

Conexión entre el orden natural y el sobrenatural

1. De todo lo dicho hasta ahora se deduce la diferencia y conexión que median entre el orden natural y sobrenatural. Aunque ambos órdenes sean totalmente distintos, es preciso no separar el uno del otro. Conviene, ante todo, destacar su peculiaridad para comprender así adecuadamente la unión. La supresión de las fronteras conduce o bien a la negación de la naturaleza o bien a la negación de lo sobrenatural. Del mismo modo, es absolutamente indispensable destacar la conexión entre el orden natural y sobrenatural, así como el modo de conexión. De lo contrario, la fe y la vida quedarían convertidas en estructuras totalmente autónomas. Lo mismo que Pío IX (D. 1671) acentúa la conexión necesaria que

existe entre el orden natural y el sobrenatural, por haberlo dispuesto Dios de esta manera, así también condena el Concilio Vaticano la confusión de la naturaleza y la gracia. Fuera del ámbito divino existe solamente un orden, el cual es al mismo tiempo natural y sobrenatural: el orden de la naturaleza sobrenaturalmente elevada. La naturaleza "sobrenaturalmente" intacta no existe en ninguna parte (véase el *Tratado sobre la Redención*).

2. Dios no se ha decidido en el transcurso del tiempo a perfeccionar el orden natural mediante la comunicación de fuerzas sobrenaturales. Antes bien, el plan de la creación está desde un principio ordenado hacia la elevación sobrenatural de la naturaleza. Como quiera que Cristo es el fundamento existencial del orden sobrenatural, la creación, desde el primer momento de existencia, se halla en un estado de expectación de la filiación divina que le ha sido prometida en el Primogénito. El plan divino de la Creación es cristocéntrico (W. Tr. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus*, 1937, 86).

Podemos dar un paso hacia adelante y afirmar que en el plan divino de la creación, la naturaleza sobrenaturalmente elevada es el *fin primario de Dios* y la naturaleza el *fin secundario*. En efecto, la realidad existente fuera de Dios está al servicio de la revelación de la gloria de Dios. La realidad sobrenatural manifiesta la gloria de Dios mejor y con mayor plenitud que la naturaleza. La última revela solamente el aspecto exterior de la divinidad, mientras que la primera revela la vida interior de Dios. Lo "superior" es amado por Dios con un amor más fuerte, íntimo, vital y poderoso que lo "inferior" (aunque también esto sea inconmensurablemente grande). Ahora bien, si aún las cosas existentes fuera de Dios constituyen una totalidad bien ordenada en la cual lo inferior sirve a lo superior, en la cual hay jerarquía y subordinación, se explica de por sí que lo sobrenatural no puede ir supeditado a lo natural, sino al contrario. Dios ha creado lo natural en vistas a lo sobrenatural.

3. Como quiera que en Cristo queda resumido el mundo de lo sobrenatural, de la anterior constatación se deduce que Dios *ha creado el mundo por amor a Cristo*, y se deduce también, por consiguiente, que la naturaleza humana de Cristo es, comparada con el mundo, el fin primordial de la Creación. En el *Tratado sobre la Iglesia* veremos, al precisar este punto, que Dios ha creado el mundo en vistas al Cristo consumado en la Iglesia (§ 167). Como quiera

que el Cristo resucitado y glorificado es el fin último de toda la actividad divina y el arquetipo y forma consumada del hombre y del mundo, los llamados "cielo nuevo" y "tierra nueva", cuyo centro es el Cristo glorificado, deben ser considerados como fin primordial del plan de la Creación. Como quiera que el Cristo glorificado cuya gloria se transparenta a través de la creación transformada, es la manifestación perfecta del poderío de Dios, empleando un concepto-clave con que los Profetas y los sinópticos designan la actividad histórica de Dios, podríamos decir que el Reinado, el Poderío y la gloria de Dios constituyen el plan y el fin primordial de la Creación. El *eón* actual del mundo, con su forma de caducidad, ha sido querido y creado por amor del *eón* futuro, en que resplandecerá la forma consumada de la gloria de Dios. Antes de la creación del mundo, Dios nos ha elegido para que seamos santos e irreprochables (*Eph.* 1, 4). El cielo nuevo y la tierra nueva son nuestra última y perfecta promesa. Por decirlo así, Dios ha creado el mundo para disponer de un lugar en que pudiese derramar los torrentes de su vida divina. Dios ha creado seres ontológicamente autónomos para que existiese una realidad que había de ser introducida en la interioridad de sus misterios. La naturaleza es querida por Dios sólo en cuanto que es una presuposición de lo sobrenatural. A lo sobrenatural corresponde, pues, la primacía en virtud de su valor interno, superior (entendida la superioridad en el sentido de jerarquía ontológica).

4. Ahora aparece con toda claridad que lo sobrenatural no es una sustancia nueva, sino un nuevo modo de existir de la anterior sustancia, de la sustancia natural. Si fuese necesario señalar a lo sobrenatural un puesto en la clasificación propuesta por Aristóteles, habría que decir que es un "accidente". Huelga decir que la palabra "accidente" empleada por Aristóteles para designar formas ontológicas naturales sólo puede emplearse en sentido analógico cuando se habla de lo sobrenatural (§ 37). Podría temerse que al afirmar que lo sobrenatural es un ser accidental, la realidad sobrenatural queda depreciada, subestimada. Se trata aquí de un vano temor. Aunque el ser accidental quede atrás del ser sustancial en lo que concierne a la forma ontológica, lo sobrenatural es superior aun a la naturaleza más rica y poderosa en lo que concierne a la plenitud y poderío del ser.

La "accidentalidad" de lo sobrenatural implica un doble aspecto: una nueva relación y una nueva incumbencia (nueva unión con

Dios y nueva semejanza con Dios). Lo sobrenatural es, pues, un ser relacional (relativo). Mediante la "sobrenaturalidad", la naturaleza adquiere una nueva relación con Dios en cuanto que es elevada a tomar parte en la vida íntima divina. Esta nueva relación contiene y posee plenitud real. Uno de sus resultados es la transformación de la naturaleza, comparándola los Santos Padres con la transformación que se verifica en el hierro cuando pasa al estado de incandescencia, o con el cambio que se verifica en un árbol cuando ha sido injertado. Lo sobrenatural es una fuerza estructurante y formativa. Domina y compenetra la naturaleza grabando en ella su propio modo de ser.

