

LUIS F. LADARIA

## NATURALEZA Y GRACIA. KARL RAHNER Y JUAN ALFARO

En la discusión en torno al problema naturaleza-gracia que se agitó en la teología católica de los años cuarenta y cincuenta (antes y después de la encíclica *Humani generis* de Pío XII del 12 de agosto de 1950), destaca sin duda la contribución de K. Rahner. Dejando aparte escritos menores u otros en los que sólo de modo indirecto se ocupó del problema, dos artículos importantes tratan directamente de este tema<sup>1</sup>. Importante, aunque menos conocida, es también la aportación de J. Alfaro al diálogo teológico sobre esta cuestión. También en este caso nos hallamos ante dos artículos fundamentales sobre este tema<sup>2</sup>, en los que, siguiendo una línea semejante en algunos puntos a la de K. Rahner, desarrolla una concepción propia que en ningún modo puede considerarse un mero desarrollo de las intuiciones del autor alemán. El intento del presente trabajo es una sencilla comparación entre las ideas de ambos

<sup>1</sup> Me refiero a *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, en *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1954, 323-345 y *Natur und Gnade*, en ib. IV, Einsiedeln 1961, 209-236. En los dos casos señala R. una publicación: *Natur und Gnade: Orientierung* 14 (1950) 141-145, y *Natur und Gnade in der Lehre der katholischen Kirche*, en L. REINISCH (ed.), *Theologie heute*, München 1959, 89-102, aunque hay que reconocer que en este segundo caso se trata de una redacción casi nueva. Traducción esp. de los dos artículos de los *Schriften: Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, en *Escritos de Teología* I, Madrid 1963, 325-347; *Naturaleza y Gracia*, en ib. IV, Madrid 1964, 215-243.

<sup>2</sup> *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: Gr 38 (1957) 5-50, y *El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia*, en *Cristología y Antropología. Temas teológicos actuales*, Madrid 1973, 227-343.

autores sobre esta cuestión, que no creo marginal en el campo de la antropología teológica aunque la discusión sobre ella no despierte ahora el interés de hace algún tiempo. Para ello empezaremos por analizar la contribución de Rahner, con especial atención a la evolución de su pensamiento entre el primero y el segundo artículo a que nos hemos referido. Estudiaremos después la aportación de Alfaro en los trabajos citados, lo que nos permitirá ver los puntos de coincidencia y discrepancia entre ambos autores<sup>3</sup>.

### 1. KARL RAHNER

El punto de partida de Karl Rahner en los dos artículos en cuestión es la crítica de la concepción tradicional sobre la relación naturaleza-gracia. Su acusación a la teología neoescolástica, por lo que respecta a este problema, es la de «extrinsecismo». En concreto preocupa a nuestro autor el hecho de que la gracia quedaría, según la opinión de esta teología, completamente al margen de la experiencia que el hombre tiene de sí. Y como consecuencia de ello se ha de pensar necesariamente que la experiencia que tenemos de nosotros mismos ha de reflejar el contenido de la «naturaleza» humana. Frente a esta tesis, expone Rahner la suya de la experimentabilidad de la gracia, aunque no podamos experimentarla precisamente «como tal»<sup>4</sup>. Por consiguiente nuestra experiencia no tiene por qué darnos el contenido de la «naturaleza» pura. Si el hombre existe en el orden de la gracia, esto se ha de reflejar en nuestra conciencia. No sabemos lo que sería el ser humano si no hubiese sido «elevado» al orden sobrenatural. Nuestra experiencia nos habla de la naturaleza humana de hecho, no de la naturaleza pura. No sabemos por tanto qué es lo que en todo caso debería pertenecer a la naturaleza humana *ut sic*. Tampoco en el caso de una deducción trascendental podríamos considerar como la esencia del hombre lo que el planteamiento de la pregunta daría de sí, porque no podemos estar seguros de que en esta pregunta no actúen de hecho en el que la hace elementos que proceden

<sup>3</sup> Dados los límites de este artículo no se puede hacer referencia a la enorme bibliografía sobre K. Rahner. Se puede ver sobre este tema K. P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg 1974, 325-367. Sobre el pensamiento de Alfaro, cf. J. M. de MIGUEL, *Revelación y fe*, Salamanca 1983, sobre esta cuestión, 79-103.

<sup>4</sup> Cf. *Das Verhältnis...*, 326. Sobre la experimentabilidad de la gracia en R., véase su conocido artículo *Über die Erfahrung der Gnade*, en *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln 1956, 105-109; trad. esp. *Sobre la experiencia de la gracia*, en *Escritos de Teología* III, Madrid 1967, 103-107.

de la vocación sobrenatural del hombre. Por vez primera utiliza aquí Rahner la expresión que después desarrollará de la naturaleza como «residuo» (*Rest*): sólo a partir de la revelación podemos saber lo que sería la «naturaleza pura», con una «sustracción» en nuestra experiencia concreta de aquello que pertenecería al orden de la gracia<sup>5</sup>.

Otro segundo punto preocupa todavía más a Rahner. Es claro que la ordenación al fin sobrenatural no puede ser constitutiva de la naturaleza humana en cuanto tal. Pero un problema diverso es que necesariamente esta ordenación pueda ser algo interior al hombre sólo como gracia justificante. Lo que Dios dispone sobre el hombre, ¿no deberá ser *eo ipso* un constitutivo ontológico de su esencia concreta (*konkretes Wesen*)? Si el fin sobrenatural del hombre es lo primero en la intención de Dios al crearlo, hay que concluir que el mundo y el hombre son desde siempre distintos de lo que serían si el ser humano no poseyese este fin. Por ello hay que definir desde esta perspectiva la única esencia concreta del hombre<sup>6</sup>. Rahner como se ve distingue entre la esencia concreta y la naturaleza; la segunda se relacionaría con la «naturaleza pura» y tal vez por ello evita aquí el uso de este término. Habla por el contrario de la esencia concreta del hombre para hacer ver cómo la ordenación a la visión de Dios no es un elemento accidental y externo al ser humano. Se trata de mantener a la vez la no pertenencia a la naturaleza humana de la ordenación incondicionada a la visión de Dios y la importancia absolutamente determinante que para la esencia concreta del hombre tiene esta ordenación.

