

El intrinsecismo de nuestra ordenación a la vida eterna

La gratuidad de nuestra divinización, aún antes de la Encíclica *Humani generis*, era explicada por la mayoría de los teólogos, recurriendo a la posibilidad de la naturaleza pura, en el sentido de que esta naturaleza podía no haber sido elevada a la visión inmediata de Dios. A algunos teólogos, sin embargo, esta manera de explicación les pareció llena de inconvenientes y por eso tentaban otras soluciones. Conocido es el rechazo de la naturaleza pura por el P. de Lubac en su obra *Surnaturel*. El principal inconveniente de la naturaleza pura sería el estar encerrada en sí misma, cortada de lo sobrenatural, recibir lo sobrenatural solamente como un ornamento postizo¹. Después de la encíclica *Humani generis*, los teólogos mantienen la hipótesis de la naturaleza pura como una posibilidad real y como condición necesaria para comprender la gratuidad de lo sobrenatural. Sin embargo, con afirmar esta hipótesis no están resueltos todos los problemas que se originan de la relación entre la naturaleza y la gracia. Uno de estos problemas suelen llamarlo el *extrinsecismo* de la gracia o de lo sobrenatural.

No es tan claro en qué consiste exactamente este extrinsecismo. En general, puede decirse que está en que el hombre queda por su naturaleza, indiferente a lo sobrenatural, y podría encerrarse en

¹ *Surnaturel*, p. 174-175. En su obra posterior *Le mystère du Surnaturel*, Paris 1965, Aubier, el P. De Lubac modificó su posición sobre la naturaleza pura. No vamos a referir aquí toda la literatura que trata sobre la gratuidad de la gracia, su explicación por la naturaleza pura y sobre el deseo de ver a Dios, ya que no toca directamente nuestro tema. Puede verse en el artículo *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant' anni*, de GIUSEPPE COLOMBO, en *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica*, vol. II, p. 601-607; *Surnaturel*, de P. M. J. LE GUILLOU, O.P., *Revuc des Seicnees Philosophiques et Théologiques* 34 (1950) p. 226. Véase también J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural*, Madrid 1952; M. FLICK, S.J.-Z. ALSZEGHY, S.J., *Il Creatore. L'inizio della salvezza*, 3.^a ed., 1964, Firenze, p. 440-443, y la bibliografía allí citada.

sí mismo sin sentir la pérdida de dicho sobrenatural. El problema no se plantea para los teólogos que admiten el deseo innato y absoluto de la naturaleza humana de la visión inmediata de Dios, pero queda íntegro si se admite solamente el deseo elícito y condicionado de la misma visión².

Más concretamente se le reprochan al extrinsecismo los defectos siguientes: Primero, que concibe la llamada de la humanidad al fin sobrenatural como un decreto divino meramente jurídico que deja a los hombres indiferentes hacia dicho fin, por más alto que pueda parecer. El hombre quedaría así en el mismo estado *ontológico* en el que lo sitúa la hipótesis de la naturaleza pura.

En segundo lugar se le reprocha que concibe la vida *psíquica*, *consciente* del hombre elevado al orden sobrenatural exactamente como si estuviera en estado de naturaleza pura. La gracia propiamente sobrenatural sería considerada como una realidad totalmente a extramuros de la conciencia. Esta gracia produciría en nosotros una elevación meramente entitativa, pero no ejercitaría ningún efecto psicológico en nuestra vida consciente.

El tercer defecto del extrinsecismo consistiría en considerar la relación entre la naturaleza y la gracia de una manera demasiado negativa. La *potentia oboedientialis* a la vida eterna que tiene la naturaleza se reduciría a una mera no contradicción.

En este estudio vamos a considerar primeramente el problema del extrinsecismo-intrinsecismo desde el punto de vista ontológico. En otras palabras, consideramos qué efecto ontológico produce en nosotros la llamada de Dios a la vida eterna. Esta consideración constituye la parte más amplia del estudio presente (§ 1). Después examinamos brevemente la cuestión del extrinsecismo desde el ángulo psicológico. Se trata de la experimentalidad de la gracia, o sea, qué efectos tiene lo sobrenatural en nuestra vida consciente (§ 2). Al fin mencionamos el tercer aspecto del extrinsecismo, que es la actitud negativa de la naturaleza hacia lo sobrenatural (§ 3).

§ 1

Para no caer en el extrinsecismo de la gracia, algunos teólogos recurren a la *finalización* de la naturaleza humana hacia la visión. La vocación de la humanidad a la vida divina no es sólo un llamamiento externo, jurídico, que dejaría la naturaleza humana sin ningún cambio. Al contrario, tuvo por efecto imprimir en el alma un deseo absoluto de la visión inmediata de Dios, deseo anterior

² Cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, p. 329. Nótese la mala traducción de esta página en la versión castellana.

al libre albedrío, a la fe y a la gracia habitual³. A esta disposición permanente y que perdura incluso en los condenados, el P. K. Rahner la llama *existencial sobrenatural*, el cual es la condición para evitar el extrinsecismo de la gracia⁴. Haciendo distinción entre la experimentalidad de la gracia y la experimentalidad de la gracia como tal, insiste en que el hombre elevado experimenta en sí el influjo del existencial y de la gracia y que no puede, en virtud de la reflexión, determinar exactamente lo que proviene del existencial sobrenatural y lo que es debido a la naturaleza como distinta del existencial⁵. El P. Malevez también admite dicho existencial, pero atenúa el deseo de ver a Dios, causado por éste, calificándolo de relativamente absoluto, porque su realización está condicionada al otorgamiento de la gracia habitual⁶. A la afirmación del existencial sobrenatural se asocian también Hans Urs von Balthasar⁷, J. P. Kenny⁸ y R. J. Pendergast⁹. Otros teólogos, sin embargo, como J. Alfaro¹⁰, E. Gutwenger¹¹, R. Bruch¹² y J. Endres¹³, por lo menos formulan sus reservas frente a dicho existencial. A continuación examinaremos la fundamentación teológica del existencial y sus implicaciones con otros datos teológicos. Aquí, nuestra intención no es afirmar su imposibilidad o su no existencia, sino solamente hacer ver las dificultades que deben considerarse para admitir el existencial. Después propondremos un ensayo para evitar el extrinsecismo de lo sobrenatural sin acudir a la finalización realizada por el existencial sobrenatural.

En esta cuestión se puede considerar la posibilidad de tal existencial y su realidad. Por cierto, no se puede probar fácilmente la

³ Ed. Brisbois, S.J., *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas*. Nouvelle Revue Théologique 63 (1936), p. 1103-1105.

⁴ KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, p. 328-329.

⁵ *Id.*, *Schriften...* I, p. 324-329; *Schriften...* IV, p. 209-213.

⁶ L. MALEVEZ, S.J., *La gratuité du surnaturel* II, N. R. Th. 75 (1953), p. 673-689, sobre todo la pág. 678.

⁷ HANS URS VON BALTHASAR, *Der Begriff der Natur in der Theologie*, Zeitsch. f. Kat. Theol. 75 (1953), p. 453.

⁸ J. P. KENNY, S.J., *Reflexions on human nature and the supernatural*, Theological Studies 14 (1953), p. 280-287.

⁹ R. J. PENDERGAST, S.J., *The Supernatural Existential, Human Generation and Original Sin*, The Downside Review 82 (1964), p. 1-24. Este autor no mira el existencial sobrenatural en conexión con el extrinsecismo de lo sobrenatural. Se esfuerza por mostrar la necesidad de este existencial para explicar el pecado original.

¹⁰ *Gregorianum* 38 (1957), p. 550.

¹¹ ENGELBERT GUTWENGER, S.J., *Der Begriff der Natur in der Theologie*, Zeit. f. Kat. Theol. 75 (1953), p. 461-464.