5. Y así aparece también claro lo siguiente: Siendo lo sobrenatural una realidad "añadida" a la naturaleza, ésta no queda destruída ni aniquilada, sino al contrario, queda aún más apartada de la nada; es elevada a una esfera del ser más cercana a Dios, que es la plenitud del ser, y, por consiguiente, menos amenazada por la nada. La naturaleza es elevada hasta un más allá situado allende de la naturaleza. Pero conviene tener siempre presente que es la naturaleza la realidad elevada. Sigue subsistiendo, pero queda transformada, recibiendo en la transformación un nuevo modo de ser.

La Escolástica enseña: *La gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone, la eleva y perfecciona*, no sólo en lo concerniente a su ser natural, sino también en cuanto que la eleva a una esfera ontológica superior, distinta, propia de Dios.

La trascendencia de este postulado, que será explicado ulteriormente, aparece con toda claridad cuando dejando de hablar de la naturaleza en general hacemos referencia a una naturaleza real, determinada, *hic et nunc* existente. Ese postulado quiere decir, pues, que la gracia presupone la naturaleza del hombre, de la mujer, del niño, del joven, del hombre maduro y anciano, que se presupone la peculiaridad nacional, la germana, la eslava, la romana. En esta naturaleza concretamente determinada se derrama la realidad sobrenatural. Esta naturaleza concretamente determinada se conserva y queda transformada. Con todas sus peculiaridades es elevada hasta el reino de lo sobrenatural sin ser destruída. Cristo se apodera de la naturaleza y la introduce en el recinto de su propia vida divina. Como quiera que no se destruyen las peculiaridades de cada una de las naturalezas concretas, en el reino de la gracia, de lo sobrenatural, el hombre se comportará de otra manera que el pár-

vulo, el hombre de otra manera que la mujer, el germano de otra manera que el romano, etc.

En favor de esta afirmación, en lo referente a la fe sobrenatural, puede aducirse la autoridad de Santo Tomás de Aquino. Según él, lo conocido está en el cognoscente según el modo de ser del cognoscente. Este axioma tiene validez no sólo con respecto al conocimiento natural, sino también con respecto al conocimiento sobrenatural (la fe). La vida de la gracia en el hombre está matizada por peculiaridades individuales como la edad, el sexo, la ascendencia y la nacionalidad. Negar esto equivaldría a negar la naturaleza creada por Dios. Estas reflexiones no constituyen un peligro para la unidad de la vida en la fe. Sólo se afirma con ellas que la realidad que se manifiesta mediante la Revelación sobrenatural en Cristo es recibida de un modo especial por cada uno de los que la reciben, que cada uno de los hombres recibe la autocomunicación divina, única e idéntica, de acuerdo con las peculiaridades de su modo de pensar, de sentir y querer. Véanse explicaciones detalladas en el § 172 y sig.; § 190; véanse también §§ 24 y 63. Véase el *Tratado sobre la unión hipostática y la doctrina de la gracia santificante*.

El axioma escolástico antes mencionado puede interpretarse de dos maneras. Se puede afirmar con él que la naturaleza es un presupuesto lógico, a su vez, metafísico de lo sobrenatural. La naturaleza debe ser considerada como una especie de soporte de la gracia. Aun bajo la influencia de lo sobrenatural, la naturaleza sigue siendo naturaleza. El hombre divinizado sigue siendo hombre y en cuanto tal es transformado por la gracia. Además puede afirmarse con dicho principio que la gracia se une armoniosamente con la naturaleza, que aquélla se adapta a ésta, que entre lo natural y lo sobrenatural no hay oposición alguna, que median entre ambas relaciones de correspondencia y armonía. Mientras que el axioma escolástico, entendido en el sentido primeramente expuesto, es completamente exacto, en lo que concierne al sentido expuesto en segundo lugar hay que hacer algunos distinguos, por estar expuesto a ser entendido de un modo semipelagiano. Sucedería esto en el caso de que se pretendiese afirmar que una naturaleza de por sí más noble y mejor es fundamentalmente un más adecuado y mejor soporte para la gracia, que hay que esmerarse en el desarrollo de la naturaleza (por ejemplo, del cuerpo), para convertirla en un terreno apropiado para la actividad de la gracia, y, viceversa, que una naturaleza mala, debilitada y enferma no puede ser un buen presupuesto para la gracia. Esta interpretación, llevada a sus últimas consecuencias, puede conducir a errores naturalistas, teóricos y prácticos. Aunque en algunos casos una naturaleza debilitada puede ser un mal soporte para la actividad de la gracia, no puede hacerse de ello un principio. Lo sobrenatural goza de cierta independencia con respecto a las apoyaturas naturales como la fuerza o la salud corporal, la agudeza

intelectual y aun la fuerza de voluntad. La madurez de la vida de comunión con Cristo no presupone la madurez de la vida natural.

Un somero estudio histórico contribuirá a esclarecer el verdadero sentido del axioma escolástico. En la *época de los Santos Padres* no se conoce ese principio, aunque en los escritos patrísticos se encuentran ya los elementos con que la Edad Media le ha dado forma determinada. La distinción entre lo natural y sobrenatural aparece por primera vez en San Ireneo. Denomina *eikón* la realidad natural, y *homoiosis* la realidad sobrenatural (imagen y semejanza). La *eikón* es una presunción de la *homoiosis*. Esta perfecciona a aquélla. San Atanasio desarrolla estas ideas. Según él, el Logos se ha hecho hombre para que el hombre sea deificado. Al recibir el Espíritu Santo no quedamos despojados de nuestra naturaleza. El poder ser hijos de Dios, gracia recibida mediante la encarnación de Cristo, es, según San Atanasio, una gracia que nos hace capaces de recibir a Dios en nosotros. Los capadocios aportan nueva luz sobre el particular. Al hablar de los ángeles, San Basilio afirma que juntamente con la esencia recibieron la santidad del Espíritu Santo. Es él el primero que, con respecto al mundo de los puros espíritus, afirma la existencia de una armonía entre lo natural y sobrenatural. En San Gregorio Nacianceno, la expresión "consumación" se convierte en término técnico con que se designa la divinización sobrenatural. La consumación es una transformación del hombre entero. Según San Gregorio de Nisa, con el primer nacimiento Dios ha dado a la naturaleza la semejanza consigo mismo. La gracia del bautismo no modifica la estructura de la naturaleza humana.