Pero es importante también otro punto de arranque del pensamiento de K. Rahner. La gracia, nos dice, ha de definirse por sí misma y no a partir de la naturaleza<sup>7</sup>. Su esencia es la comunicación de Dios mismo en el amor. Si la gracia es completamente indebida no puede haber en la naturaleza nada que la atraiga de modo inevitable, o, en el caso de que existiese una disposición hacia ella, ésta debería ser a su vez igualmente indebida. Si no puede haber en la naturaleza como tal base ninguna que atraiga la autocomunicación divina (porque de lo contrario ésta no sería indebida), es claro que a partir de aquélla no podremos saber en qué consiste la gracia. Con todo, en el pensamiento de Rahner, la gratuidad absoluta de la gracia y la falta de disposición en la natura-

<sup>5</sup> Cf. *ib.*, 328. Inútil decir que el contenido de este «resto» no puede ser precisado.

<sup>6</sup> Cf. *ib.*, 328-329. Notemos la importancia de este concepto de «esencia concreta» como distinto de la «naturaleza». H. U. von Balthasar se expresaba en términos parecidos hablando de la naturaleza formal y abstracta; cf. *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, 294-313; *Der Begriff der Natur in der Theologie*: ZKTh 75 (1953) 452-461.

<sup>7</sup> Cf. *Das Verhältnis*, 334.

leza para atraerla no implica que no exista en ésta una apertura a lo sobrenatural. Es lo que siempre ha enseñado la teología católica, aunque lo haya hecho a veces de modo un tanto formal y sólo negativo. Se trata, pues, de combinar la gratuidad y el carácter indebido de la gracia con la apertura en la naturaleza que no sea una mera «no oposición». Es lo que va a desarrollar K. Rahner en la parte más original de su artículo<sup>8</sup>.

Hay que dejar bien claro ante todo que lo primero en el designio de Dios es su autocomunicación al hombre. Dios crea a este último para que pueda recibir su amor y lo reciba como indebido (y además hay que decir que sólo lo puede recibir como indebido, si este amor es Dios mismo)<sup>9</sup>. Todo ello lleva consigo una serie de consecuencias.

Ante todo, el hombre debe poder recibir el amor que es Dios mismo, ha de tener esta potencia. Tal potencia es lo más íntimo de su esencia de hecho (*faktisches Wesen*). Pero, por otra parte, esta capacidad de recibir a Dios que constituye lo más íntimo del ser del hombre es indebida. Por eso es sobrenatural el mismo «existencial» central, permanente, de ordenación al Dios trino que hay en nosotros. Pero si este existencial fuera simplemente la naturaleza del hombre, sería necesario, y no puede ser así. El hombre real es por tanto algo más que este existencial para el amor que no le es debido. Podemos, pues, aunque sólo sea mentalmente, sustraer este centro íntimo dentro de su «esencia concreta» y quedará un «resto». Esto es la «naturaleza», lo que queda del hombre concreto una vez sustraída la capacidad de recibir la gracia. Así se llega a la noción de naturaleza en el sentido teológico, como lo opuesto a lo sobrenatural<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> La potencia obediencial es para Rahner idéntica a la esencia del hombre, *Das Verhältnis*, 329 (este punto se desarrollará más en el segundo artículo). Pero esta potencia no puede entenderse de modo negativo. Por el contrario, es necesaria la paradoja de un deseo natural de lo sobrenatural como vínculo de unión entre naturaleza y gracia. Ib. 336. Veremos cómo también para Alfaro es importante la paradoja del ser humano en este contexto. Cf. también H. de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, París 1965, 135-229.

<sup>9</sup> Cf. *Das Verhältnis*, 336-339. Rahner relaciona aquí las nociones de amor y de gratuidad; sólo a partir del amor puede definirse esta última. La gratuidad de la gracia no puede por tanto establecerse a partir de la naturaleza.

<sup>10</sup> Cf. ib. 339-340. De nuevo vemos la importancia de la «esencia concreta» del hombre en la concepción rahneriana. También von Balthasar, *Karl Barth*, 294, piensa que el concepto teológico de naturaleza puede obtenerse por «substracción», pero critica después a Rahner porque no ve cómo prescindiendo del centro más íntimo del hombre se puede obtener un «resto» con sentido, ib. 310-311. Frente a esta crítica insiste Rahner en que lo más íntimo del hombre es precisamente lo más indebido, su esencia es poseer lo inesperado como gracia: o.c., 339. Balthasar propone en este contexto una alternativa a la gratuidad «desde abajo», que necesitaría del concepto de

Esta realidad que llamamos en el sentido aquí precisado la «naturaleza» ha de tener un sentido y una posibilidad de existencia aun prescindiendo de la realidad del existencial sobrenatural. Ahora bien, determinar con exactitud el contenido de este «resto» no es posible. Nuestra experiencia de la vida, sépase o no, está bajo el influjo del «existencial sobrenatural». Por ello no se puede determinar con rigor qué sería y cómo reaccionaría la naturaleza por sí sola. Ya al comienzo de su estudio aludía Rahner a la legitimidad y a los límites de la definición del hombre como «animal racional»<sup>11</sup>. El concepto filosófico de «hombre» no equivaldrá por consiguiente a la «naturaleza pura», pues el hombre no tiene experiencia de sí mismo más que en el ámbito de la voluntad amorosa sobrenatural de Dios. La esencia humana concretamente experimentada<sup>12</sup> consta según esto del «existencial sobrenatural» y el «resto» que sería la naturaleza pura.

Pero la gratuidad, decíamos, no se opone a la apertura de la naturaleza a la gracia. Es preciso que la naturaleza espiritual posea una apertura hacia este existencial sobrenatural, sin que por ello lo exija incondicionalmente<sup>13</sup>. Para explicar esta apertura se puede hacer referencia al dinamismo ilimitado del espíritu, pero no se podrá identificar este dinamismo con lo que nosotros experimentamos en la aventura de la existencia espiritual concreta. Tampoco este dinamismo equivale a una exigencia incondicionada de la gracia. Pero lo decisivo es que no podemos afirmar que el dinamismo real, existencial, pertenece a lo que en sentido teológico es la naturaleza humana.

