deseo natural de la visión está de hecho potenciado por la gracia, de modo que es difícil ver en qué medida el deseo concreto de una persona responde al ámbito natural o a la acción de la gracia. No obstante, se puede definir la naturaleza espiritual del hombre como deseo de infinito y ello tanto por un método teológico como filosófico. Asimismo, la hipótesis de la naturaleza pura a la que teológicamente sólo se puede llegar como conclusión, filosóficamente puede ser lograda también por un método filosófico: el objeto formal de la inteligencia y la voluntad no es la visión de Dios, sino todo lo que es y en la medida en que es y en cuanto que es bueno. Cabe, pues, que el hombre hubiese sido dejado en esta situación, en la situación de una felicidad no plenamente saturante, pero sí real, porque conduce a un real y verdadero progreso respecto del punto de partida³¹.

IV. CRISTO, ¿SOLO PLENITUD?

Hasta ahora ha quedado claro que el hombre encuentra en Cristo su plenitud; una plenitud que satisface sus aspiraciones más profundas. Lo sobrenatural aparece así como un don gratuito e inmerecido que satisface sin embargo la aspiración más profunda del hombre. Sin Cristo el hombre no alcanza su plenitud. En este sentido, al menos, la autonomía del hombre respecto de Cristo es relativa.

Pero, de este modo, ¿no habría el peligro de reducir el cristianismo a una plenitud sin la cual podría pasar? Ciertamente, no; en primer lugar, ya hemos visto que el hombre no es indiferente a esa plenitud en contra del extrisecismo de Cayetano. Ahora queda por ver algo más: que el hombre necesita a Cristo como redentor, es decir, como restau-

³¹ Ultimamente J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988, 267, ha defendido que un porvenir de progreso indefinido no tendría sentido y que por ello la autodonación del Dios de la gracia sería la respuesta que daría sentido al continuo autotranscenderse humano. ¿No compromete con ello la gratuitidad del orden sobrenatural y se coloca en contra de lo que hasta ahora había enseñado sobre el tema?

No convence tampoco el decir que con el progreso indefinido se habría soslayado el problema de los muertos en cuanto sacrificados por un porvenir que se convierte en puro destino por encima de ellos. Siempre cabría la permanencia de sus almas inmortales (extremo olvidado por Alfaro, que nunca usa el término de *alma* en esta obra) y que permitiría una vida de ultratumba en un proceso natural que no podría coincidir con la visión beatífica, absolutamente gratuita y por ello susceptible de no ser concedida.

rador de una herida introducida por el pecado original, de modo que sin Cristo el hombre no puede cumplir todos los imperativos de la ética.

No es este el momento de explicar la situación del hombre caído en Adán. Damos por sabido todo lo referente a este capítulo, limitándonos a recordar que el hombre, herido por el pecado de Adán, no puede cumplir todas las exigencias del orden moral natural, de modo que sin la gracia termina a la larga cometiendo pecados mortales.

Cuando se plantea el problema natural-sobrenatural, se suele prescindir de la dimensión redentora o sanante de la gracia, dado que el problema se coloca en la vertiente naturaleza-divinización. Ciertamente la gracia tiene esta dimensión divinizante y, por ello, es entitativamente sobrenatural; de ahí que el estudio del sobrenatural asuma el aspecto divinizante en cuanto tal. Pero no podemos olvidar que la gracia de Cristo es también redentora y sanante, en cuanto que da al hombre la capacidad de evitar el pecado mortal, de modo que sin ella caería en él a la larga. El hombre, tras el pecado original, no tiene capacidad de cumplir todas las exigencias de la ley natural.

Ahora bien, implicar en el problema del sobrenatural la dimensión sanante de la gracia, ¿no significará dañar peligrosamente su gratuidad, dado que el hombre tiene necesidad de la gracia para comportarse como hombre? Dicho de otra forma: dado que el hombre, herido por el pecado original, necesita a Cristo y su gracia, ¿no compromete esta necesidad la gratuidad del orden sobrenatural? La objeción es obvia e insoslayable.

Es sabido que Bayo, que no se interesó para nada por la gracia santificante, entendía sólo de la gracia actual y ésta en perspectiva sanante. Bayo no conoce otra cosa que el hombre caído, no le interesa otra cosa que el hombre caído, que perdió en Adán una gracia que era integrante de su naturaleza. Por ello sólo le interesa el medio de salir de tal situación. La conclusión, como sabemos, es que comprometió la gratuidad del orden sobrenatural.