¹² RICHARD BRUCH, *Das Verhältnis von Natur und Übernatur nach der Auffassung der neueren Theologie*, Theologie und Glaube (1956), p. 98-102.

¹³ JOSEF ENDRES, C.Ss.R., *Menschliche Natur und Übernatürliche Ordnung*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 4 (1957), p. 12-14.

imposibilidad del mismo existencial. Por él Dios pudo «finalizar» al hombre a su último fin. Ahora bien, para probar el hecho hay que buscar su fundamentación en la revelación. Respecto a eso, el P. Malevez admite que no hay algo explícito que pudiera claramente autorizar la afirmación del existencial sobrenatural. Generalmente se funda en una razón teológica, que se podría formular de la manera siguiente: «Toda la voluntad divina *ad extra* se define por su término: si, entonces, el decreto divino que ha presidido a la creación ha sido un decreto de destinación de los hombres al Reino, esta destinación ha debido traducirse por un cierto efecto en lo más profundo de nosotros: al decreto inmanente a la voluntad divina ha respondido en nosotros una cierta disposición, una ordenación a los bienes que nos han sido prometidos»¹⁴. Otros sostenedores de la misma opinión están en substancia de acuerdo con esta argumentación .

Respecto a este modo de argumentar, hay que admitir que no carece de consistencia. Se asemeja mucho al argumento de Santo Tomás para probar que la gracia es algo producido en el alma: «Es evidente, pues, que a cualquier acto del amor de Dios sigue un bien causado alguna vez en la creatura, pero no coeterno al amor eterno»¹⁵. Sin embargo, si queremos proceder con rigor teológico, la argumentación no parece ser concluyente. Es verdad que cada decreto divino tiene algún término creado, pero de eso no se sigue que este término debe ser inmediatamente producido. Para apoyar esta restricción basta considerar, entre tantos decretos divinos en la historia de la salvación, el decreto de la encarnación y redención, que ciertamente es eterno y, sin embargo, su realización no se produjo inmediatamente en el momento del primer pecado. Por lo tanto, no se concluye que el decreto divino de elevación debe tener su término ya desde el primer momento de la existencia humana. Basta que se produzca en algún momento oportuno de su vida, según la sabia disposición de la Providencia. Segundo, y en consecuencia de lo precedente, no se concluye que este efecto del decreto de la elevación deba ser en la forma del existencial sobrenatural y no en otra forma como, por ejemplo, por las virtudes y la gracia. Luego, para concluir con rigor al existencial sobrenatural, sería necesario acudir a argumentos más matizados y más convincentes, ya que los suministrados hasta ahora carecen de una solidez suficiente.

Mayores dificultades se presentan cuando examinamos de cerca las propiedades o la función de dicho existencial. En general, todos sus sostenedores lo conciben como deseo absoluto de la posesión de

¹⁴ L. MALEVEZ, S.J., *La gratuité...* II, N. R. T. 75 (1953), p. 678.

¹⁵ S. TH. I, II, 110, 1 c. De manera semejante en los lugares paralelos,

Dios por la visión inmediata. El P. Malevez lo califica de deseo relativamente absoluto. Ahora bien, podemos decir que la gran mayoría de los teólogos escolásticos atribuyen el deseo absoluto de la felicidad sobrenatural en la visión, a las virtudes teologales, fe o esperanza, o a una ayuda que precede a la fe teologal. Así Santo Tomás, exponiendo la virtud de fe, establece lo siguiente: «Otro es el bien del hombre que sobrepasa la proporción de la naturaleza humana, porque las fuerzas naturales no bastan ni para conseguir este bien ni para pensarlo (*cogitare*) o desearlo»¹⁶. El acto de la voluntad que determina el asentimiento de la fe no es ni acto de caridad ni de esperanza, sino «un cierto apetito del bien prometido»¹⁷. Otros textos de Santo Tomás son bien conocidos, sin que haya necesidad de analizarlos¹⁸. A Santo Tomás siguen otros teólogos de varias escuelas. Veamos solamente unos pocos testimonios. Los Salmanticenses opinan que este apetito de Dios se debe a una ayuda o hábito de una «piadosa afección» que precede a la esperanza, porque puede darse aun en aquellos que han cometido el acto de desesperación. Para esta misma opinión citan a Juan de Santo Tomás¹⁹. Duns Scoto, aunque sostiene que el hombre puede creer, esperar y amar a Dios, fin sobrenatural, de alguna manera imperfecta, sin embargo, para que lo haga de una manera suficiente y perfecta, necesita las virtudes teologales infusas. En la esperanza se incluye el deseo de la bienaventuranza infinita. La esperanza infusa hace que el hombre suficientemente y perfectamente desee el bien infinito²⁰. Algunos de sus discípulos, por ejemplo, Mastrius, sostienen la misma doctrina²¹. Suárez opina que el hombre puede tener un apetito imperfecto, una simple complacencia de la felicidad sobrenatural. El apetito absoluto y eficaz es propio de la esperanza teológica²². Y afirma que ésta es la sentencia común de los teólogos²³. Para su terminología, hay que notar que es lo mismo el apetito ineficaz condicionado y una simple complacencia²⁴.

¹⁶ Ver. 14, 2 c.

¹⁷ *Ibid.* ad 10.

¹⁸ P. ej., Ver. 14, 3 ad 9; *Sent.* III, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3 c; *Ibid.* d. 27, q. 2, a. 2 ad 4. Para otros textos puede verse, p. ej., JACQUES DE BILIC, S.J., *Surnaturel du P. de Lubac*, Mélanges de Science Religieuse (1947), p. 93-113.

¹⁹ *Salmaticenses*, vol. II; *De Spe*, Tract. XVIII, disp. I, dub. 2, § 3, n. 40, p. 468 (Ed. Palmé).

²⁰ *In III. Sent.*, dist. 26, q. 1, ad tertium.

²¹ *In III. Sent.*, disp. VI, q. 17, al comienzo.

²² *Tractatus de fine hominis. Comment. ad I. II. S. Thomae, Disp. XVI, sectio ultima*, Ed. Vivès, Paris 1857, Opera omnia, tom. IV, p. 155, n. 6-7.

²³ *Tractatus de gratia Dei, Lib. II, cap. XIII*, Opera omnia, tom. VII, p. 646, n. 6.

²⁴ *Disp. Metaph., Disp. XXX, sect. XI*, Op. omnia, tom. 26, p. 154, n. 38 al final; *Tractatus de gratia Dei, Lib. II, cap. XIII*, Op. omnia, tom. VII, p. 647, n. 9.

Ahora bien, si admitimos esta doctrina de los teólogos, según la cual el deseo absoluto de la visión se debe a las virtudes teologales, o por lo menos a una gracia actual conexas con la fe, debemos preguntarnos: ¿cómo se compagina esto con el existencial sobrenatural, que sería un mismo deseo absoluto e inamovible? ¿Cómo se distinguirían estos dos deseos entre sí? ¿Qué función tocaría a un deseo y al otro?