Los Padres latinos se inclinan a considerar la gracia más bien como ayuda y fortalecimiento de la fuerza moral del hombre. San Agustín acentúa que la gracia no suprime la libertad humana, sino que la fortalece. En una ocasión expresa de la siguiente manera la relación entre gracia y naturaleza: Poder tener fe y amor es la naturaleza del hombre; tener amor y fe es la gracia. Esta fórmula llegó a jugar un papel importante en la Edad Media.

San Cirilo de Alejandría continúa la tradición griega. Según él, la fuerza del Espíritu Santo perfecciona la naturaleza. Esa fuerza no destruye la naturaleza, sino que la transforma. En el hombre transformado sigue subsistiendo la propia vida autónoma. La Creación es una esclava de Dios, que está al servicio de la actividad sobrenatural divina.

Importancia fundamental adquirieron, en lo que concierne al axioma en cuestión, las enseñanzas del Seudo-Dionisio Areopagita. Según él, lo natural es una presuposición de lo sobrenatural y entre la naturaleza y la sobrenaturalidad hay una relación. La providencia en el orden de la gracia no destruye la naturaleza. Cada uno de los seres recibe la gracia en conformidad con su peculiar modo de ser.

Grande fué la influencia ejercida por el Seudo-Dionisio sobre Maximus Confessor y San Juan Damasceno. Según el primero, la gracia no puede obrar sin la capacidad de recepción de la naturaleza; por otra parte, la gracia perfecciona la naturaleza. Debe mencionarse que la terminología se halla en él ya muy desarrollada. Expresamente afirma en una ocasión: la gracia no puede existir sin la naturaleza.

Resumiendo las etapas del desarrollo que venimos exponiendo podríamos decir: Los Santos Padres destacan tanto la capacidad humana para

recibir lo sobrenatural como la analogía entre la naturaleza y la gracia. Lo primero es, sin duda alguna, una enseñanza que se funda directamente en la Revelación. La otra afirmación se deriva de reflexiones especulativas, especialmente del conocimiento de la unidad del devenir cósmico y también de la filosofía platónica y neoplatónica.

En los primeros tiempos del escolasticismo aparece tardíamente la distinción entre la gracia que "cura" o "sana" la naturaleza en su propio ser natural y la gracia que la eleva a una esfera superior (*gratia sanans* y *gratia elevans*). Felipe el Canciller habla de la desproporción que hay entre lo natural y lo sobrenatural (véase A. Landgraf). En Hugo de San Victor y en Pedro Lombardo encontramos expuesta la doctrina de la armonía entre naturaleza y gracia. A través del segundo se convierte en convicción general del escolasticismo, aunque algunos pensadores, por ejemplo, San Alberto Magno, advierten que hay que guardarse de generalizar el axioma en cuestión. En Guillermo de Auvergne encontramos la expresión siguiente: La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, de modo que aquí se halla ya el tenor literal del principio, aunque no se emplea generalmente.

Como es natural, también Alberto Magno admite que poseemos la capacidad de recibir la gracia. La gracia comunica perfeccionamiento final a la naturaleza. Por lo general, la naturaleza y la gracia se armonizan mutuamente. San Buenaventura, influenciado por el Seudo-Dionisio, enseña la armonía y analogía entre la naturaleza y la gracia. En varios pasajes declara que la gracia no expulsa la naturaleza. La gracia perfecciona y fortalece la naturaleza. La gracia presupone (*praesupponit*) la naturaleza. El orden de la gracia presupone el orden de la naturaleza. Pero San Buenaventura no presenta ni una explicación ni una limitación del principio de la armonía entre la naturaleza y gracia.

En Santo Tomás de Aquino encontramos la doctrina en cuestión en pleno desarrollo. En todas sus obras declara que la naturaleza es una presuposición de la gracia. En ningún pasaje entiende el axioma en cuestión en el sentido de armonía entre la naturaleza y la gracia, aunque en cierto sentido está convencido de la existencia de esa armonía. Según él, la naturaleza es la sustancia de la cual depende la accidentalidad de lo sustancial. Especialmente afirma que el conocimiento natural es la condición y no la causa de la fe. Los dones de la gracia y de la gloria no se reciben de acuerdo con las disposiciones naturales.

En el tiempo que sigue a Santo Tomás no se encuentra con mucha frecuencia nuestro principio. En las discusiones sobre la gracia vuelve a reaparecer de nuevo. Molina (m. en 1600) emplea la fórmula hoy día habitual: *gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit eam*. En la aplicación de ese principio va más lejos que Santo Tomás, puesto que admite, lo mismo que San Buenaventura, que el principio en cuestión expresa que la gracia se acomoda a la naturaleza.

Con algunas reservas lo emplea Suárez (m. en 1617). Según él, la gracia presupone la naturaleza. En el orden real, las dos van juntas. Pero Suárez no emplea el principio en el sentido de armonía entre la gracia y la naturaleza, aunque en muchos lugares enseña la existencia de esa armonía.

En las discusiones con Bayo y los jansenistas juega un papel bastante importante el principio en cuestión. Desde ahora en adelante se acentúa

cada vez más la doctrina de la armonía entre la gracia y la naturaleza, pero se expone con más precisión y cuidado.