La teología clásica partía de la idea de la naturaleza humana que, tal como Rahner ha explicado, se presumía conocida en sus características concretas. Frente a esta noción de la naturaleza humana como opuesta a lo sobrenatural, Rahner desarrolla la de la esencia real y concreta del hombre. A esta esencia real y concreta no la llama Rahner «naturaleza» para evitar equívocos, ya que esta noción se configura en teología precisamente en oposición a la gracia, y la esencia real y con-

---

naturaleza, acudiendo a la gratuidad «desde arriba», es decir, desde el punto de vista de Dios, que ha querido la realidad actual como una unidad; por ello no se deben establecer distinciones entre los órdenes de gratuidad. Von Balthasar no volvió sobre esta distinción en su art. de 1953. ¿Se debió ello a la crítica de L. Malevez (*La gratuité du surnaturel*: NRTTh 75 (1963) 561-586; 673-689, esp. 673ss) que él mismo califica de «sorgfältig» y «verstehend» (*Der Begriff der Natur*, 452)?

<sup>11</sup> *Das Verhältnis*, 326.

<sup>12</sup> «Das konkret erfahrene Wesen», ib. 342. Notemos la insistencia en este concepto con sus variantes.

<sup>13</sup> De nuevo alusión a la «potencia obediencial», identificada con la apertura de la «naturaleza espiritual», *Das Verhältnis*, 342. Cf. para lo que sigue, ib. 343.

creta del hombre incluye como elemento esencial, más aún, como lo más íntimo del hombre, el «existencial sobrenatural», la ordenación a la comunión con el Dios trino. La gracia no actúa en el ser del hombre sólo como justificante, como ya Rahner decía al comienzo criticando la posición común anterior. Desde siempre, en la aceptación o en el rechazo, el hombre se encuentra bajo la llamada de Dios; el existencial sobrenatural es un elemento de su ser concreto. Es de esta esencia concreta de la que Rahner parte. Frente a ella la naturaleza es sólo un «resto» cuyo contenido no se puede precisar. El mismo dinamismo ilimitado del espíritu humano no se identifica completamente con la naturaleza (en sentido teológico), aunque, por otra parte, se hace referencia a este dinamismo como elemento de la apertura de la naturaleza «espiritual» al existencial sobrenatural. En último término no se precisa del todo en qué consiste la apertura que Rahner, con toda razón, postula. En efecto, precisarlo equivaldría a delimitar exactamente la naturaleza pura, lo que, desde el punto de vista de Rahner en este artículo, es imposible, dado que lo más íntimo de la esencia concreta del hombre es precisamente lo que no corresponde a esta «naturaleza»<sup>14</sup>. De todo lo dicho se desprende que Rahner considera como el elemento decisivo del hombre realmente existente la llamada a la comunión con Dios. Su doctrina del existencial sobrenatural trata de poner de relieve esta verdad a la vez que de salvaguardar la gratuidad absoluta de esta ordenación a la visión divina, indebida a toda naturaleza creada.

K. Rahner volvió sobre la cuestión algunos años después (cf. nota 1). El comienzo es aquí semejante al del artículo precedente: las limitaciones, a la vez que la lógica interna, de la posición tradicional. Señala con todo dos caminos a partir de los cuales se ha iniciado el camino de superación de las opiniones antiguas. Por un lado, desde el punto de vista filosófico ha jugado un papel importante la obra de J. Maréchal. Este concibe al hombre en tanto espíritu, en su naturaleza y en el núcleo de su esencia (notemos que aquí Rahner yuxtapone estas dos nociones que en trabajo precedente distinguía cuidadosamente), como *desiderium naturale visionis beatificae*. Deseo por supuesto condicionado y que por tanto no suprime la libertad de la vocación efectiva a la visión inmediata de Dios. Esta idea se convierte en central para la intelección de la naturaleza espiritual. Esta tiene una exigencia del ser absoluto que es condición *a priori* de todo conocimiento del objeto finito<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Cf. sobre el problema de la definición de la naturaleza humana, *Das Verhältnis*, 344. Volverá sobre este punto en el art. siguiente.

<sup>15</sup> Cf. *Natur und Gnade*, 213-214. Estas ideas no se hallan formuladas con tanta claridad en el art. precedente.

Otro elemento ha jugado también un papel en el nuevo planteamiento de este problema. Se trata de los estudios de teología histórica que han ayudado a ver esta doctrina en su evolución, no como algo que siempre se conoció y explicó como ahora. Evolución ciertamente legítima, pero la legitimidad no implica que no se haya podido perder nada en el camino. Los estudios históricos a que Rahner se refiere han puesto de relieve la importancia del *desiderium naturale in visionem beatificam* de santo Tomás, concebido no sólo como un atavismo de un momento histórico en que todavía no se tenía del todo clara la idea de la gratuidad de la visión de Dios<sup>16</sup>.

Otros factores que han influido en la evolución de la doctrina católica serían, según Rahner, el diálogo con la teología protestante y la sensibilidad del momento histórico, marcado sin duda por la filosofía existencial. Nuestro autor enumera una serie de cuestiones que se abrían en aquel momento a un replanteamiento, problemas que afectan muy de lleno a la teología de la gracia, pero que no tienen una directa incidencia en el tema que nos ocupa<sup>17</sup>. Un punto con todo merece ser especialmente notado: es el problema de la relación entre el orden de la gracia y el de la encarnación; en la opinión común, según Rahner, esta relación es simplemente de hecho. Naturalmente nuestro autor se pregunta si no es lícito ir más allá. Es importante la cuestión, porque en la discusión en torno al problema del sobrenatural en aquellos años llama la atención el poco relieve dado a la cristología<sup>18</sup>.

Conocemos ya la teoría de Rahner según la cual cuando el hombre se experimenta a sí mismo no puede identificar el resultado de esta experiencia con la naturaleza pura<sup>19</sup>. Nuestro autor la repite aquí, reintroduciendo el concepto de «naturaleza efectiva» (*faktische Menschennatur*), en distinción con la «naturaleza pura» o la naturaleza en sentido teológico. La naturaleza de hecho no es nunca naturaleza pura, sino una naturaleza en el orden sobrenatural, conformada por la gracia. Mucho de lo que experimentamos concretamente de nosotros mismos es conse-

<sup>16</sup> Cf. ib. 215-216.

<sup>17</sup> Así las cuestiones en torno a la relación entre gracia creada y gracia increada, relaciones «propias» con las personas divinas, Trinidad económica e inmanente, etc. Cf. *Natur und Gnade*, 219-221.