El problema, por tanto, es difícil, como es difícil todo el tratado de la gracia, que tiene que armonizar a veces dimensiones aparentemente contrapuestas. Sin embargo, el problema tiene solución si recordamos que la gracia de Cristo, esta gracia que tenemos, *en tanto es sanante en cuanto que es divinizante*. Y por ello el que sea sanante en nada reduce su carácter indebido. Nos explicamos.

Santo Tomás había advertido agudamente el hecho de que el hombre, tras el pecado original, no podía cumplir todas las exigencias del orden natural porque no podía hacer del amor a Dios el anclaje perfecto de su vida. No pudiendo el hombre amar a Dios sobre todas las cosas como fin último de su vida, cae en la dispersión y en el pecado, atraído por la

complacencia de las cosas creadas: «Cuando el hombre no tiene anclado su corazón en Dios, de modo que no quiera separarse de él, para conseguir cualquier bien o evitar cualquier mal, se presentan muchas cosas que el hombre quiere obtener o evitar, y de este modo el hombre se va alejando de Dios, despreciando sus mandamientos y pecando mortalmente, sobre todo porque, en las ocasiones imprevistas, el hombre actúa según el bien ya elegido o según el hábito preexistente»³².

Lo que hace la gracia es posibilitar al hombre anclarse en Dios, dándole el poder de amarle sobre todas las cosas. Dios atrae el hombre con su amistad posibilitándole el amarle sobre todas las cosas y, de ese modo, el guardar sus mandamientos. Así la gracia en tanto es sanante en cuanto que es divinizante. Dicho de otro modo, si alguien puede vencer el pecado mortal es porque está totalmente cogido por el amor de Dios. De ahí que esta gracia que tenemos, junto a su dimensión sanante y liberadora, es divinizante; más aún, es sanante porque es divinizante, de modo que siempre es indebida en sí misma.

Queda todavía preguntar qué habría ocurrido si Dios nos hubiese dado una gracia sanante que no fuese divinizante. Pensemos en la hipótesis de que Dios, ante el hombre caído, hubiese pensado en un remedio que no fuese a la vez divinizante, que no fuese la gracia de la filiación divina. En principio, lo podía haber hecho así, y pensamos que Dios habría concedido al hombre tal remedio sanante, toda vez que Dios no podía (por fidelidad a sí mismo) dejar al hombre, descendiente de Adán, prisionero de un pecado que no había cometido personalmente.

Pero estamos en este caso en una situación de mera hipótesis. El hecho es que Dios ha querido redimirnos divinizándonos y, por ello, la gracia que tenemos, en su dimensión sanante, es también divinizante y por lo mismo radicalmente sobrenatural e indebida. Divinización y redención son dos aspectos de una misma y única gracia. De aquí se deduce el hecho de que el hombre necesite la gracia como redentora no compromete para nada la gratuidad indebida de la gracia.

CONCLUSION

Se trata ahora de llegar a algunas conclusiones sobre el tema que planteábamos al principio: ¿hasta dónde llega la autonomía de las realidades temporales?

³² I-II, q.109, a.8.

1) RESPECTO DEL CREADOR

Las realidades temporales tienen una autonomía relativa respecto de Dios Creador porque hacen siempre referencia a él como su origen. Esto es verdad en el campo de las ciencias positivas, provistas de sus propias leyes que el cristiano debe descubrir y respetar. De todos modos, en el marco de las ciencias positivas, metodológicamente, es decir, desde el punto de vista científico, se prescinde de Dios, ya que Dios no es una magnitud fenomenológica. Sólo cuando el hombre piensa como hombre (y como filósofo) llega a Dios Creador de tales leyes.

Esta referencia a Dios Creador es todavía más palpable cuando hablamos del humanismo o de la fundamentación de la dignidad de la persona humana, debida a la creación directa e inmediata del alma humana por parte de Dios. En este caso Dios es el fundamento último de la dignidad de la persona humana y, sin él, no es posible fundamentarla. No hay hombre sin Dios Creador inmediato del alma humana y no hay por lo tanto moral. Si el hombre es sólo materia, puede ser instrumentalizado como la materia misma y no es posible ya la fundamentación de la moral.