La función principal del existencial sobrenatural sería la ordenación interna del hombre a su fin sobrenatural y el deseo absoluto, consecutivo a esta ordenación²⁵. El teólogo desearía tener una determinación ulterior. ¿Hay que concebir este deseo de su fin sobrenatural como fijo, no susceptible de aumento (como p. ej., el carácter sacramental que ni se pierde ni aumenta), o hay que concebirlo como un hábito operativo que, aunque no se pueda perder, sin embargo podría crecer (como otros hábitos operativos) a medida que el hombre excitara con frecuencia este deseo de la vida eterna? Tal vez eso sería más aceptable, porque es conveniente que este hábito crezca a medida que el hombre, por sus actos, se disponga más a conseguir su último fin. Notemos que se podría tratar de un hombre infiel y pecador, ya que todo el hombre adulto tiene este existencial. En la literatura existente no ha podido encontrar una mayor precisión. Del hecho de que este existencial es inadmisibles —porque perdura aun en los condenados²⁶— uno estaría inclinado a afirmar que es un deseo que de suyo no crece, de modo semejante, por ejemplo, al carácter sacramental, que, de suyo, no aumenta. Pero esta hipótesis tiene el inconveniente de que en el orden sobrenatural habría un hábito operativo, siempre en el mismo grado. Al contrario, es conveniente que este hábito crezca proporcionalmente con el esfuerzo de cada individuo. Si se concibe, en cambio, como un hábito que crece proporcionalmente con el esfuerzo del individuo, estaríamos inclinados a creer que se puede perder, del mismo modo que las virtudes teologales y otros hábitos operativos. Porque realmente con dificultad se concibe un hábito, impuesto por Dios, que pudiera crecer pero no disminuir ni perderse, aun por los pecados cometidos *directamente* contra su fin sobrenatural, como sería, por ejemplo, el odio de abominación contra Dios.

En la hipótesis de que este existencial pudiese crecer y con él el deseo de la visión de Dios, el inconveniente sería el paralelismo con las virtudes teologales. Porque, según la opinión de la mayoría de los teólogos, el deseo de la vida eterna crece en proporción directa con el crecimiento de las virtudes teologales y este aumento de deseo se debe al aumento de las virtudes teologales. Pero en tal

²⁵ K. RAHNER, *Schriften...* I, p. 329, 338-339; *Schriften...* IV, p. 230, 233-234; L. MALEVEZ, *La gratuité...* II, N. R. T. 75 (1953), p. 678.

²⁶ K. RAHNER, *Schriften...* I, p. 338-339 y nota 1 de la p. 339.

caso habría un paralelismo superfluo: por un lado, crecimiento del deseo de la visión de Dios por el existencial sobrenatural, y por otro, crecimiento por las virtudes teologales.

Si se considera la función del existencial de ordenar internamente al hombre al fin sobrenatural, aparece deficiente en su mecanismo y en sus propiedades. La psicología humana requiere que el hombre conozca antes su vocación a la visión inmediata y después la pueda desear absolutamente. Por cierto, Dios habría podido imprimir al hombre un deseo tan intenso de la visión que fuera algo análogo al apetito innato en el orden natural. De este deseo el hombre podría concluir no solamente la posibilidad de la visión, sino también su destino a ella. Pero ¿procedió Dios, de hecho, de este modo? Más bien vemos que adapta sus dones a la psicología humana. Primeramente anuncia por la revelación a la humanidad su destino a la participación de la vida divina y así, por la gracia, excita el deseo de la vida eterna. Siempre la fe es primera entre las virtudes teologales. Sin ella no pueden subsistir ni la esperanza ni la caridad. Al contrario, la fe en ciertos casos puede permanecer en el hombre aún después de la pérdida de la esperanza y de la caridad²⁷. Por tanto, la conveniencia requiere que al deseo absoluto de la visión de Dios preceda un conocimiento cierto de nuestra vocación a la visión.

Además, el existencial causaría en nosotros el deseo absoluto de la visión intuitiva de Dios. Basándonos en el análisis de este deseo podríamos concluir que nuestro fin concreto es la misma visión intuitiva. Tal conclusión valdría para cualquier hombre adulto en razón del mismo existencial aun prescindiendo de la predicación evangélica. Por tanto, un hombre todavía no justificado, que no ha recibido la predicación evangélica, podría llegar a la conclusión de que su fin concreto es la visión intuitiva de Dios²⁸. Eso parece

²⁷ S. TH., I, II, 62, 4.

²⁸ Creemos que se puede sacar esta conclusión de algunos textos que determinan la función del existencial. Véase, p. ej.: «Este nuevo acto primero del querer implicará, como el querer natural, un cierto conocimiento innato de su objeto: ... un conocimiento implícito de que su objeto no puede ser otro que el bien infinito, el bien subsistente tal cual es en sí mismo». Ed. Briseis, S.J., *Le désir de voir...*, N. R. T. 63 (1936), p. 1105; «c'est en l'homme tel qu'il a été, de fait, destiné par Dieu à la fin surnaturelle que nous discernons la présence et l'action d'un désir absolu de cette fin... (deseo debido al existencial). Déjà BLONDEL avait reconnu équivalement du désir inconditionné...» L. MALEVEZ, S.J., *La gratuité...* II, N. R. T. 75 (1953), p. 679; «Si alguien dice 'la experiencia que yo tengo de mí es la de un ser ordenado incondicionalmente a la posesión inmediata de Dios', no es necesario que haya dicho nada falso». K. RAHNER, *Schriften...* IV, p. 233; «Y estos 'existenciales' de su naturaleza concreta —de su naturaleza 'histórica'— no son hábitos ónticos totalmente a extramuros de la conciencia, sino que se hacen valer en la experiencia del hombre. El no puede separarlos... mediante una simple reflexión... de la espiritualidad natural que es su naturaleza. Pero sabiendo por

difícilmente aceptable. Pero aunque se llegara a tal conclusión, quedaría por averiguar si eso ocurre en razón del existencial o de las gracias actuales.

Para confirmar la razón de ser del existencial sobrenatural, se afirma su necesidad para explicar la pena de daño. Sin él esta pena sería inexplicable o, por lo menos, difícilmente explicable²⁹. Si, al contrario, el hombre en virtud del existencial anhela con toda su alma la visión de Dios, fácilmente se comprende que su pérdida es sumamente aflictiva.

Aquí querríamos solamente señalar cómo esta solución, queriendo obviar un inconveniente, cae en otro. Es la cuestión acerca de los no bautizados que mueren antes del uso de la razón. Hoy todavía se escribe bastante sobre este problema³⁰. Opinamos que los documentos eclesiásticos no dan cabida a la posibilidad de la visión de Dios de estos no bautizados. Por lo menos, teniendo en cuenta los documentos dados por la Iglesia a lo largo de los siglos y la opinión de numerosos teólogos en el sentido de que estos no bautizados no pueden llegar a la visión, debemos admitir que esta opinión es por lo menos probable. Los teólogos asignan a estos no bautizados una felicidad natural. Ahora bien, en el caso de admitir la ordenación de estas almas a la visión por el existencial sobrenatural, deberíamos decir que éstas no solamente no llegan a la visión, sino también que sufren por esta privación, como los condenados por los pecados personales. La razón es obvia. Según los sostenedores del existencial, los condenados no sentirían la pena de daño sin el existencial. La razón de sentir esta privación como un tormento es el existencial mismo. Pero en este caso, las almas que mueren con sólo pecado original estarían en la misma condición: estarían internamente ordenadas a la visión por el existencial con un deseo absoluto de poseer a Dios y a la vez no llegan a la visión. Nos parece que no se puede evitar esta conclusión. El P. K. Rahner habla del existencial en el hombre adulto³¹, pero si los niños no bautizados no tuvieran el existencial, no estarían ordenados a la visión inter-

la revelación que existe tal orden de la gracia, que le es indebida, ... se hace más cauto: tiene que contar con que, quizá, mucho de lo que él experimenta de sí concretamente... es ya efectivamente una consecuencia en él de lo que... tiene que conocer como gracia indebida». K. RAHNER, *Schriften...* IV, p. 230-231. Este último texto presupone que el hombre, aunque no pueda discernir los existenciales sobrenaturales de su naturaleza, sin embargo puede darse cuenta de la presencia de éstos.

²⁹ J. P. KENNY, S.J., *Reflexions...*, Theol. Stud. 14 (1953), p. 284; K. RAHNER, *Schriften...* I, p. 338-339 y nota 1 en la pág. 339.