<sup>18</sup> Cf. ib. 221-222. Rahner señala además: «Wer kann ferner mit eindeutigen Argumenten streiten gegen den, der annimmt, die *Möglichkeit* der Schöpfung beruhe auf der *Möglichkeit* der Inkarnation». Debemos señalar que H. U. von Balthasar, *Der Begriff der Natur*, 455, había puesto de relieve en este contexto el cristocentrismo de la creación como elemento decisivo al tratar de definir la «esencia» del hombre.

<sup>19</sup> Cf. *Natur und Gnade*, 225-229, donde se repiten las ideas a que nos hemos referido ya sobre la experiencia de la gracia.

cuencia de lo que a partir de la teología hay que reconocer como gracia indebida, opuesta por tanto a la naturaleza<sup>20</sup>. Pero después de haber repetido estas ideas que sustancialmente ya conocemos del artículo anterior, Rahner se centra en el estudio de la noción de «espíritu». La elevación sobrenatural del hombre es la plenitud absoluta de un ser que, a causa de su espiritualidad y trascendencia al ser absoluto, no puede ser «definido», «delimitado», como los seres infrahumanos. La «definición» del espíritu creado es precisamente su apertura al ser en absoluto; es criatura por su apertura a la plenitud de la realidad, es espíritu por estar abierto a la realidad en absoluto. Esta apertura es la «esencia fundamental» (*Grundwesen*) del hombre, aunque no podamos calificar de debida o indebida la magnitud concreta de la realización de esta apertura, que puede tener grados diversos y tendrá sentido aun sin alcanzar su máxima medida<sup>21</sup>.

La esencia del hombre es tal que se experimenta sólo donde se experimenta la gracia, es decir, en la condición espiritual. Y a la vez, cuando el espíritu es experimentado en el orden existente, de hecho es un espíritu elevado sobrenaturalmente. La naturaleza como espíritu existe sólo en el orden sobrenatural; no puede en el orden actual aparecer el espíritu como «naturaleza pura». Por ello la pregunta sobre lo que es naturaleza en esta naturaleza<sup>22</sup> (nótese el doble uso de la palabra: naturaleza «pura» y «concreta») sólo podría ser contestada si pudiéramos experimentar con la naturaleza pura y si a partir de ella pudiéramos esbozar una doctrina concreta del fin que le correspondería. Pero Rahner insiste de modo muy consecuente con sus premisas en que no sabemos si podría haber un fin correspondiente a la naturaleza pura vista su apertura infinita, que se da por supuesta, «y si toda concreción de tal fin no es la libre limitación hecha por Dios a una determinada perfección finita, pero no deducible *a priori* de la esencia o la plenitud absoluta»<sup>23</sup>. En realidad, lo que se haría con tales consideraciones no pasaría de ser una exposición de la doctrina concreta del fin del hombre que conocemos por la revelación abstractamente formalizada. De ahí por tanto la inviabilidad del intento. No tiene sentido hablar de lo que no existe; y lo único que haríamos en todo caso sería una abstracción a partir de la bienaventu-

---

<sup>20</sup> Cf. ib. 230. De manera un tanto marginal habla aquí Rahner de los «Existenciales» de la naturaleza concreta e histórica, refiriéndose al orden sobrenatural. Pero no desarrolla, como lo ha hecho en el trabajo precedente, la doctrina del «existencial sobrenatural».

<sup>21</sup> Cf. *Natur und Gnade*, 231.

<sup>22</sup> *Natur und Gnade*, 232: «Was Natur an dieser Natur ist».

<sup>23</sup> *Natur und Gnade*, 232, en nota. Aquí cit. según la trad. castellana, 239.



ranza sobrenatural de hecho<sup>24</sup>. El escepticismo de Rahner en cuanto a la determinación del fin de la naturaleza pura muestra una vez más la imposibilidad de fijar sus contenidos.

Pero el concepto de naturaleza pura es legítimo. Con todo, si alguien dice: «la experiencia que yo tengo de mí es la de un ser ordenado incondicionalmente a la posesión inmediata de Dios», no ha dicho necesariamente nada falso. Esta proposición resulta sólo falsa cuando se afirma que la tendencia incondicionada es un elemento esencial de la naturaleza pura o cuando se dice que tal naturaleza, que no existe, tampoco puede existir. Cuando el hombre sabe, por la revelación «verbal», que la visión beatífica es gracia y la experimenta como milagro del libre amor divino, tiene que decir que le es indebida a él en tanto que naturaleza y en tanto que existente. Con ello está ya dado el concepto de «naturaleza pura»; es el concepto que garantiza que se puede considerar la visión beatífica como gracia indebida, no sólo al hombre en cuanto pecador, sino también como criatura<sup>25</sup>.

No es lo mismo ordenación a la gracia y ordenación exigitiva hacia ella de tal manera que esta ordenación carezca de sentido sin su comunicación efectiva. Ser espíritu, es decir, apertura a Dios, libertad, autoposición, no es posible sin la trascendencia a que nos hemos referido, cuya absoluta plenitud es justamente la gracia; tal plenitud no es, sin embargo, debida. Esta sapiente autoposición en libertad ante Dios tiene ya en sí su sentido pleno, y no sólo como puro medio y mera etapa del camino a la *visio beata*. Sin una trascendencia abierta a lo sobrenatural no hay espíritu; pero éste tiene su sentido aun sin estar agraciado sobrenaturalmente. La plenitud de gracia no puede ser exigida a partir de su esencia, aunque él está abierto a tal donación de gracia<sup>26</sup>.

El hombre puede por tanto ser conocido en su esencia indefinible como *potentia oboedientialis* para la vida divina, y en esto consiste su naturaleza. Esta naturaleza es tal que tiene que contar con la posibilidad plena de sentido de que no se cumpla una plenitud absoluta. Pero en el análisis del hombre como *potentia oboedientialis* pueden haberse introducido elementos residuales de la naturaleza histórica. Volvemos siempre a la dificultad o imposibilidad de definir exactamente lo que es la naturaleza pura.

<sup>24</sup> Cf. también sobre este punto H. U. von BALTHASAR, *Der Begriff der Natur*, 459; la cuestión sobre el destino natural del alma no se puede responder, *Karl Barth*, 294. Consideraciones semejantes a las de R., aunque desde otro punto de vista, en H. de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, París 1965, 66-67.

<sup>25</sup> Cf. *Natur und Gnade*, 233s.

<sup>26</sup> Cf. *ib.* 234.