2) RESPECTO DE CRISTO

La autonomía del hombre es también relativa a Cristo por dos motivos: porque en Cristo encuentra su plenitud y porque en él y sólo en él tiene la posibilidad de guardar todos los imperativos del orden moral. No hay valores verdaderamente humanos si no encontramos en Cristo la plenitud y la redención del pecado que se mezcla inevitablemente con ellos. Sin Cristo ni el hombre (y por ello ni la sociedad ni la cultura) podrán alcanzar ni la plenitud ni la realización perfecta y libre de pecado de los imperativos éticos.

Por lo tanto no hay hombre sin Cristo, al menos hombre en plenitud y en liberación de su pecado. Como dice GS 22, Cristo revela el hombre al propio hombre, no sólo porque le revela la sublimidad de su vocación, sino porque Cristo, hombre perfecto, ha devuelto al hombre la semejanza divina deformada por el primer pecado. Con Cristo el hombre y la sociedad se liberan del pecado, del sufrimiento y de la muerte: las tres esclavitudes de las que no puede liberar filosofía o religión alguna.

Finalmente, la liberación cristiana que es, ante todo, liberación del pecado y concesión al mismo tiempo de la filiación divina, implica la

superación de las injusticias que el hombre ha introducido y que son plasmación del pecado, aunque el cristianismo no puede confundirse nunca con un determinado orden social porque la plenitud sobrenatural y divinizante que aporta no será nunca identificable con un orden puramente humano, y porque el orden humano ni siquiera será posible al hombre en su integridad con sus solas fuerzas.

La sociedad y la cultura interesan al cristiano porque en ellas hay siempre instancias éticas. Y donde hay ética, Dios está como fundamento último de los valores morales y Cristo como restaurador de la humanidad caída.

En resumen: no hay fundamentación objetiva de la ética sin Dios; no hay posibilidad de cumplir la ética en su integridad sin Cristo; no hay posibilidad de alcanzar la plenitud sin él. Ciertamente que esta redención plenificante de Cristo tendrá que pasar por el reconocimiento de todos los derechos humanos, dado que el sobrenatural no anula la autonomía de las realidades temporales y asume el mundo de la creación, pero el cristiano no podrá poner a Cristo entre paréntesis en la sociedad y la cultura porque sabe que sin Cristo ni el hombre ni la sociedad alcanzan su plenitud ni pueden cumplir todos los imperativos del orden moral. Una supuesta neutralidad de las realidades temporales en el orden ético y moral no existe, no puede existir. El orden ético necesita a Dios creador como fundamento último y a Cristo redentor como restaurador del pecado.

Por lo tanto, en el mundo de la sociedad y de la cultura (en los que siempre van implicados valores éticos) es preciso presentar la identidad cristiana sin complejos, respetando siempre los derechos humanos. No existe ciertamente la neutralidad social porque el hombre (ya lo hemos visto) o se funda en Dios creador o en la materia pura. Pero, además, no existe la neutralidad porque el hombre que no se deja guiar por Cristo, se deja llevar por el pecado. Con todo, la identidad cristiana no puede suprimir (por una falsa urgencia o por un celo mal entendido) ninguno de los derechos humanos con los que el Creador ha enriquecido al hombre. Lo sobrenatural no se puede introducir eliminando ningún derecho natural. Pero quede claro: *el cristiano no puede hacer la oferta de un humanismo neutro al margen de Cristo, porque ello sería no sólo injuriar a Cristo, sino hacer imposible la realización misma de lo humano.*

No proponemos, pues, la neutralidad como ideal de la sociedad y de la cultura. Caben dos errores en este campo: o imprimir el cristianismo a la fuerza como orientador de la vida social suprimiendo los derechos humanos, o pretender una sociedad y una cultura neutras para respetar dichos derechos. Cabe una postura más matizada: presentar la identidad

cristiana sin suprimir derecho alguno sin otra fuerza que la fuerza de la verdad. Identidad cristiana en el marco de la vida social y cultural respetando siempre los derechos humanos. La defensa de los derechos humanos no nos debe obligar nunca a una retirada explícita de nuestra identidad cristiana en el marco social y cultural. Hay en el hombre, en todo hombre, una sed de infinito, una sed de plenitud y una necesidad de redención. A esto responde el mensaje cristiano; mensaje que no puede ser reducido al mundo de lo privado, pues en la sociedad y en la cultura se juegan valores éticos que sólo en Dios pueden encontrar su fundamentación y, en Cristo, su necesaria redención y plenitud.

Facultad de Teología del Norte de España.

Burgos.