³⁰ Sobre este punto puede verse uno de los más completos trabajos, el artículo de P. W. A. VAN ROO, S.J., *Infants Dying Without Baptism*, *Gregorianum* 35 (1954), p. 406-473. Véase también *Lexikon für Theologie und Kirche* VI, art. Limbus, p. 1057-1059, con su bibliografía.

³¹ *Schriften...* I, p. 328.

namente, sino sólo por un decreto jurídico. Y podemos decir que hoy casi ningún teólogo admite que estos no bautizados sufran tormento por la privación de la visión.

En cuanto a la explicación de la pena de daño, es ciertamente bastante compleja y requeriría un estudio particular. Podemos decir en breve resumen que hay que buscarla en el cambio radical existente entre los estados de *vía* y *término* del ser espiritual. Muy a propósito nota Santo Tomás que en esta vida la mayoría de los hombres tiene en poco o nada la pérdida de la fruición divina ³². La situación cambia completamente después de esta vida, cuando el hombre llega a un conocimiento más perfecto y a una valoración más exacta de los bienes. Entonces desea con suma intensidad la visión de Dios, su último fin, y de su retraso o pérdida siente mucho dolor ³³.

No negamos que, filosóficamente hablando, el existencial sobrenatural contenga una manera persuasiva de evitar el extrinsecismo de lo sobrenatural. Pero otra cuestión es, si es más conforme a los datos revelados. Según nuestro parecer, quiere establecer una semejanza demasiado estrecha, o mejor dicho, un paralelismo perfecto, entre la finalización natural y sobrenatural ³⁴. «Así como el hombre está finalizado por el acto primero (*acte premier*, *actus primus*) a su fin natural, así lo es por un nuevo acto primero al fin sobrenatural. Y este nuevo acto primero implica un cierto conocimiento innato de su objeto: ...un conocimiento implícito de que su objeto no puede ser otro que el bien infinito, el bien subsistente tal cual es en sí mismo» ³⁵. En realidad, difícilmente se puede admitir este paralelismo tan rígido. La razón es que las formas de finalización en un orden puramente natural (hipotético) son restringidas, mientras las maneras de finalización en el orden sobrenatural, por depender de la libre determinación de Dios, pueden ser muy variadas.

Después de haber examinado la fundamentación teológica de nuestra finalización por el existencial sobrenatural, querríamos proponer un ensayo de superación de lo que suele llamarse extrinsecismo de la gracia sin acudir a dicho existencial sobrenatural. El P. Rahner dice acertadamente que superar este extrinsecismo parece ser verdaderamente una tarea auténtica de la teología ³⁶. Y añade

³² *C. gent.* III, 141.

³³ *Sent.* IV, d. 21, q. 1, a. 1, sol. 3.

³⁴ El P. BRISBOIS concluye así: «... il est nécessaire que, une fois appelée à cette perfection, elle y soit ordonnée comme au bien dernier, qu'elle exige nécessairement, de la même manière que dans l'ordre naturel, elle exige sa fin dernière naturelle, à laquelle elle est naturellement ordonnée». *Le désir...*, N. R. T. 63 (1936), p. 1103-1104.

³⁵ *Ibid.*, p. 1105.

³⁶ *Schriften...* I, p. 329.

con razón que este extrinsecismo no está todavía superado si nos quedamos solamente con el deseo condicionado de la visión intuitiva de Dios³⁷. Entonces el problema del extrinsecismo se plantea en primer término con respecto al llamamiento al fin sobrenatural en un hombre todavía no justificado. En segundo término, y en dependencia del último fin, se plantea con respecto a la gracia habitual a la que ese hombre está también llamado. Decimos que tenemos en consideración a un hombre no justificado, porque el justificado, según la opinión común de los teólogos, está ya internamente ordenado a la visión intuitiva de Dios. Nuestro propósito será entonces encontrar en el hombre antes de su justificación una serie de actos en los cuales se podría notar el deseo y el esfuerzo por conseguir la visión intuitiva de Dios como su propio fin. Esta visión no debería ser para él algo indiferente, sino algo que constituye el sentido de su vida y a lo cual se siente internamente atraído. Si se puede encontrar dicha serie de actos, podemos decir que se ha superado el extrinsecismo de lo sobrenatural. Más tarde vamos a mostrar que el deseo absoluto y el esfuerzo hacia la vida eterna están incluidos en los actos preparatorios de la justificación, es decir, en la fe, esperanza y penitencia.

Para mayor claridad, es oportuno recordar que algo puede ser llamado extrínseco en un doble sentido. En primer lugar, es extrínseco todo lo que es distinto del sujeto. En este mismo sentido, Santo Tomás afirma que Dios es principio extrínseco de las acciones humanas³⁸. En otro sentido se suele llamar extrínseco lo que no corresponde a las inclinaciones y aspiraciones del sujeto, o por lo menos lo que le es indiferente. Al contrario, cuando algo entra en el ámbito de las inclinaciones naturales de un sujeto, aunque sea distinto de él, suele decirse que el sujeto tiene una relación interna a tal objeto³⁹. Este último sentido es hoy día el más usual. Así, el último fin de cada ser tiene con él una relación interna, ya que nada es tan deseable para un sujeto como conseguir su último fin.

El ser espiritual, sin embargo, presenta en este caso una particularidad. No porque tenga un doble fin último, sino porque puede conseguir un mismo fin último, Dios, de dos maneras. O lo consigue sólo según sus fuerzas naturales o, como en la economía presente, por la visión inmediata. En la primera hipótesis, es claro que su consecución es para el ser espiritual algo interno. Pero la cuestión se plantea de nuevo en el caso del fin sobrenatural. Con los sostenedores del existencial sobrenatural nos ponemos en la hipótesis de que el ser espiritual no tiene un apetito natural *innato* de

³⁷ *Ibid.* Nótese la traducción defectuosa de esta página.

³⁸ S. TH. I. II. q. 90, introducción.

³⁹ En este sentido véase, p. ej., K. RAHNER, *Schriften...* I, p. 324-325.

conseguir a Dios como su último fin en la visión intuitiva⁴⁰. Entonces el problema que se plantea es éste: ¿debemos decir que, sin admitir el existencial sobrenatural, la vocación del hombre (lo mismo vale para un espíritu puro) a la visión intuitiva de Dios sería para él algo puramente extrínseco? Un objeto distinto de Dios ciertamente sería para el hombre un estorbo. Pero la visión de Dios mismo, aun sin el existencial, no se puede calificar como algo puramente extrínseco, como un ornamento postizo. A lo sumo se puede decir que el hombre, sin alguna intervención de Dios, no está adaptado, no está preparado para esta manera de poseer a Dios, su último fin. Ahora bien, creemos que esta intervención de Dios puede realizarse de otra manera que por el existencial sobrenatural.

Para probar eso resumiremos aquí la doctrina de Santo Tomás, que en este punto es bastante explícita y puede muy bien iluminar nuestro problema. Su terminología es un poco diferente de la de los autores actuales. Según él, la voluntad puede ser movida externa o internamente. Externamente, por el objeto conocido, y esto se hace a la manera de causalidad final. Internamente, por la potencia misma (la voluntad), y se realiza a la manera de causalidad eficiente. Como objeto, sólo el bien universal puede atraer suficientemente la voluntad; otro bien particular puede también influir, pero no necesariamente. De esta manera externa puede influir sobre la voluntad, sea un objeto que es para ella un bien, sea alguna persona distinta que, por persuasión, aconseja al sujeto elegir un bien.