Pero con todo, en este segundo artículo Rahner hace más uso que en el precedente de la noción de espíritu y de trascendencia de éste. En el artículo anterior se conformaba con una breve alusión y una aclaración según la cual la trascendencia que el hombre experimenta le puede venir ya de su ordenación a la gracia. Aquí se hace ya referencia explícita al espíritu como abierto a la trascendencia y a la definición de la naturaleza humana a partir de esta noción (que, paradójicamente, subraya el carácter de indefinibilidad de la naturaleza); el hombre es espíritu creado, como tal abierto a la trascendencia y a la gracia, pero con posibilidad de sentido aun sin ésta. Con todo, queda abierto el problema del contenido de este sentido, cuando explícitamente se nos ha advertido de la imposibilidad de definir el «fin» natural. El mayor desarrollo de la noción de espíritu (unido aquí como hemos visto a la potencia obediencial, entendida ciertamente no en sentido negativo) en su relación con el problema de la naturaleza pura y la gratuidad del sobrenatural significa una novedad respecto a lo precedente. Sólo muy de pasada se menciona aquí el «resto» que es la naturaleza pura en relación con el «existencial sobrenatural», noción que tiene aquí mucha menor relevancia<sup>27</sup>. Los dos artículos no son ciertamente contradictorios, pero no creo que puedan calificarse simplemente de complementarios. Con total coincidencia en la crítica de lo precedente y en muchas afirmaciones concretas, hay una notable diferencia en el planteamiento del problema en uno y otro caso: el hombre real en su «esencia concreta» en el primer artículo, la naturaleza del hombre como espíritu en el segundo. Y con todo, en esta segunda ocasión se nos habla acerca de la imposibilidad de responder a la cuestión del fin de la naturaleza pura. La potencia obediencial de que se trata en el segundo trabajo parece identificarse con la ordenación (no exigitiva) a la gracia de la naturaleza espiritual. También se ha de reconocer, por otra parte, que en el primer artículo examinado se planteaba ya el problema de la ordenación positiva y a la vez la no exigencia de la gracia<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Se habla en *Natur und Gnade*, 235, de lo que significa propiamente «hombre», con referencia al parecer a la naturaleza. La noción del «existencial sobrenatural» vuelve a aparecer en el *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 132-139.

<sup>28</sup> Cf. *Das Verhältnis*, 330-336, en la discusión con el famoso anónimo D., que en aquellos momentos algunos identificaron con H. de Lubac. Protesta éste contra tal atribución en *Le mystère du surnaturel*, 142.

## 2. JUAN ALFARO

Mérito fundamental de J. Alfaro es sin duda el haber introducido de manera decisiva el elemento cristológico en la discusión sobre el tema del sobrenatural. O, mejor todavía, el haber colocado el problema dentro del marco de la cristología. Lo ha hecho sobre todo en el segundo de sus dos artículos dedicados a esta cuestión (cf. n. 2)<sup>29</sup>. El problema de la gratuidad de la gracia se deberá abordar desde el punto de vista de la gratuidad y de la trascendencia de la encarnación. A su vez, la inmanencia de la gracia, es decir, el perfeccionamiento interno que ésta supone para la naturaleza, se deberá ver a la luz de la autocomunicación de Dios al hombre en su grado supremo que se da en la encarnación<sup>30</sup>.

Es de notar que ya en una breve contribución anterior sobre este tema, Alfaro había señalado cómo en realidad la alianza y, en último término la encarnación, son el fundamento interior de la creación. Más aún, *casi* podría decirse que la posibilidad del mundo y del hombre se fundamenta en la posibilidad de la encarnación<sup>31</sup>. La gracia por una parte presupone la creación, pero la naturaleza es esencialmente capacidad para la gracia.

Como indican con claridad los títulos de sus dos artículos fundamentales sobre la materia, la preocupación básica de Alfaro es la de armonizar la trascendencia de la gracia, es decir, la gratuidad de la autocomunicación de Dios y la inmanencia de la misma, es decir, la perfección intrínseca que significa para la creatura. Dado que la plenitud de la gracia se nos dará en la visión de Dios, tenemos que ver cómo ésta es a la vez trascendente e inmanente al hombre. Esta visión, según la tradición de la Iglesia, significa la divinización del hombre; por otra parte, pertenece al orden de la encarnación. Dos fuertes razones, que en el fondo vienen a coincidir, para afirmar la gratuidad de la visión de Dios y su trascendencia al orden creatural<sup>32</sup>. En efecto, no puede ser divinizante lo

<sup>29</sup> *El problema teológico*, 229: «Al tratar de comprender la trascendencia y la inmanencia de la gracia, es preciso tener en cuenta ante todo la gracia de Cristo mismo y el carácter cristico de la gracia de Dios a los demás hombres». Alfaro ha dedicado otro trabajo a esta cuestión: *La gracia de Cristo y del cristiano*, en *Cristología y Antropología*, 45-103.

<sup>30</sup> Cf. *El problema teológico*, 233. Cf. K. RAHNER, *Natur und Gnade*, 235; *Zur Theologie der Menschwerdung*, en *Schriften zur Theologie* IV, 137-156, 142s.

<sup>31</sup> Cf. *Naturaleza y gracia*, en *Sacramentum Mundi* IV, 882-892, 883. También aquí es decisivo el influjo de Rahner, quien no usa el «casi» que introduce Alfaro y he subrayado; cf. la n. 18; *Zur Theologie der Menschwerdung*, 149; *Grundkurs des Glaubens*, 221.

<sup>32</sup> Cf. *Trascendencia e inmanencia*, 9; *El problema teológico*, 234.

que pertenece a la creatura. Alfaro señala muy claramente la distinción entre lo divino y lo creatural. Y aquí hay que notar el valor de una preferencia terminológica que se expone en los dos artículos que comentamos: «supercreatural» como palabra más apropiada que la habitual «sobrenatural» para calificar la visión divina y todo lo que pertenece al orden de la gracia<sup>33</sup>. Este último término, entre otras limitaciones, sugiere simplemente algo que está por encima de lo que sería nuestra naturaleza. El adjetivo propuesto nos hace ver claramente que nos las habemos con el don divino. Sólo Dios y su autodonación van más allá de todo orden creatural. Pero la gracia es superior a nuestra condición de creaturas por ser divinizante y no al revés<sup>34</sup>. No se trata de una trascendencia cualquiera a nuestra naturaleza, sino, estrictamente, del don de Dios. La gratuidad se subraya también, como decíamos, en la relación que la visión de Dios tiene con el orden de la encarnación al cual estrictamente pertenece. Si la visión no es gratuita, tampoco lo es la venida del Hijo al mundo. Y si no puede ser exigida por la naturaleza, el hombre ha de ser inteligible y realizable sin estar ordenado a ella, ya que no puede haber vínculo de necesidad interna entre la existencia del hombre y la encarnación del Hijo. Esta es puro don de Dios.