De entre los representantes de la escuela tomista de aquellos tiempos merece ser citado Gotti (m. en 1742). Este afirma que la gracia no destruye la naturaleza, que se derrama en ella según el modo que corresponde a la naturaleza, que eleva y perfecciona la actividad de la naturaleza. Si bien es cierto que Dios da la gracia según las capacidades receptoras de la naturaleza, no obstante la naturaleza es solamente una causa remota y material de la gracia.

En la *Teología de la Ilustración* emplea nuestro principio, sobre todo, Johannes Kuhn, y lo emplea de un modo que amenaza la independencia y peculiaridad de lo sobrenatural. Kuhn tiende a exagerar la importancia de la naturaleza y considera lo sobrenatural como mero perfeccionamiento éticoespiritual del hombre. Para corroborar su opinión cita el pasaje de Santo Tomás: *Gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit*. De esa falsa interpretación del verdadero significado del principio en cuestión se deriva su semipelagiano empleo en lo sucesivo. En lucha contra Kuhn, Schüzler y Scheeben hicieron triunfar la correcta interpretación de ese principio, el cual, según Scheeben, enseña que la naturaleza es una presuposición de la gracia y no la armonía entre la naturaleza y la gracia.

Ultimamente se ha acentuado la relativa independencia de la sobrenaturaleza y su superioridad comparada con la naturaleza. La misión de lo sobrenatural no consiste en complementar la naturaleza en su propia esfera ontológica ni en sustituir la calidad defectuosa de lo natural. En oposición a las exageradas valoraciones de las presuposiciones de la gracia, hay que decir que la gracia de la Cruz—y toda gracia es gracia de la Cruz—presupone una naturaleza crucificada, es decir, una naturaleza quebrantada y sacrificada. Aunque este postulado no puede considerarse como principio teológico seguro, no cabe duda alguna que la teoría relativa a la armonía entre naturaleza y gracia tiene que ser completada por la enseñanza de la armonía entre gracia de la Cruz y naturaleza crucificada. El axioma en cuestión no afirma en todo caso que la gracia sustituye los defectos de la naturaleza en la esfera de lo natural. Por otra parte se afirma en él que lo que le falta a la naturaleza en el sector natural lo encuentra mediante la sobrenaturaleza en una esfera superior. Véase J. B. Beumer, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips*, en "Scholastik" 20, 1939, 381-406, 535-52. Por lo que se refiere al problema últimamente estudiado (gracia de la Cruz), véase J. P. Pascher, *Theologie des Kreuzes*, Münster-München, 1948. Idem, *Eucharistia*, Münster-München, 1947.

6. Lo sobrenatural sólo puede ser comunicado por Dios a la naturaleza, la naturaleza misma no puede producirlo. No hay ni disposición alguna, ni esfuerzo, ni genialidad, ni poder capaces de producirlo. La capacidad creadora humana se halla aquí ante un límite absoluto. Porque no hay criatura alguna capaz de sobrepasar las fronteras de este mundo. Por muy alto que suba se queda siempre dentro del mundo. Lo sobrenatural no es una mera culminación o la suprema concentración de lo natural. No se llega

hasta la sobrenaturaleza ascendiendo dentro del mundo hasta las más elevadas cumbres. Con respecto al mundo, constituye una nueva cualidad ontológica. Por eso no puede derivarse de la tierra. No puede venir de abajo, sino solamente de allende del mundo, de arriba (*Mt.* 16, 17; *Io.* 8, 20). Sólo Dios puede crearlo. Recordemos una vez más que Dios, al crear, pone las cosas y a los hombres en el ámbito externo de su amor. No hay camino alguno que desde allí conduzca hasta el ámbito interior. Más aún, según la doctrina teológica generalmente admitida, ni siquiera pueden saber que existe tal espacio. Aunque impulsados por sus fuerzas naturales pudiesen desear la existencia sobrenatural, les falta la posibilidad de alcanzarla. Aun empleando todas sus fuerzas, la naturaleza no es capaz de alcanzar la realidad sobrenatural (§ 202). Desde el orden natural hasta el sobrenatural no hay transición alguna. La criatura puede entrar en la esfera interna divina si le abre la puerta que ella jamás podrá abrir. Lo sobrenatural es, pues, pura gracia. Es pura gracia la revelación de la vida interior divina, y pura gracia es también la participación en esta vida.

7. Aunque desde la naturaleza no conduzca camino alguno hacia el sector de lo sobrenatural, hay un camino que desde la vida interior de Dios conduce hasta la naturaleza, el camino de la benevolencia divina. La naturaleza no puede producir la existencia sobrenatural, pero puede recibir la existencia sobrenatural creada por Dios. La naturaleza ha sido creada por Dios y por eso depende totalmente de él; en todos los sectores de su ser va determinado por esta dependencia. La naturaleza no es ni autónoma ni autarca. Está inclinada hacia Dios, existe sólo en cuanto que depende de Dios y encuentra en El su perfección final. El hombre es esencialmente *homo orans*, un ser trascendente. El hombre sobrepasa infinitamente al hombre (Pascal). Por eso permanece inquieto hasta que no descansa en Dios (San Agustín). La naturaleza, sobre todo, el espíritu creado, están abiertos hacia Dios, y pueden, por eso, recibir influencias divinas sin perder su propio ser. Más aún, por ser criatura y debido a la dependencia con respecto a Dios, está obligada a someterse a tales influencias; es decir, la naturaleza existe en una actitud de obediencia. La criatura posee la *potentia oboedientialis*, es decir, la capacidad de servir y obedecer a Dios. Esta capacidad no es una propiedad meramente externa y casual, sino esencial e interna. De esa capacidad puede decirse que es el órgano mediante el cual la naturaleza puede percibir y recibir

lo sobrenatural. Santo Tomás de Aquino afirma en una ocasión que la naturaleza está sometida a lo sobrenatural en cuanto que es una realidad que analógicamente ha de ser sobrenaturalmente perfeccionada (*Sententiarum*, l. IV, q. 1. a. 3).

8. Se ha discutido mucho sobre el problema de si la criatura es sólo capaz de lo sobrenatural o de si además de eso está positivamente orientada hacia la comunión sobrenatural con Dios.