Más importante para nuestra cuestión es la moción interna. De esta segunda manera puede moverse la voluntad en sí misma; y de los seres distintos de ella puede moverla sólo aquel que es su autor —Dios—, porque sólo El puede determinar la inclinación de la voluntad. Este modo de mover no es a través del conocimiento como tal del objeto. Ciertamente presupone el conocimiento de éste, pero dado un mismo conocimiento de algún objeto, la voluntad puede decidirse por el objeto o rechazarlo. Y fuera de la voluntad sólo Dios puede internamente inclinar la voluntad a una dirección o a otra sin modificar el conocimiento ya existente del objeto⁴¹. Esta moción interna todavía se puede realizar de doble

⁴⁰ «Es verdad que la visión beatífica es para el hombre realmente 'sobrenatural' y que, por consiguiente, no puede ser objeto de un apetito innato». K. RAHNER, *Escritos de teología* I, p. 330, nota 4 (nota del autor para la edición española), Edic. Taurus, Madrid. «Sin duda aquellos (teólogos) que defienden la idea de un deseo natural de ver a Dios consideran solamente un deseo condicionado; pero es que la mayoría de las veces se refieren a la naturaleza pura...» L. MALEVEZ, S.J., *La gratuité...* II, N. R. T. (1953), p. 678.

⁴¹ Esta doctrina puede verse en los artículos siguientes: S. TH. I. 105, 4; 106, 2; 111, 2; I. II. 80, 1; *Ver.* 22, 8 y 9; *De Malo*, q. 3, a. 3 y 4; *C. gent.* III, cap. 88, 89 y 90.

manera. Dios puede directamente influir en la voluntad por una simple moción sin imprimirle alguna forma durable, como sería, por ejemplo, un hábito de la virtud o de la gracia. Esta moción puede ser puramente pasajera. Con ella Dios logra que el hombre quiera ahora lo que antes no quería. Pero Dios puede imprimir a la voluntad algún hábito (natural o sobrenatural) que incline al hombre a un cierto bien, al cual el hombre no aspiraba antes de tener dicho hábito. Este, si es perfecto, mueve necesariamente a ciertos bienes, como, por ejemplo, la caridad de los bienaventurados. En esta vida los hábitos inclinan a ciertos bienes, pero sin imponer necesidad ⁴².

Esta es la visión general de cómo Dios mueve la voluntad creada e incluye cualquier orden: natural y sobrenatural. En nuestro orden sobrenatural, esta moción divina es multiforme porque no se produce solamente por simples influjos, sino por la variedad de los hábitos sobrenaturales. No es mi intención exponer toda la génesis de estas mociones. Tan sólo propongo lo que es necesario para ver que el destino a la visión a causa de la gracia actual es para el hombre algo verdaderamente intrínseco en el sentido moderno de la palabra, aun antes de la justificación.

El deseo de la vida eterna en un hombre adulto que todavía no posee la fe teológica y la gracia de la justificación, es suscitado por una moción divina, la gracia preveniente. Esta moción es una gracia actual, de suyo transitoria. Sin embargo, esto no quiere decir que el influjo de ella dure solamente un momento. Las gracias actuales que invitan a la conversión pueden durar un tiempo considerable. El deseo de la vida eterna, suscitado por la gracia aunque de suyo transitoria, es para el hombre que llega a la fe, verdaderamente intrínseco. Así se sigue de los principios generales de la moción divina que acabamos de ver ⁴³. En realidad, el bien universal es el objeto propio de nuestra capacidad espiritual. La vida eterna incluye este bien universal, pero no es proporcionada al hombre dejado a sus capacidades naturales. El no puede tender a la vida eterna sin una modificación profunda. En otras palabras, según la terminología de Santo Tomás, no basta proponer a nuestra mente la vida eterna para tender a ella —lo que sería el influjo de la causalidad final—, sino que se requiere una moción divina —lo que es el influjo de la causalidad eficiente—. Este influjo transforma la voluntad de tal manera que ella tiende a la vida eterna como algo que es suyo, no como algo meramente extrínseco, para lo cual no estaría hecha. Y notemos que este influjo puede producirse no sólo por un hábito estable, sino también por una moción

⁴² Ver. 22, 8.

⁴³ Véanse las notas 41 y 42.

transitoria⁴⁴. Con este influjo el hombre es capaz de desear la vida eterna como su fin.

Nos queda por mostrar que este deseo absoluto de la vida eterna se encuentra en los actos preparatorios de la justificación, en particular en el acto de fe. Debe mostrarse que en este último reside la razón principal de la interioridad de todos los actos preparatorios a la justificación y de la justificación misma. La cuestión se pone en los adultos no bautizados que todavía están con pecado original. Para evitar cuestiones controvertidas suponemos que se trata de un adulto a quien llegó una suficiente predicación evangélica. Junto con ella, Dios, por la gracia excitante que consiste en una iluminación y en una moción de la voluntad, invita a aceptar esta predicación. La gracia mueve a producir varios actos preparatorios de la justificación, entre los cuales el Concilio de Trento enumera la fe, la esperanza y la penitencia. Ciertamente, uno de los más importantes es la fe. Aunque admitamos con muchos teólogos que por un acto de fe no se engendra el hábito sobrenatural de la fe, debemos admitir que la invitación de Dios para este acto de fe no es puramente extrínseca. En realidad, el acto de fe presupone el deseo de la vida eterna⁴⁵. Dios, como recompensador, es la base para el acto de fe; esa es una de las verdades que son necesarias con necesidad de medio. Santo Tomás también aquí aplica el principio bien conocido: lo que es último en el orden del ser, es lo primero en la intención. Lo último que se consigue es la vida eterna. Por lo tanto, es la primera en la intención. Y así el deseo, por lo menos implícito, de la vida eterna, precede a la aceptación de la invitación evangélica⁴⁶; es la base afectiva para el acto de fe teológica⁴⁷. Puesto que la esperanza y la penitencia están animadas por la fe, participan también del deseo de la vida eterna en ella incluido.

Con eso todas las acciones de un pecador que bajo el influjo de la gracia se prepara para la justificación, son informadas por la fe. Aunque admitamos que esta fe todavía no es un hábito, sin embargo, Dios continúa excitando en ese pecador la fe a manera de acto hasta que llegue a la justificación. Como ya dijimos, esta excitación actual de la fe no debe ser concebida como algo momentáneo; puede durar bastante tiempo, según la disposición divina, sin que sea necesariamente un hábito. En esta gracia excitante de la fe, implícitamente está incluida la sollicitación a la vida eterna,

⁴⁴ *Ver.* 22, 8.

⁴⁵ *Ver.* 14, 2.

⁴⁶ *Sent.* III, d. 23, 2, 5 ad 4. La misma doctrina se encuentra en *Ver.* 14, 2 ad 10: «El comienzo de la fe está en la afección en cuanto la voluntad determina el intelecto para que asiente a las verdades de la fe. Pero esta voluntad no es acto de caridad ni de esperanza, sino un cierto apetito del bien prometido».

⁴⁷ Véanse las notas 45 y 46.

por lo menos de una manera confusa. Y así todos los actos preparatorios a la justificación nos son algo verdaderamente interno porque son guiados por la fe y por el deseo de la vida eterna; la cual, a su vez, es algo interno precisamente por la moción divina que nos mueve internamente a nuestro último destino —la visión beatífica—. Llegado a la justificación, el hombre queda ordenado eficazmente a la vida eterna de una manera estable. Después de la justificación, aunque alguna vez pierda la gracia santificante, sin embargo le quedan los hábitos de la fe y de la esperanza por los cuales ya está ordenado a la vida eterna, y no sólo «jurídicamente», sino también de modo realmente intrínseco, aunque no eficaz, pues sigue siendo capaz de desear absolutamente su fin sobrenatural.

