

FUNDAMENTACIÓN DESDE EL HOMBRE DE LA CULTURA CRISTIANA

Hay en teología un problema cuya solución, pienso yo, no se ha conseguido aún. Es el problema de las relaciones de la naturaleza con la gracia o con la visión de Dios. Los teólogos de los cuatro últimos siglos —y de un modo particular, en el nuestro, entre los años 1930-1960— se han ocupado de este problema, sin que ninguna de las soluciones propuestas haya sido satisfactoria. Laporta, Garrigou-Lagrange, de Lubac, Rahner, Alfaro, son algunos de los teólogos que se han ocupado particularmente del tema. Es mi opinión que la solución de semejante problema es indispensable en orden a resolver otros problemas, entre ellos el de poder presentar la cultura cristiana como perfección del hombre; el de hacer ver cómo la misma no es una cultura deshumanizadora, sino humanizadora; por eso lo he escogido como tema de este trabajo, tratando de darle solución, con la que, pienso yo, el problema de la cultura cristiana como perfección del hombre quedará también resuelto; y de ese modo se habría logrado la fundamentación racional, o desde el hombre, de la misma.

Dado que lo que yo intento en este trabajo es presentar la que yo creo ser la posición de Santo Tomás al respecto, pero limitándome a la *Summa contra Gentiles*, dividiré el trabajo en dos partes, teniendo la primera como contenido los diversos intentos de solución al problema, y la segunda la exposición de la solución que al mismo ha dado Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles*, con la consiguiente aplicación de la misma a nuestro tema.

I. LOS DIVERSOS INTENTOS DE SOLUCIÓN DEL PROBLEMA

Santo Tomás solucionó el problema de las relaciones de la naturaleza con la gracia utilizando como prueba el deseo natural de ver a Dios. Este deseo ha sido un verdadero rompecabezas para los teólogos de los cuatro últimos siglos. Santo Tomás no ha encontrado, aparentemente, más solución posible que la de ver en la gracia, especialmente en la máxima expresión de ésta, la visión de Dios, algo que el hombre, todo hombre, desea naturalmente, es decir, por naturaleza. Pero los teólogos no han logrado digerir pareja solución. Es mi impresión que los teólogos en general y los tomistas en particular se han sentido muy incómodos ante semejante solución. La admisión, por Santo Tomás, de un deseo natural de ver a Dios es algo que, según sus discípulos, lejos de embellecer su pensamiento teológico, lo afea y hace sospechoso. ¡Cuánto mejor hubiera sido, piensan ellos sin duda alguna, aunque no lo digan, que semejante doctrina no se encontrara en sus obras! Pero el hecho está ahí.

Ante semejante deseo, las opciones posibles son tres: admitir que se da un tal deseo natural de ver a Dios y admitirlo tomándolo en su sentido fuerte, interpretarlo, minimizando su alcance lo mas posible, o negarlo sin más.

La primera opción, a pesar de ser, al menos aparentemente, la que más de acuerdo está con los textos de Santo Tomás, no ha sido tomada en serio por ninguno de los discípulos de Santo Tomás, pues piensan que admitir que se da un deseo natural de ver a Dios, entendido en su sentido fuerte, es una posición no fácil de conciliar con la fe y, por lo tanto, rechazable. La tercera opción, es decir, la de negar que se dé un deseo natural de ver a Dios, es la que con más gusto hubieran tomado los tomistas, pero no les era posible tomarla, dado que los textos de Santo Tomás a favor del mismo son bastantes y, a primera vista al menos, muy claros. A los tomistas, entonces, no les ha quedado mas remedio que optar por la interpretación de esos textos.

Varias han sido las interpretaciones propuestas. De entre ellas expondré y valoraré críticamente la de Báñez, por haber sido, de entre las clásicas, la que más seguidores ha tenido; la de Henri de Lubac y la de Karl Rahner por la influencia que han tenido en los teólogos a partir de los años 50.

1. *La solución de Báñez.*

1) Báñez, dividiendo el deseo natural en innato y ilícito, y éste en absoluto y condicionado, ha pensado que el deseo natural de ver a Dios es un deseo ilícito condicionado¹. Como ilícito, sería un deseo al que precede un conocimiento, sin que al parecer, le haya pasado por la mente a Báñez que podría ser un deseo, en realidad *el* deseo, de conocer, del entendimiento, y, por tanto, un deseo anterior al conocimiento. Como condicionado, se manifestaría así: desearía ver a Dios si ello fuera posible. Báñez —y en ello le siguen los demás intérpretes— piensa que no es posible entender el deseo natural de ver a Dios como un deseo absoluto, ya que, así entendido, no sería compatible con el carácter gratuito de la visión de Dios y de todo el orden sobrenatural. Por el hecho mismo de ser condicionado, parejo deseo sería un acto; no una inclinación o tendencia. Admite la posibilidad del estado de naturaleza pura, es decir, admite que fue posible un estado de la naturaleza en el que no se habría dado elemento alguno sobrenatural; el fin del hombre, en ese estado, hubiera sido un fin natural, es decir, un fin al alcance de las fuerzas o recursos naturales del hombre.