Según la opinión más general, la naturaleza es solamente "un substrato pasivo" de la gracia. En lo referente a su pura esencia, no está de por sí orientada hacia la perfección sobrenatural, sino solamente hacia el perfeccionamiento natural en Dios, aunque gracias a la potencia *oboedientialis* se halle capacitada para recibir influencias sobrenaturales divinas. La naturaleza, junto con su orientación hacia la comunión natural con Dios, es, pues, una realidad completa, cerrada.

Otra opinión afirma que la naturaleza, debido a la peculiaridad de su esencia creada, está orientada hacia la comunión sobrenatural con Dios, es decir, a tomar parte en la vida trinitaria de Dios. De acuerdo con esta opinión, el espíritu creado, debido a su semejanza divina, está naturalmente orientado hacia lo sobrenatural y posee una capacidad especial para recibir y apropiarse la elevación e iluminación sobrenaturales. No se trata aquí de un poder positivo del espíritu humano. La orientación mencionada no basta de por sí para conducir el hombre a la vida de comunión sobrenatural con Dios. La realización de la perfección final que Dios ha reservado para la naturaleza y hacia la cual está orientada, ésta es pura gracia.

La segunda opinión es la más aceptable. En efecto, la naturaleza ha sido creada por el Dios trino (§ 103); posee, pues, rasgos trinitarios y está orientada hacia el Dios trino. Esta segunda opinión explica mejor el hecho de que la elevación sobrenatural no violenta la naturaleza, sino que la perfecciona. Mejor que la otra opinión destaca la conexión y compenetración mutua de lo natural y sobrenatural dentro del orden del mundo creado por Dios, sin despojar por eso a lo sobrenatural de su carácter sobrenatural.

Ambas teorías aducen en su favor la autoridad de Santo Tomás de Aquino, el cual, en realidad, a pesar del pasaje arriba citado, parece simpatizar más bien con la segunda (véase A. Stolz, *Natur und Übernatur*, en *Der katholische Gedanke* 9, 1936, 116-23. J. M. Scheeben, *Natur und Gnade*, ed. por M. Grabmann). La opinión de Santo Tomás es tan compleja, que necesita todavía algu-

nas explicaciones. Como quiera que lo sobrenatural no es sino la participación en la vida trinitaria divina, es decir, la visión del Dios trino, el problema de la relación entre la naturaleza y lo sobrenatural se convierte en el problema de la relación en que lo creado se encuentra con respecto a la visión de Dios.

En la obra citada, Lubac cree poder demostrar que los Santos Padres, lo mismo que los teólogos medievales, han defendido la doctrina de que la visión de Dios es connatural al hombre, por ser éste un ser dotado de espíritu. Por eso también el hombre desea ver a Dios con un deseo natural (*desiderium naturale*). La visión de Dios es algo tan natural al hombre, que éste no puede alcanzar su perfección final sino a condición de que se le permita ver directamente a Dios. Más aún, Dios no hubiese podido señalar al hombre una finalidad inferior, una finalidad puramente intrahumana, ya que la visión de la Verdad y del Amor en persona es connatural al espíritu. Para alcanzar esta meta, el hombre necesita de la gracia. Según esta explicación la naturaleza está de por sí orientada hacia una meta que de por sí no puede alcanzar. Para llegar hasta la meta que le ha sido señalada, la naturaleza humana necesita de la fuerza del Dios misericordioso. La gracia de Dios no se mostraría, pues, en el hecho de que Dios promete al hombre algo que éste de por sí no puede esperar ni desear—puesto que, en realidad, desea y espera la visión de Dios—, sino en el hecho de que Dios crea una criatura dotada de espíritu, es decir, en el hecho de que crea un ser de tal categoría que su vida sólo puede hallar la debida consumación en la visión de Dios, así como el hecho de que Dios no le deja en un estado de insatisfacción, sino que antes y después del pecado le comunica las fuerzas que necesita para alcanzar lo que debe alcanzar de acuerdo con la estructura de su esencia.

La opinión según la cual el hombre es naturaleza pura (*natura pura*) a la cual Dios, además de la finalidad natural, ha comunicado una finalidad sobrenatural y adicional, ha surgido, como afirma Lubac, en el siglo XVI. Su punto de partida lo constituyen las reflexiones sobre el poder absoluto de Dios del escolasticismo tardío, la filosofía del Renacimiento, una época en que vuelve a renacer la filosofía griega, especialmente la aristotélica, y, además, la mentalidad moderna tal como se manifiesta, sobre todo, en Descartes. Se deriva, pues, según Lubac, más bien de la *ratio* que de la *fides*. Las reflexiones en primer lugar enumeradas condujeron a la conclusión de que Dios, debido a su poder absoluto, pudo señalar al hombre una meta natural, intramundana, y que si hizo más en favor del hombre se debe ello a un acto de libre y soberana gracia. La filosofía moderna, por otra parte, considera al hombre como sustancia natural a la vez espiritual y corporal. Lo mismo que la definición aristotélica "*homo est animal rationale*", prescinde las relaciones que unen al hombre con Dios. Una teología que tome como punto de partida esta concepción del hombre tiene que prescindir de la visión de Dios, hacia la cual está orientado el hombre. Según Lubac, algunos teólogos dominicos, apartándose de su maestro Santo Tomás, han sido los primeros en enseñar la teoría de que la naturaleza pura no está de por sí orientada hacia la visión de Dios, de modo que ésta no es más que una finalidad sobrenatural sobreañadida por la gracia de Dios al destino natural del hombre. Suce-