Hemos tratado de mostrar cómo el hombre ya antes de la justificación, en la primera invitación a la fe —por medio de la gracia actual—, tiene ya una relación interna a la visión intuitiva de Dios. Esta ya no es para él algo indiferente, sino algo que constituye el supremo sentido de su vida. El deseo de la vida eterna está incluido en la misma invitación interna a la fe. Dios continúa su obra, hasta que el hombre llegue a la justificación, en la cual el alma queda interna y eficazmente ordenada a la vida eterna. Con eso creemos que se ha superado el extrínsecismo de lo sobrenatural ya antes de llegar a la justificación. Sin embargo, en esta superación del extrínsecismo no hemos considerado más que *el hecho* —o sea, que antes de la justificación lo sobrenatural es para el hombre *de facto* algo interno—. Será de igual interés estudiar la manera, *cómo* se supera este extrínsecismo. Para lograr eso debemos examinar qué relación tiene el acto de fe sobrenatural con el deseo de felicidad en general. No he podido encontrar ningún estudio que considere el problema desde este ángulo y por eso propongo nada más que un ensayo sumario, que será susceptible de un mayor perfeccionamiento.

El hecho de que el extrínsecismo de lo sobrenatural está superado en el acto de fe nos invita a reflexionar sobre los componentes afectivos de la misma. Los teólogos admiten comúnmente que el motivo afectivo de la fe es el deseo de la vida eterna. Ahora bien, el objeto de esta bienaventuranza es Dios en sí; como tal, no es conocido por la razón natural, sino únicamente por la revelación. Aquí se plantea entonces la cuestión cómo un Dios no asequible a nuestras facultades cognoscitivas, un «Deus creditus», puede ser para nosotros el objeto de nuestras tendencias más fundamentales de bienaventuranza, constituyendo nuestro fin último. En otras palabras, podríamos formular así la cuestión: ¿cómo se aplica el axioma «nada es querido si no es conocido» a un objeto incognoscible? En un testimonio puramente humano el objeto testimoniado no supera las fuerzas naturales, Dios en sí testimoniado

por sí mismo, supera absolutamente las fuerzas humanas. ¿Cómo se supera aquí el extrinsecismo, cómo este Dios desconocido será para nosotros algo verdaderamente interno antes de la justificación sin acudir al existencial sobrenatural?

Para llegar a una solución debemos considerar que la destinación del hombre por Dios a la vida eterna debe ser considerada en unión estrecha con las gracias actuales. Si no fuese así, el extrinsecismo de la ordenación sería justificado. Pero aunque el decreto de ordenación tiene su efecto —las gracias actuales— más tarde en el tiempo, sin embargo es principio de estas gracias y así debe ser considerado en unión con ellas.

El carácter interno del destino a la visión intuitiva de Dios aparecerá mejor si se compara con algún objeto que constituya un atractivo espontáneo para nosotros. Tengamos presente algún objeto atractivo para las facultades espirituales humanas. El apetito de este objeto es para nosotros interno por su connaturalidad con nosotros. De ahí fluye el conocimiento amoroso del mismo objeto que garantiza su interioridad. La presencia del objeto causa la delectación mediante su contemplación. En su ausencia se siente el deseo de la unión por medio de contemplación amorosa.

Algo análogo pasa con lo sobrenatural. Aquí el objeto de nuestra felicidad es Dios, conocido no por los efectos creados, sino por el testimonio de la revelación. Por eso debemos insistir en la palabra «análogo». En lugar de la contemplación directa del objeto tenemos el conocimiento oscuro por la fe teológica. Y eso modifica en parte el concepto de interioridad de lo sobrenatural. ¿Cómo pasa entonces el proceso desde la sollicitación de la gracia hasta el apetito elícito de lo sobrenatural? Es bien conocida la enseñanza de Santo Tomás de que existe en nosotros un apetito de felicidad en general, el cual es razón de la apetencia de cualquier objeto particular⁴⁸. Esta se puede calificar interna para nosotros en cuanto está injertada en el apetito de la felicidad en general. Y aquí se plantea la cuestión de un deseo particular especial, es decir, del deseo de lo sobrenatural. Este deseo, por cierto, no brota del apetito de la felicidad en general dejado a sí mismo, sin embargo es su última actualización. De esta manera el deseo de lo sobrenatural se injerta también en el apetito de la felicidad en general. Pero lo es de una manera distinta que el deseo de cualquier otro objeto particular finito. Este último es sólo una participación del deseo de la felicidad en general, mientras el deseo de la visión intuitiva de Dios es la actualización plena de una potencia obediencial. Por lo tanto, si esta potencia es actualizada por Dios, este deseo es para nosotros algo sumamente interno que mira nuestra última perfección.

⁴⁸ S. TH. I. II. 5, 8; 1, 6; 10, 2; I. 60, 2.

La razón de esta interioridad es la moción divina que —sea por una simple moción, sea por medio de un hábito creado— mueve a nuestro apetito, no por violencia, sino por dentro, haciendo que éste desee aquello a lo cual Dios le mueve.

Por otro lado, hemos insistido en que la interioridad del deseo de la visión intuitiva de Dios es análoga respecto a cualquier otro deseo de un objeto particular finito. Eso quiere decir que además de una semejanza hay una diferencia profunda. Habiendo ya visto la semejanza debemos señalar la gran diferencia entre ellos. Nada más fácil que darse cuenta de la interioridad del deseo de un objeto finito que nos perfecciona realmente. Este deseo está suscitado por la misma realidad del objeto. Su raíz es la necesidad de perfeccionamiento de nuestra naturaleza y su condición es el funcionamiento correspondiente de nuestras facultades cognoscitivas y apetitivas. El objeto mismo en cuanto conocido ejerce la atracción en nuestra facultad apetitiva.

En el deseo de la visión el proceso es un poco distinto. Por un lado, la visión de Dios excede las proporciones de nuestra naturaleza, y por otro, en esta vida Dios será para nosotros siempre un Desconocido. El objeto principal de la fe no es, ni algo visto por el entendimiento, ni conocido por la ciencia⁴⁹. Entonces tal objeto no puede ejercer la atracción en nuestro apetito directamente por su misma realidad, sino solamente por la fe. Y ya que el objeto invisible como tal no puede atraernos, se necesita la moción divina en nuestro apetito para desear la visión de Dios como su último fin. Pueden ayudar a excitar este deseo varios tipos de gracia, como, por ejemplo, intensas consolaciones, mociones místicas, etc. Se perciben como en conexión con el deseo de la visión intuitiva de Dios, en cuanto nos dejan presentir la felicidad de la visión, pero a causa de la oscuridad del objeto principal de la fe se requiere siempre una moción divina específica de la fe. Dios puede también otorgar gracias intensas que emergen en la conciencia del hombre, de manera que se puede hablar de una experiencia extraordinaria de lo sobrenatural. Sin embargo, tales gracias no son comunes a todos y no se requieren para la interioridad de lo sobrenatural. Para eso lo esencialmente requerido es la «suavidad» en creer a Dios causada por una moción divina que puede ser no percibida⁵⁰.

En seguida debemos señalar la dificultad que espontáneamente se nos presenta: cómo es posible metafísicamente que un objeto invisible y completamente desconocido atraiga nuestro apetito. La respuesta debemos buscarla en el mecanismo de nuestro apetito. El deseo de ver a Dios invisible se injerta en nuestro apetito de felicidad en general y eso no de cualquier modo, sino en cuanto que

⁴⁹ S. TH. II. II. q. 1, a. 4 y 5.