Pero por otra parte debemos considerar también la inmanencia de la visión. No es una perfección accidental al hombre, ya que solamente en ella el ser humano puede considerarse perfeccionado definitivamente. La visión intuitiva de Dios, una vez sabemos por la revelación que es posible, ha de ser considerada la perfección suma del ser intelectual creado. En la misma criatura tiene que haber por tanto un cierto aspecto ontológico que la haga «capaz» de llegar a la visión de Dios<sup>35</sup>. Pero por otra parte la gratuidad de la encarnación y de la visión nos obligan a descubrir una inteligibilidad en el hombre al margen de su llamada a la visión de Dios. La noción de «creatura intelectual» o su equivalente, «espíritu finito», nos dan este núcleo inteligible del ser creatural del hombre<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> *Trascendencia e inmanencia*, 11s; *El problema teológico*, 248-254. También para von Balthasar, *Karl Barth*, 295, se identifica la naturaleza con el ser creatural: «Die Natur... ist das Geschöpfsein als solches»; cf. también ib. 301.

<sup>34</sup> Cf. *El problema teológico*, 279.

<sup>35</sup> Cf. *Trascendencia e inmanencia*, 15-19.

<sup>36</sup> Cf. *Trascendencia e inmanencia*, 12-15; *El problema teológico*, 241-248. Pero esta hipótesis del hombre al margen de la encarnación y de la llamada a la visión de Dios sólo es legítima en cuanto necesaria para comprender la realidad de la encarnación (ib. 246). Es una hipótesis «límite»; cf. J. ALFARO, *Naturaleza. El concepto teológico*, en *Sacramentum Mundi* IV, 869-875. No se trata por tanto de satisfacer una mera curiosidad.

El análisis de este concepto de «creatura intelectual» nos muestra cómo, en su trascendencia, la gracia (la visión de Dios), es la única plenitud de sentido del hombre. Hay en el «espíritu finito» una cierta paradoja, una tensión, entre la condición espiritual y por consiguiente la apertura al ser, y la limitación propia de la criatura. Por sí misma, la criatura intelectual no puede superar la tensión entre el acto y la potencia, está siempre sometida a la ley del progreso; no podrá alcanzar más que un conocimiento mediato de Dios, que por consiguiente será un conocimiento imperfecto. La criatura intelectual no podrá menos de seguir siempre buscando y preguntando ulteriormente; fuera de la visión intuitiva de Dios no alcanzará nunca la inmovilidad perfecta, pero en ella necesariamente la consigue; aunque hay que precisar que ello no se consigue con las fuerzas naturales. La voluntad humana está sometida a la misma ley de progreso que el entendimiento: sólo con la posesión del Bien sumo puede alcanzar completa satisfacción<sup>37</sup>. Alfaro mantiene sustancialmente esta posición en el segundo artículo a que nos referimos, pero no utiliza tanto la categoría de la «inmovilidad» para referirse al estado del hombre en la visión de Dios; habla más bien de «duración divinizante», «experiencia espiritual de Dios que ganará en profundidad», etc.<sup>38</sup>.

En la autopresencia del espíritu finito orientado hacia el absoluto descubre Alfaro el punto de inserción de la visión de Dios en el ser creatural del hombre, de manera que esta plenitud, sin dejar de ser trascendente y gratuita, es también profundamente inmanente al hombre: «En su misma condición de espíritu lleva el hombre la apertura radical a su plenitud definitiva en la visión de Dios<sup>39</sup>. Esta apertura no puede ser concebida como algo meramente negativo, una simple «no oposición». El espíritu no puede ser indiferente a su perfección suprema. El ser del hombre lleva pues en lo más hondo de sí mismo la ordenación a Dios. Es el deseo natural de ver a Dios que, según santo Tomás, tiene el hombre en virtud de su misma condición esencial de «espíritu finito»<sup>40</sup>, aunque a la vez haya que afirmar que este deseo no se puede satisfacer con las fuerzas de la naturaleza. Pero no es ésta la única característica peculiar de este apetito. El deseo de ver a Dios es el que hace a la criatura intelectual capaz del Ser y del Bien subsistente y, por tanto, capaz del ser y del bien limitado; con ello le confiere el presupuesto fundamental

---

<sup>37</sup> Cf. *Trascendencia e inmanencia*, 19-23.

<sup>38</sup> *El problema teológico*, 328-330. Cf. también 270-289.

<sup>39</sup> *El problema teológico*, 314.

<sup>40</sup> Cf. *El problema teológico*, 282-322ss.

y permanente de todo su dinamismo<sup>41</sup>. Este deseo es condicionado en cuanto al término, es decir, no se trata de un deseo absoluto de ver a Dios (de lo contrario la visión sería debida), pero es incondicionado en cuanto es normativo de la actividad del espíritu<sup>42</sup>. En este dinamismo del espíritu, en el «deseo» de ver a Dios, descubre Alfaro las estructuras que hacen al hombre capaz de recibir la gracia de Cristo, aquí de modo imperfecto, con la autodonación plena de Dios en la visión. Dios es lo primero en la intención de la aspiración natural del hombre<sup>43</sup>. El dinamismo del espíritu humano es por tanto tendencialmente ilimitado, y por consiguiente no cabe para la creatura intelectual más que una plenitud posible: la visión de Dios. Si el hombre no estuviera llamado a ella la aspiración de su espíritu no encontraría la plena satisfacción. Inmanencia y trascendencia de la gracia se muestran aquí en su íntima relación: el hombre sólo puede alcanzar su plenitud si la recibe como don, porque sus fuerzas creaturales no le permiten superar la perfectibilidad ilimitada propia de su ser creatural y espiritual.