dió esto a principios del siglo xvi. El general dominico Thomas Vio de Cayetan (muerto en 1534), el dominico Chrysostomus Javellus y Konrad Koellin, regente de los estudios generales de los dominicos en Colonia (muerto en 1536), han introducido estas enseñanzas en la Teología moderna. El *Príncipe de los Tomistas*, Johannes Capreolus (muerto en 1444), no las conocía todavía. El teólogo dominico Domingo Soto (muerto en 1560), que jugó un papel importante como teólogo del Concilio de Trento, afirmó que era tergiversar la verdadera doctrina de Santo Tomás (plane est mentem d. Thomae detorquare) el atribuirle la opinión de que hay una meta natural del hombre. Su discípulo Francisco de Toledo (muerto en 1596), cardenal jesuita, escribe lo siguiente: "In nobis inest naturale desiderium et appetitus naturalis videndi deum. Haec conclusio est contra Cajetanum, et est sententia Scoti, et indubita sancti Thomae." Wilhelm Estius (muerto en 1612), exégeta holandés, escribe: "Sic enim sentiunt sanctus Thomas et Scotus in prologo 1. Sententiarum, ac rursum Scotus et Durandus in hanc distinctionem et post eos Dominicus ibidem, refragante licet Cajetano. Probatur autem ex Augustino" (in 4. Sententiarum d. 49, n. 1). Luis Molina (muerto en 1600) se expresa del mismo modo: "Communior Scholasticorum sententia asserit in nobis inesse appetitum naturalem ad beatitudinem in particulari, atque ea de causa, illam dicendam esse finem nostrum naturalem, non quoad assecutionem et simpliciter—ea enim ratione omnes fatentur dicendum esse simpliciter finem nostrum supernaturalem—, sed quoad appetitum et potentiam passivam" (*Commentarius in primam partem* q. 12, a. 1). Vázquez (muerto en 1604), jesuita como el anterior, teólogo de agudo ingenio y muy crítico, afirma con respecto al problema de si las criaturas racionales poseen un deseo natural de ver a Dios, han surgido varias opiniones: "Quarta est opinio recentiorum, qui docent nullum esse appetitum naturalem ad beatitudinem in singulari, sed solum capacitatem et potentiam, quam vocant oboedientialem" (in primam secundae q. 5 a. 8). Lo mismo enseña Suárez en su obra *De gratia* (prol. 4, c. 1, n. 1): "Cajetanus et moderniores theologi tertium consideraverunt statum, quem pure naturalem appellarunt, qui licet de facto non fuerit, cogitari tamen potest ut possibilis."

Resulta, pues, según Lubac, que una serie de teólogos, pertenecientes a distintas Ordenes religiosas o no pertenecientes a ninguna Orden, han adoptado en el transcurso del siglo xvi la doctrina de los citados dominicos, con pleno conocimiento de que se trataba de una innovación. Entre esos teólogos había dominicos, jesuitas, franciscanos y carmelitas. Lubac nombra, entre otros, a Vázquez, los teólogos carmelitas de Salamanca, Domingo Viva, Martínez. Suárez, más que ningún otro, ha contribuido a propagar las nuevas enseñanzas. Suárez toma como punto de partida la siguiente reflexión: A cada una de las criaturas le corresponde un fin adecuado a su esencia y que puede obtenerse con el empleo de las fuerzas naturales solas. La tendencia innata de cada criatura ha de dirigirse hacia un fin que se halla dentro de lo naturalmente asequible. La afirmación según la cual la tendencia natural del hombre está dirigida hacia la visión de Dios, es decir, hacia un fin que no puede alcanzarse con solo las fuerzas de que el hombre dispone naturalmente es, según Suárez, racionalmente inadmisibile. Con ello se introduciría una contradicción interna dentro de la naturaleza, la contradicción entre el deseo del hombre y sus propias fuerzas. Estas reflexiones de Suárez han dominado en la

teología del tiempo que le sigue, la cual admite la existencia de un fin inmanente, es decir, asequible mediante las fuerzas naturales. Francisco Silvestre de Ferrara había escrito ya antes sucintamente en su comentario de la Suma contra los gentiles: "Natura secundum se non habet inclinationem nisi infra naturae limites." Los partidarios de la antigua doctrina no han dejado de ocuparse de este problema. Poco más o menos lo resuelven a la manera de Walter de Brujas (*Quaestiones disputatae*, q. 9; ed. de E. Longpré, pág. 9): "Nom omnis appetitus creaturae rationalis perficitur per actionem naturae, sed divinae potentiae et ideo non est otiosus nec frustra, quia nobilius perficitur per agens supernaturale, quam per naturale." El mismo Santo Tomás de Aquino escribe lo siguiente (*De malo*, q. 5, n. 1): "Multo enim malius est, quod est capax magni boni, quamvis ad illum obtinendum indigeat multis auxiliis, quam illud quo non est capax nisi parvi boni, quod tamen absque exteriori auxilio consequi potest." En la *Suma Teológica* (I 2, q. 5, ad. 2um) leemos: "Nobilioris conditionis est natura, quae potest consequi perfectum bonum, licet indigat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quidam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio... Et ideo creatura rationis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc auxilio divino, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae." *Quaestio* 109 a., 4 ad. 2um: "Illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi in 3 Eth., quae per amicos possumus, aliququaliter per nos possumus." Contra los argumentos de la nueva opinión se aducen siempre de nuevo los argumentos expuestos ya por San Agustín. Según él, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y por eso está orientado hacia la visión de Dios, siendo, por consiguiente, capaz de Dios. Toledo (muerto en 1596) escribe lo siguiente (en *In. 4, Sententiarum*, d. 49, q. 2, a. 1): "Quod homo sit imago et similitudo Dei est naturale; nam quando dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, naturam nostram ipsam designavit. Similitudo aut imago Dei certe non solum capacitatem dicit Dei vivendi, sed naturalem et inclinationem. Nam simile naturaliter appetit suum simile." Lubac afirma que el *Catecismo Romano* (impreso a mediados del siglo XVI), es decir, en el tiempo en que estaba generalizándose la nueva opinión, parece desconocer tal opinión y representa la doctrina de Santo Tomás. Aquella fué convirtiéndose en opinión común en relación con las discusiones sobre la gracia a que dieron lugar los errores de Bayo y Jansenio. Lubac muestra que sus doctrinas son totalmente distintas de las que defendieron, según su exposición, los Santos Padres y los teólogos medievales. En oposición a ellos, Bayo piensa de un modo pelagiano. A diferencia de Pelagio, acentúa, es verdad, la miseria del hombre. Pero cree que el hombre puede exigir que Dios le ayude. Según él, el hombre es un mendigo espiritual, un mendigo arrogante e importuno. Cree poder convencer a Dios. En su relación con Dios aparece como parte exigente, mientras que, según los Santos Padres, se trata de una relación de amor y confianza. Explicaciones detalladas en la doctrina sobre la gracia.