⁵⁰ Cf. *Vatic. I*, sess. III, cap. 3, Denz. 1791, ed. 31.

la visión de Dios realiza sobremanera este apetito de felicidad en general⁵¹. Ahora bien, solamente por la fe podemos admitir que la visión de Dios será para nosotros la actualización plena de nuestro apetito de felicidad en general. No lo podemos saber ni por el conocimiento intelectual directo, ni por la deducción, a causa de la invisibilidad divina para nuestro entendimiento. Y de aquí que, como únicamente por la revelación conocemos que Dios nos destinó a su visión como a nuestro fin último, así también sólo por la misma revelación tenemos seguridad de que en la visión de Dios seremos verdaderamente bienaventurados. Un objeto sensible que nos perfecciona, nos atrae inmediatamente. Dios en sí mismo, en cuanto que es a la vez invisible e incognoscible, no nos puede atraer como objeto inmediato, sino que nos mueve por medio de la fe. Esta moción divina es necesariamente requerida para el acto de fe. En ella Dios no sólo testimonia internamente a nuestro espíritu que El es aquel en el cual está concretizado nuestro apetito de felicidad en general (moción a manera de causalidad final), sino también quien mueve nuestro apetito a desear aquello invisible que no podría desear como su último fin, dejado a sus fuerzas naturales (moción a manera de causalidad eficiente). La misma moción sobre el entendimiento y la voluntad es razón íntima de la interioridad, tanto de la fe como del deseo de la vida eterna.

Esta idea, según la cual sólo por la revelación podemos tener seguridad que en la visión intuitiva de Dios encontraremos nuestra suprema bienaventuranza, se encuentra bien indicada en San Pablo citando a Isaías: «ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman»⁵². También eso mismo parecen afirmar las palabras de la Constitución *Benedictus Deus*, del Papa Benedicto XII: «las almas de aquellos que ya murieron, por tal visión (beatífica) y fruición son verdaderamente bienaventurados y tienen la vida y reposo eternos»⁵³. Eso mismo se puede deducir del objeto principal de la fe teológica, que es Dios en cuanto no visto. Esta expresión quiere decir que el objeto principal de la fe —Dios en sí— no sólo no puede verse con los ojos, sino tampoco con el entendimiento, a la manera de los primeros principios, ni por la ciencia. Debe creerse. Ahora bien, el objeto principal de la fe es también el objeto de nuestra esperanza y bienaventuranza, y la fe misma es la anticipación de la visión beatífica⁵⁴. Con eso no queremos decir que nosotros no podamos de nin-

⁵¹ S. TH. II. II. 17, 2 ad 1; *Sent.* II, d. 38, a. 2 ad 2.

⁵² *I Cor.* 2, 9.

⁵³ *Denz.* n. 530 (ed. 31).

⁵⁴ SANTO TOMÁS afirma frecuentemente que el objeto de nuestra fe es «Deus non visus», «non apparens». Véase entre otros, p. ej., S. TH. II. II. 4, 1 ad 5; 1, 4; 1, 5; 17, 2 ad 1; *Ver.* 14, 3 ad 6; 14, 8 ad 16; 14, 9, etc.

guna manera desear por nuestras solas fuerzas la visión de la esencia divina. Son bien conocidos, por ejemplo, los textos de Santo Tomás que afirman eso. Prescindiendo de la controversia conocida acerca de la interpretación de estos textos, queremos afirmar solamente —lo que admiten también los sostenedores del existencial sobrenatural— que no podemos desear la visión de Dios como nuestro último fin con un deseo absoluto y tender a ella sin un influjo divino sobrenatural.

§ 2

Después de haber tratado de superar el extrinsecismo de lo sobrenatural nos queda por tocar un problema muy unido con esta materia: la experimentalidad de lo sobrenatural. Surge espontáneamente esta pregunta: ¿el intrinsecismo de lo sobrenatural es necesariamente dependiente de su experimentalidad? Y si es así, ¿en qué sentido debe entenderse esta experimentalidad? Debemos responder afirmativamente a la primera pregunta, pero aclarando el sentido de esta experimentalidad. Ya hemos establecido que la gracia nos mueve internamente, o sea, de tal manera que deseamos la vida eterna y todo lo que conduce a ella como a nuestro fin propio. Experimentar la gracia significa padecer su influjo. No significa conocer su entidad propia como distinta del acto natural correspondiente (p. ej., la caridad como distinta del amor natural a Dios). Ni mucho menos significa conocer su principio. Experimentar, padecer este influjo es un requisito mínimo para superar el extrinsecismo de lo sobrenatural. Se trata de una experiencia directa y no de un conocimiento por deducción que, por ejemplo, se podría adquirir en virtud de algunos efectos de la gracia. Tenemos en cuenta el intrinsecismo tanto de la gracia habitual como de la actual. Estamos en la suposición, aceptada por los sostenedores del existencial sobrenatural, de que el hombre no tiene apetito innato de la vida eterna. En este caso su apetito debe ser eficazmente atraído a este fin sobrenatural. Luego es imposible que no experimente en sí este influjo de la gracia sin el cual nunca tendería a la vida eterna. Y eso vale no sólo para las gracias extraordinarias, sino también para las comunes a todos los cristianos. El hombre cristiano bajo el influjo de la gracia juzgará sobre muchas realidades de una manera muy distinta a como lo haría si no estuviera bajo este influjo. Y también bajo la moción del Espíritu Santo se aficionará a varios valores que sin esta moción lo dejarían indiferente.

Parece que esta posición, en términos muy generales, es aceptada comúnmente por los teólogos. En realidad, todos admiten que la gracia actual consiste en la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, aunque después cada uno a su manera explica estas opera-

ciones. Parece que están de acuerdo en que se trata de una causalidad eficiente y no solamente formal. Y esta causalidad eficiente trae necesariamente una modificación de la vida consciente y afectiva del hombre. Lo que no quiere decir que el hombre perciba, experimentalmente que está bajo el influjo de la gracia. Sin embargo, puede, después de la revelación cristiana, conjeturar que ciertos datos de su vida consciente y afectiva se deben al influjo de la gracia por tener una gran afinidad con lo que nos enseña la revelación sobre la gracia⁵⁵.

Aquí también se aplican los principios generales de la moción divina sobre la creatura racional. Ya en el orden natural Dios, por su supremo dominio, puede modificar tanto la vida intelectiva como afectiva del hombre sin que éste pueda descubrir por experiencia la intervención divina. El hombre, aunque sea activo, padece también el influjo divino. Dios, por su influjo inmediato sobre las facultades espirituales, enriquece todavía más nuestra vida consciente y afectiva en el orden sobrenatural que en el orden natural. El contenido de esta vida en aquel orden (pensemos, p. ej., en la vida de fe) será distinto del contenido que tiene en éste. La acción de Dios aun en el orden sobrenatural procede con suavidad, de manera que ordinariamente no se percibe directamente como tal. Modifica la vida interior del hombre, lo conduce a metas a las cuales de por sí no podría aspirar y eso garantiza la interioridad de sus esfuerzos para conseguir lo sobrenatural. Si de ninguna manera se percibiese la operación de la gracia (aunque no se perciba como gracia), serían justificados los reproches que se formulan al extrinsecismo de lo sobrenatural. Véase entre otros, por ejemplo: «Es verdad que la naturaleza conoce el fin y los medios del orden sobrenatural (gloria y gracia), en sí considerados, como supremos; pero no se ve cómo tiene algo que ver con ellos. Pues para esto no se requiere sólo que el bien sea alto y su consecución posible. Al menos, un ser libre podría rechazar siempre tal bien, sin experimentar por ello internamente la pérdida de su fin. Sobre todo porque, en la concepción al uso —aunque no unánime—, la gracia en sí, y en todo sentido, queda más allá de la conciencia»⁵⁶.