De ahí el interés de nuestro autor, ya desde el primero de los artículos citados, por mostrar que la creatura intelectual, en virtud de su «naturaleza», no carecería de sentido sin el destino efectivo a la visión de Dios. El apetito innato de esta visión no impediría en este caso una «felicidad natural», un continuo perfeccionamiento en el conocimiento de Dios a partir de las cosas creadas, un progreso y superación indefinidos ante los interrogantes del enigma del ser<sup>44</sup>. La creatura intelectual en el estado de «naturaleza pura» es pues posible; pero no puede negarse que, de hallarse en esta situación, resultaría un ser aparentemente antinómico, ordenado por una parte a la visión de Dios y sin poder alcanzarla por otra<sup>45</sup>. Las mismas ideas, algo más elaboradas, se repiten

---

<sup>41</sup> *Trascendencia e inmanencia*, 35: «Aun en el caso de que Dios no hubiera llamado a la creatura intelectual a su visión el apetito innato de ver a Dios no sería en vano, no carecería de razón de ser, sino que continuaría ejerciendo igualmente su función de orientar radicalmente a la creatura intelectual a la visión de Dios como a su posibilidad suprema, como a su única perfección simplemente última y definitivamente consumativa... Esta es su función esencial que resta idéntica e inmutable en cualquier hipótesis de elevación o no elevación al orden sobrenatural: a saber, hacer la creatura intelectual capaz del Bien y del Ser subsistente, consiguientemente capaz del ser y del bien limitado, y conferirle de este modo el presupuesto fundamental y permanente de todo su dinamismo». Cf. también *El problema teológico*, 339.

<sup>42</sup> Cf. *El problema teológico*, 323.

<sup>43</sup> Cf. *ib.*, 320.

<sup>44</sup> *Inmanencia y trascendencia*, 36. Con todo hay que notar que este progreso no daría lugar a la felicidad perfecta ni supondría avance en la posesión inmediata de Dios, *ib.*, 32.

<sup>45</sup> Cf. *ib.*, 39.

en el segundo artículo. El hombre sólo puede alcanzar la «plenitud de sentido» en la visión de Dios, sólo en ella es definitivamente finalizable. Pero puede sin el destino a la visión alcanzar una «suficiencia de sentido», sin que ello permita hablar de dos finalidades en el ser humano<sup>46</sup>. Hay que distinguir por tanto entre la finalización del hombre en la visión y la suficiente razón de ser que tendría sin ella. Permanecería en este caso la antinomia a que nos hemos referido. El hombre existiría en un progreso indefinido, que, aunque no le acercara a la posesión de Dios, sería no obstante un progreso real respecto al punto de partida y las etapas precedentes<sup>47</sup>. Alfaro se contenta con estas apreciaciones de carácter general, sin precisar más respecto al «grado o modo de felicidad que el hombre pudiera alcanzar más allá de la muerte mediante el dinamismo meramente 'natural' de su espíritu»<sup>48</sup>. La cuestión, añade, carece de interés para la teología. En todo caso nunca se llegaría a un término final, no se superaría el desnivel entre las aspiraciones y los logros conseguidos. Veámos como Rahner muestra todavía una mayor reserva a la hora de decir lo que sería el estado del hombre «natural» después de la muerte.

Hablar de la naturaleza del hombre como espíritu finito o creatura intelectual no es aplicar un concepto de naturaleza cerrado y definido. Más bien a la luz de la revelación cristiana la naturaleza del hombre aparece como la autotranscendencia ilimitada abierta al don de Dios. La revelación descubre la dimensión más profunda del espíritu finito en su capacidad de acoger a Dios en sí mismo<sup>49</sup>. Por la revelación sabemos también que la existencia concreta del hombre incluye su dimensión espiritual-creatural y su llamada a la visión de Dios en Cristo vitalmente unidas en una sola tendencia apriórica consciente hacia Dios en sí mismo<sup>50</sup>. Dada la inmanencia de la gracia estas dos dimensiones se hallan íntimamente unidas.

No encontramos en los dos trabajos de Alfaro las diferencias de enfoque que veíamos en los estudios de Rahner a que nos hemos referido. Con una notable ampliación de perspectivas en el segundo artículo, permanece la preocupación fundamental por mantener a la vez la trascen-

<sup>46</sup> Cf. *El problema teológico*, 316.324.338.

<sup>47</sup> Cf. *ib.*, 334, en la discusión con la «finalité sans fin» de que habla H. de Lubac a propósito de la teoría del progreso indefinido; cf. *Le mystère du surnaturel*, 231-255.

<sup>48</sup> *El problema teológico*, 324. Parece que se presupone en todo caso una inmortalidad «natural»; cf. también *ib.*, 332s.

<sup>49</sup> Cf. *El problema teológico*, 283.338.

<sup>50</sup> Cf. *El problema teológico*, 343. En otros momentos habla de «existencial cristico», 317, o de la existencia concreta del hombre integrada unitariamente por la espiritualidad finita y la gracia de Cristo, 312.

dencia e inmanencia de la gracia, para lo cual es básica la noción de creatura intelectual o espíritu finito cuyas características trata de determinar. Esta condición es para Alfaro el «núcleo constitutivo» del hombre<sup>51</sup>. Frente a este núcleo o dimensión fundamental, la llamada a la gracia pertenece a la «existencia concreta» del hombre, siempre en íntima vinculación con este núcleo constitutivo, como ya sabemos<sup>52</sup>; es además la «dimensión básica de la existencia concreta del hombre»<sup>53</sup>. Con todo, la distinción respecto al lenguaje de Rahner, el del primer artículo sobre todo, es clara. El autor alemán habla de la «esencia concreta» del hombre, incluyendo en ella como elemento decisivo el «existencial sobrenatural»; la naturaleza es entonces un «residuo», sobre cuyos contenidos concretos poco se nos dice. Alfaro, preocupado por mostrar la verificabilidad e inteligibilidad de la naturaleza intelectual creada aun sin la llamada al orden sobrenatural, trata de determinar el núcleo fundamental de lo que en todo caso sería esta naturaleza<sup>54</sup>. Se preocupa menos que Rahner del problema acerca de si el dinamismo propio del espíritu humano es ya consecuencia o no de la llamada sobrenatural a la

<sup>51</sup> *El problema teológico*, 248. Es además la «condición fundamental real», 279; «núcleo fundamental», 284.338; «núcleo permanente y fundamental», 343; «dimensión fundamental y permanente», 317; «dimensión fundamental (permanente e insustituible)», 319; «estructura fundamental», 319.343; «dimensión fundamental», 333.335.338, etcétera. Ya en *Trascendencia e inmanencia*, 8, «la estructura nuclear de la creatura intelectual».