La interpretación de Lubac no ha sido generalmente reconocida, a pesar de que este autor se esfuerza por interpretar debidamente los textos.

Al contrario, en parte ha sido rechazada con gran violencia, debiéndose observar que sus críticos se han dejado guiar, de vez en cuando, más bien por reflexiones teológicas fundamentales, sin haber podido establecer una perfecta armonía entre las distintas manifestaciones de Santo Tomás, que a primera vista parecen contradecirse.

Próximamente aparecerá una obra de H. Lais (*Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara*) en la cual el autor, tomando como punto de partida algunas observaciones del teólogo neoyorquino O'Connor (*The eternal quest*, 1947), presenta una solución más correcta que la de Lubac, mostrando que la respuesta de Santo Tomás en lo que concierne al problema en cuestión es sumamente compleja. Según Lais, para interpretar debidamente las enseñanzas de Santo Tomás hay que hacer dos distinciones: hay que distinguir entre *appetitus naturalis* del entendimiento y *appetitus naturalis* de la voluntad, y hay que distinguir entre la visión de Dios considerado como primer motor y la visión del Dios de la Revelación.

El deseo natural del hombre (*desiderium naturale*) implica el deseo natural del entendimiento y el deseo natural de la voluntad. El deseo natural y, por lo tanto, necesario, del entendimiento se dirige hacia la visión del Dios conocido por el entendimiento como causa primera. Su deseo de conocimiento sólo queda satisfecho cuando puede contemplar la esencia de la "causa prima", cuya existencia conoce de antemano. Este deseo innato del entendimiento, creado por Dios en el hombre, no puede satisfacerse mediante los procedimientos del pensamiento abstractivo-demostrativo, que constituyen el modo de conocer propio del entendimiento. Resulta, pues, que el hombre, debido a la trascendencia de Dios, no puede satisfacer su deseo natural, supuesto que sólo dispone de fuerzas propias y naturales. El hecho de que el deseo de ver a Dios es un deseo que se deriva de la esencia metafísica del espíritu creado demuestra que la visión de Dios, aunque sobrepase la capacidad natural del espíritu humano, no es una cosa absolutamente imposible para tal espíritu, ni en sí misma contradictoria, sino que de por sí no implica contradicción alguna, siendo *posible*, entendida en este sentido, de tal modo que puede ser realizada por la omnipotencia de Dios. Si Dios quisiera realizarla efectivamente tendría que operar mediante su omnipotencia una elevación e iluminación del espíritu humano, a fin de que éste pueda ver lo que no es capaz de ver con solas sus fuerzas cognoscitivas naturales. Que Dios efectivamente concede al hombre tal visión es un hecho que el hombre no conoce con sus fuerzas cognoscitivas naturales, sino que ha sido revelado por Dios. Las reflexiones naturales pueden demostrar la posibilidad de la visión de Dios considerado como causa primera, nada más. Especialmente, el espíritu humano de por sí no puede saber que la visión de Dios considerado como causa primera es el destino final que Dios le ha señalado, ni puede saber que ese destino final se realizará bajo la forma de visión del Dios trino, es decir, no puede saber que su deseo natural encontrará su satisfacción final en la participación de la vida trinitaria de Dios. Por lo que se refiere a esta última, ni puede conocerla naturalmente ni puede estar naturalmente orientado hacia ella, puesto que el hombre no es capaz de conocer la vida trinitaria de Dios con sus fuerzas cognoscitivas naturales. Que ha sido llamado a gozar de la visión beatífica es un hecho que nunca

podría conocer si Dios no se lo revelase. Santo Tomás escribe lo siguiente: "Dios ha comunicado al hombre el conocimiento de su destino sobrenatural. Este conocimiento sobrepasa la capacidad natural y por eso el hombre no puede adquirirlo con los medios de la razón natural. Por eso, el conocimiento de nuestro destino sobrenatural tiene que sernos concedido por la gracia, a fin de que voluntariamente podamos orientarnos hacia tal destino... Y tiene que ser esto un conocimiento derivado de la fe" (*Summa contra gentiles*, III, 149; *loc. cit.*, III, 152; *Quaestiones disputatae de veritate*, 14 a. 2; 27 a. 2; *Summa theologiae* I, 2 q. 114, a. 2).

En cuanto al deseo de la *voluntad*, se trata de un deseo orientado hacia la felicidad en general, es decir, hacia algo en que la voluntad pueda hallar una satisfacción correspondiente a su modo esencial de ser. De por sí no se dirige directamente hacia Dios, puesto que en esta vida el entendimiento no puede demostrar ante la voluntad la unión íntima que media entre Dios y bienaventuranza suprema. La voluntad, pues, no tiende directamente hacia Dios considerado como su bien supremo. Santo Tomás no habla de un *desiderium naturale* de la voluntad cuya meta fuese la visión beatífica. La voluntad tiende, no obstante, hacia la visión de Dios considerado como causa primera, meta hacia la cual tiende también naturalmente el entendimiento que conoce la existencia de Dios.

Ahora bien, la Revelación enseña al hombre que la visión de Dios considerado como causa primera, hacia la cual tiende también la voluntad en cuanto que tal visión se presenta como bien supremo del entendimiento, no es, efectivamente, la suprema perfección del hombre, cuyo real supremo perfeccionamiento será la visión beatífica del Dios trino. Con respecto a esta visión, el espíritu humano no posee un deseo natural y, por lo tanto, necesario, ni en lo que concierne al entendimiento ni en lo que concierne a la voluntad, ya que ese espíritu "naturalmente" no sabe nada de la existencia de una vida trinitaria divina. No obstante, debido al hecho de que el hombre es imagen y semejanza de Dios, existe en el espíritu humano, en cierto sentido, una positiva inclinación hacia la visión esencial de Dios, no en cuanto tal visión sea cognoscible, deseable o asequible en su aspecto de destino final, sino en cuanto satisface de una manera adecuada al ser de la naturaleza espiritual el deseo con que el espíritu humano desea conocimiento y felicidad.