⁵⁵ Sobre la experimentalidad y la certeza que tenemos de la operación de la gracia en nosotros véase, p. ej.: M. FLICK, S.J. - Z. ALSZEGHY, S.J., *Il Vangelo della grazia*, 1964, § 146, con su bibliografía; K. RAHNER, *Schriften...* IV, p. 211, n. 2; p. 224, n. 11; Lexik. für Theol. und Kirche IV, *Gnadenerfahrung*, col. 1001-1002; LERCHER-LAKNER, *Institutiones Theol. dogm.* IV/1, n. 287 y 173.

⁵⁶ Cf. K. RAHNER, *Schriften...* I, p. 324. El P. Rahner pone en conexión la experimentabilidad, la percepción de la gracia con las opiniones discutidas entre los teólogos sobre la especificación necesaria de los actos sobrenaturales por el objeto formal. Cf. *Schriften...* IV, p. 210, 224, 225; Lexik. f. Theol. u.

Por otro lado, no hay que exagerar la función de esta experimentalidad como si tuviese el papel principal de excitar o mantener nuestro interés por lo sobrenatural. Para esclarecer más esta afirmación conviene distinguir en la experimentalidad de lo sobrenatural dos aspectos. El primer aspecto consiste en darnos la luz y las fuerzas para los actos sobrenaturales. En este aspecto, naturalmente, la gracia causa en nosotros el interés por todo lo referente a lo sobrenatural. En el segundo aspecto, la experimentalidad de lo sobrenatural se considera como una afección subjetiva que resulta de la acción divina. Y, decimos, que este segundo aspecto no debe ser exagerado, como condición necesaria para nuestro interés por lo sobrenatural. En primer lugar, porque sin la admisión de la revelación, en la presente economía, comúnmente no podemos interpretar nuestra experiencia como resultado de una acción sobrenatural de Dios. En segundo lugar, debemos considerar que el interés por lo sobrenatural mira primeramente a la vida eterna y sólo en dependencia de ella a todas las ayudas sobrenaturales para conseguirla. Dicho interés por la vida eterna depende de la fe, pero no sólo como de una condición, sino que la fe es el promotor principal de este interés. Y ella ejerce su función en cuanto que es oscura. Eso quiere decir que tenemos el interés por la vida eterna no en cuanto experimentamos algo, sino en cuanto con confianza caminamos hacia un Dios que nadie vio jamás⁵⁷. Ya que la bondad de la vida eterna no se puede experimentar en esta vida, debemos apoyarnos en la fe de que en la visión de Dios conseguiremos nuestra suprema felicidad.

§ 3

Para tratar más completamente el problema del intrinsecismo de lo sobrenatural se requeriría todavía examinar la relación de la naturaleza espiritual con lo sobrenatural. Los teólogos, sobre todo después de la Encíclica *Humani generis*, continúan hablando de la potencia obediencial. Pero ésta todavía puede entenderse de varias maneras. Ciertamente no bastaría entenderla como una mera no contradicción respecto al fin sobrenatural⁵⁸. Los teólogos en general hablan de la capacidad y de la conveniencia⁵⁹. El P. K. Rahner califica esta relación como apertura⁶⁰. Sobre esta relación se requerirían todavía estudios más atentos.

Kirche, IV, p. 1001-1002. Acerca de esta conexión véase M. FLICK, S.J. - Z. ALSZEGHY, S.J., *Il Vangelo della grazia*, 1964, pág. 704, nota 10.

⁵⁷ Juan 1, 18.

⁵⁸ K. RAHNER, *Schriften...* I, p. 324, 342; *Schriften...* IV, p. 212, 234.

⁵⁹ S. Pío X, Encicl. *Pascendi*, Denz. 2103 (ed. 31).

⁶⁰ *Schriften...* I, p. 342; *Schriften...* IV, p. 231, 234.

CONCLUSION

La ordenación del hombre al fin sobrenatural podría realizarse de dos maneras. Una por el existencial sobrenatural, una realidad ontológica que anteriormente a la justificación causa en nosotros el deseo absoluto de ver a Dios. Esta realidad persistiría aún después de los pecados y aún después de la frustración del último fin en los condenados. De otra manera se realizaría nuestra ordenación sin dicho existencial; en esta segunda hipótesis, el deseo absoluto de ver a Dios sería posible por la concesión de las virtudes teologales o gracias actuales. ¿Cuál de estas dos ha escogido Dios? Eso lo podemos saber únicamente por la revelación. Ahora bien, las fuentes parecen callar totalmente la ordenación interna por el existencial sobrenatural. No faltan, por cierto, las razones teológicas que son argumentos de conveniencia. Pero también hemos expuesto las razones teológicas en contra del existencial, que parecen ser más poderosas que los argumentos a favor. Grandes teólogos atribuyen el deseo absoluto de ver a Dios a las virtudes teologales o a la gracia actual. Con eso parece que la función del existencial de mover el deseo absoluto de ver a Dios sobraría. También hemos señalado el inconveniente en admitir el existencial que consiste en afirmar la existencia de un deseo absoluto de ver a Dios antes de que los hombres conozcan con certeza su destinación al fin sobrenatural. La psicología nos dice que los hombres primeramente deben saber con certeza su fin último en concreto y después pueden desearlo.

Hemos considerado también el reproche principal que es el «extrinsecismo» en la hipótesis de no admitir nuestra finalización por el existencial sobrenatural. A este propósito nos parece que no se considera la manera especial de la moción divina en general y de la gracia (sea actual, sea habitual) en particular que mueve al hombre interna y no externamente. Esta moción divina se puede realizar sea por un acto, sea por la producción de hábitos estables, sobre todo por la fe, esperanza y caridad. Supuesto esto, no es consistente el reproche de que, sin admitir la finalización por el existencial, el hombre sería indiferente a su fin sobrenatural. Debemos decir que lo sería antes de recibir las gracias actuales. Pero en el momento de recibirlas ya no sería indiferente porque la gracia mueve al hombre creando en él la inclinación hacia la visión y moviéndolo internamente a ello. Eso es posible gracias a la estructura de la naturaleza espiritual, en concreto a su deseo de la felicidad en general. Por la gracia de la fe Dios no sólo testimonia externamente, por la palabra del Evangelio, sino internamente, por la iluminación y moción de su gracia, que El es la coneretización de nuestro apetito de felicidad en general. La gracia mencionada

es la que garantiza la interioridad de la fe y de lo sobrenatural en general.

Esta gracia no puede ejercitar su influjo sin modificar profundamente toda la vida consciente de creyente. En realidad, la revelación y la fe abren nuevos horizontes a nuestro espíritu y la moción divina nos aficiona a valores desconocidos a los cuales nunca nos aficionaríamos sin esta moción. En este sentido nosotros experimentamos la operación de lo sobrenatural en nosotros. Eso no quiere decir que lo experimentamos como sobrenatural. Aunque muchas veces, sobre todo después de la revelación, podemos conjeturar que tal o cual afición de nuestro espíritu se debe a la operación de la gracia.

La solución del problema del extrinsecismo-intrinsecismo de lo sobrenatural propuesta en este ensayo parece aun religiosamente más segura. La razón es que se deja guiar por la fe, más que por la experiencia, en la cuestión de lo sobrenatural. Parece ser peligroso juzgar demasiado el valor de lo sobrenatural, en dependencia de la experiencia que tenemos o no tenemos del mismo. Es más conforme a los datos revelados caminar en este campo en la oscuridad de la fe, que por cierto no excluye alguna percepción, alguna conjetura de la gracia en nosotros, y que, sin embargo, no quita jamás el velo misterioso, que desaparecerá solamente en el umbral de la visión. En esta vida debemos aceptar por la fe no sólo que Dios es el supremo bien, sino también que en su visión seremos verdaderamente bienaventurados. Así se realizan las palabras de San Pablo citando a Isaías: «Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman»⁶¹.

JOSÉ JAVORKA, S.J.

Facultad de Teología. S. Miguel (B. A.).

⁶¹ I Cor. 2, 9.