<sup>52</sup> Cf. *El problema teológico*, 290.312.343.

<sup>53</sup> *Ib.*, 338; *Naturaleza y gracia*, en *Sacramentum Mundi* IV, 883: «el existencial en Cristo constituye la dimensión más profunda del hombre».

<sup>54</sup> Por ello señala que el concepto residual de que habla Rahner tiene un contenido real. Así resume en *Naturaleza*, SM IV, 871: «Es pues un concepto residual (el de naturaleza)... obtenido por la sustracción de la gracia divinizante en el hombre. No es, sin embargo, un concepto puramente negativo, pues implica la inteligibilidad del hombre en sus dimensiones constitutivas de su espiritualidad finita y en sus relaciones fundamentales con Dios, con los hombres y con el mundo»; cf. *El problema teológico*, 338. Rahner en *Natur und Gnade in der katholischen Kirche* (cf. n. 1), 93, define la naturaleza como «das ganze von Gott geschaffene geistige Wesen des Menschen, insofern es sowohl der freien Begnädigung durch Gottes eigene Herrlichkeit und der eigentlichen Unwürdigkeit durch Schuld vorausliegt»; *ib.*, 101: «Wenn die katholische Glaubenslehre von dem einem Menschen unter der Rücksicht redet, wie er sein muss, damit Gott sich selber ihm mitteilen könne... dann spricht sie von dem Wesen, der Natur des Menschen...». Todavía más parco von Balthasar, *Der Begriff der Natur*, 453: «Der Inhalt des theologischen Naturbegriffs ist jener kreatürliche Wesensbestand der (im logischen Sinn) «voraus» gesetzt wird, wo Gott sein inneres Lebensgeheimnis einer Kreatur mitteilt, und der ir allen historischen Abschattungen des kreatürlichen Seins innerhalb der Gnadenordnung... immer intakt bleibt». Más cercano a Alfaro en el tratar de determinar los contenidos de la «naturaleza», L. Malevez, *La gratuité du surnaturel* (cf. n. 10), 686-689. En este contexto M. usa la expresión «existential surajouté» para referirse a la gracia.



visión de Dios. Pero sólo con objeto de mostrar la gratuidad de la gracia para nosotros mismos trata de determinar los contenidos que por su naturaleza corresponderían a la «creatura intelectual»<sup>55</sup>.

El segundo artículo de Rahner muestra más afinidades con el planteamiento de Alfaro. Se nos habla en él, como veíamos, del hombre como espíritu finito, que como tal está abierto al ser en absoluto. En la condición espiritual del hombre se experimentan tanto la gracia como su esencia natural. Rahner con todo renuncia a ir más lejos y, en concreto, a determinar el fin de la naturaleza pura. Teniendo en cuenta que el artículo de Alfaro apareció cuatro años antes que el de Rahner (en su versión definitiva, prácticamente nueva), no es de excluir que el teólogo alemán lo conociera y se dejara influenciar por él<sup>56</sup>. Es difícil afirmarlo con certeza, porque el estudio de Alfaro no aparece citado en el de Rahner. Pero considerando la ocasionalidad de las referencias en los trabajos de este último, este dato no es razón definitiva en contra de la posibilidad que apuntamos.

Dentro de la común línea de pensamiento en que se mueven los autores objeto de este estudio, se pueden notar diferencias significativas. El existencial sobrenatural puede ser el núcleo en torno al cual se articula el pensamiento de Rahner sobre la cuestión; la inmanencia y trascendencia de la gracia a la creatura intelectual es el punto de partida de Alfaro. El vínculo intrínseco entre la gracia y la encarnación se tematiza en el segundo artículo de Alfaro, pero Rahner lo había mencionado anteriormente. Para este último el existencial sobrenatural será lo más profundo de la «esencia concreta» del hombre, y consiguientemente la «naturaleza pura» será un concepto residual (aunque necesario) sobre cuyos contenidos no se podrá precisar demasiado. Para Alfaro la llamada a la visión es también la dimensión básica y más profunda del hombre en su existencia concreta, pero en la creaturalidad intelectual, cuyos contenidos incluso en la hipótesis (límite) de la naturaleza pura trata de desarrollar al máximo, ve su núcleo constitutivo y dimensión última y permanente.

Rahner señala con acierto que uno de los factores de la renovación teológica en el punto que estudiamos han sido los estudios históricos, sobre todo en torno a santo Tomás y a la gran escolástica. La aportación de Alfaro a la discusión sobre estos temas se apoya en gran medida en

<sup>55</sup> Cf. *El problema teológico*, 279.

<sup>56</sup> Me refiero por supuesto a la introducción explícita de estos temas en la discusión del problema del sobrenatural. Las ideas se hallan ya en escritos anteriores de Rahner. Cf. p. ej., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941, 85, y sobre todo 100-101. Trad. esp. (sobre la edición de 1963, refundida por J. B. METZ), *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona 1967, 91.106-107.

sus propios estudios sobre la teología medieval y renacentista. Pero salvo intentos aislados todavía no se han incorporado a las reflexiones sobre estos temas los resultados de la investigación patristica. Es verdad que en aquella época este problema todavía no se había planteado de modo reflejo, pero este mismo hecho puede ayudar al descubrimiento de nuevas perspectivas. Creo en concreto que la idea del hombre creado a imagen y semejanza de Dios puede iluminar el estudio de estos problemas, como lo hizo el redescubrimiento de la doctrina de santo Tomás sobre el deseo natural de ver a Dios. Se trata de una dimensión histórico-salvífica que no puede considerarse secundaria en un orden y una economía que tiene en Cristo su fundamento. Como señala el concilio Vaticano II (y también los autores aquí estudiados), la vocación del hombre es sólo una, la divina (GS 22). Y no deja de ser llamativo el hecho de que cuando el mismo concilio se propone iluminar el misterio del hombre a la luz de Cristo acuda ante todo a la idea bíblica de la creación del hombre a imagen de Dios (GS 12). Existen por tanto buenas razones para dar a este concepto un puesto preeminente en la antropología cristiana. Si ello es así, también el problema de las relaciones entre la dimensión creatural del hombre y su llamada a la configuración con Cristo resucitado podrá y aun deberá estudiarse teniendo en cuenta esta perspectiva.

Pontificia Universidad Gregoriana. Roma.