Según esta interpretación de Lais, Santo Tomás no resuelve el problema tan discutido en la Teología moderna, a saber, el problema de si el hombre desea naturalmente la consumación sobrenatural que le ofrece la visión esencial de Dios. Santo Tomás no solamente no presenta una solución *formal* de este problema, sino que ni siquiera lo plantea expresamente. Por consiguiente, su autoridad no puede aducirse en favor de ninguna de las dos opiniones antes expuestas.

Cualquiera que sea el modo de determinar la relación que hay entre lo natural y lo sobrenatural, las dos opiniones descritas por Lubac, denominadas por él "la antigua" y "la nueva", implican ventajas y peligros. Si se exagera la llamada "opinión nueva", puede conducir a enseñar la doctrina de que lo natural y sobrenatural subsisten mecánicamente juntos, de modo que la naturaleza puede alcanzar de por sí la perfección natural final dentro del sector

de lo natural. Lo sobrenatural, entonces, podría parecer superfluo y hasta podría ser considerado como una perturbación. Exagerando los principios de la "opinión antigua", se podría llegar a consecuencias en que quedan borrados los límites entre lo natural y lo sobrenatural. Como lo demuestra el desarrollo durante la Epoca Moderna, en la cual casi todos los sectores vitales han ido desprendiéndose del orden sobrenatural; el primer peligro es inmensamente superior al segundo (véase § 190). Conviene, pues, no exagerar demasiado el comportamiento pasivo de la naturaleza frente a lo sobrenatural. Aunque lo sobrenatural constituya una novedad con respecto a la naturaleza, no se trata, sin embargo, de una realidad totalmente ajena y extraña; no violenta la naturaleza. Con respecto a lo sobrenatural, la naturaleza tiene una relación más positiva que la del hombre falto de sentido musical frente a la música. Este se muestra incapaz de captar la melodía. La naturaleza posee la capacidad de recibir lo sobrenatural cuando alguien se lo comunica, es decir, posee un órgano en virtud del cual puede captar la sobrenaturalidad que Dios le comunica, y, debido a ello, se realiza una real e íntima compenetración de lo natural y de lo sobrenatural, es decir, la naturaleza adquiere un modo sobrenatural de existencia. De lo contrario, no habría más que una yuxtaposición, en la cual lo sobrenatural quedaría colocado sobre lo natural.

9. Tanto en lo que se refiere al hombre como al ángel lo sobrenatural no se derrama "mecánicamente", por decirlo así, en la substancia natural creada y abierta hacia Dios en virtud de la *potentia oboedientialis*. Es necesario que el espíritu creado se manifieste libremente dispuesto a recibir la gracia sobrenatural. Lo sobrenatural se derrama también por el ámbito de la existencia irracional (*Rom.* 9, 9. 22), lo mismo que la criatura irracional participa en la maldición que recayó sobre el hombre a consecuencia del pecado.

10. Y si bien es cierto que la naturaleza de por sí no posee germen alguno de sobrenaturalidad, de modo que de por sí no puede adquirir lo sobrenatural, es cierto, no obstante, que Dios, de antemano, la ha creado para elevarla al orden sobrenatural y la ha orientado hacia él. Como ya vimos en otro lugar, la naturaleza sólo puede adquirir su perfeccionamiento esencial en y ante el "Tú" divino. Esto quiere decir que la naturaleza, debido a un decreto que emana de los abismos del amor de Dios, señor de todas

las criaturas, sólo puede alcanzar de un modo sobrenatural su perfección esencial divina. Si no adquiere en Dios la perfección esencial sobrenatural (es decir, si no va al cielo), queda también privada de su perfeccionamiento natural. Fuera del ámbito de la gloria y del amor divinos, la naturaleza no puede nunca llegar a alcanzar su consumación definitiva, que sólo puede encontrar en el ámbito interno de la vida trinitaria de Dios. La criatura que culpablemente no llega a alcanzar la meta sobrenatural, no alcanza tampoco la meta natural. Hay que guardarse bien de creer que la meta sobrenatural se halla en una cima superior y la natural en una cima algo más baja, de modo que nada impide que llegue hasta ésta el que no puede elevarse hasta aquélla.

Si la criatura quiere alcanzar su perfección definitiva, tiene que superarse a sí misma para llegar hasta Dios, que es sólo asequible en cuanto que es Dios trino. Dios es el señor de las criaturas y puede, por eso, determinar de qué modo la criatura puede alcanzar la perfección que sólo puede alcanzar poseyendo a Dios. La criatura no puede criticar las disposiciones divinas. Si la criatura, desobedeciendo a Dios, se resiste a entrar en el ámbito de la vida divina trinitaria, la *potentia oboedientialis*, es decir, la profundidad esencial más íntima de la criatura, queda insatisfecha, en el hombre queda un espacio vacío, falto de contenido. Sólo la gloria de la vida interna divina, y de ninguna manera la gloria de la vida externa divina, puede llenar ese espacio. Dios no comunica nunca sólo su gloria externa. Donde falta lo sobrenatural, la naturaleza no ha perdido ninguno de los elementos de su esencia. Sin lo sobrenatural, la naturaleza sigue siendo una naturaleza completa. Pero a esa naturaleza le falta lo que definitivamente la perfecciona, y es, por lo tanto, una naturaleza imperfecta (Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 27, a. 6). Debido a la grandiosidad de la perfección que aquí falta, al ojo que sabe mirar en lo interior de las cosas este estado de imperfección se le presenta bajo la forma de corrupción, que con todo radicalismo aparece en el infierno. Pero también la naturaleza no elevada sobrenaturalmente conserva su honra y dignidad, derivadas del origen divino, y las conserva aún en el infierno, que es la no-consumación definitiva de la naturaleza; ¡terrible paradoja! (Véanse §§ 30 y sig. y 135.)