En esta interpretación, como en las demás, se da por supuesto que el deseo natural de ver a Dios es un deseo de la voluntad, un deseo explícito y del que, por lo mismo, el hombre es consciente. No podía ser de otro modo desde el momento en que se le considera un acto y un acto de la voluntad.

2) Pero no hay nada de eso. a) Pues, en primer lugar, hay que decir que no se trata de un deseo de la voluntad, sino que el deseo en cuestión es *el* deseo del entendimiento. Y porque es el deseo del entendimiento, no puede ser condicional (los deseos condicionales son siempre actos y en el entendimiento no hay deseos-actos, si-

¹ Báñez ha expuesto su pensamiento en su comentario a la *Summa theologiae* I q. 12 a. 1 y I-II q. 3 a. 8.

no sólo el deseo de, inclinación o tendencia natural a su objeto y acto propio). Es un deseo o inclinación natural: natural en el sentido de acompañar siempre a la naturaleza de quien lo posee, y de tenerlo, quien lo tiene, por naturaleza. Y, como es obvio, por ser natural en el sentido indicado, es un deseo universal que se da en todos los individuos que tengan la misma naturaleza; de ahí que se dé también en los que no admiten la existencia de Dios, como principio universal de los seres. Ello puede ser y es así porque no se trata de un deseo que sigue al conocimiento, sino que es deseo de conocimiento, y por eso su existencia depende, sí, de Dios, como todas las demás cosas, mas no del conocimiento que el hombre pueda tener de la existencia de Dios². Un deseo de la voluntad, en cambio, sólo es posible en quien conoce que Dios existe, en virtud del axioma *nihil volitum quin praecognitum*.

b) En esta interpretación hay un fallo aún más fundamental. Y es que Báñez no se ha percatado de que el deseo condicional que él quiere ver en el deseo natural de ver a Dios, sólo puede darse en el supuesto de que se admita, previo a él, un deseo que, por lo mismo, tiene que ser más radical. Porque, ¿por qué uno desearía ver a Dios si ello fuera posible? La única respuesta posible no puede ser otra que ésta: porque hay en todo hombre un vacío, una indigencia, que sólo la visión de Dios puede llenar o satisfacer. Ese vacío, esa indigencia que se da en el hombre, debido a la cual es un ser imperfecto y capaz de perfección o perfectible, no se da, no puede darse, sin que le acompañe una inclinación, una tendencia, un deseo que, como el vacío o indigencia, posee por naturaleza. De ahí que Santo Tomás, una y otra vez, de un modo o de otro, diga que lo imperfecto (perfectible) desea por naturaleza su perfección. Esa tendencia, esa inclinación, ese deseo, en el caso del hombre, en lo que tiene de más propio (el entendimiento), es deseo de, tendencia, inclinación a conocer, es el deseo natural de saber, que, como veremos, es, en definitiva, deseo natural de ver a Dios.

c) Una observación crítica más a la interpretación que Báñez da del deseo natural de ver a Dios. Esta observación se refiere al estado de naturaleza pura, cuya posibilidad defiende él y, hoy, la práctica totalidad de los teólogos. Entendiendo, como de hecho entienden los teólogos, por estado de naturaleza pura un estado de la naturaleza humana en el cual no hubiera habido ningún elemento sobrenatural, y, por lo tanto, el fin hubiera sido natural, es decir, algo al alcance de las fuerzas y recursos naturales del hombre, no es posible pensar que un tal fin no fuera algo perfecto, algo que colmaría el vacío o satisfaría la indigencia del hombre; de otro modo, no hubiera podido ser último, pues el hombre, al no encontrar en él su plenitud, seguiría estando en situación de perfectibilidad, y, por lo tanto, de ser ordenado por su misma naturaleza a algo ulterior, a algo que le trajera plenitud o satisfacción plena.

El fin, pues, del hombre en el estado de naturaleza pura, sería, tendría que ser, algo perfecto. La pregunta, entonces, ineludible sería ésta: ¿Por qué o para qué ha co-

² Dios es causa del deseo del entendimiento en el sentido en que es causa de la naturaleza intelectual que posee ese deseo; pues, como veremos, el deseo natural de ver a Dios, no es un acto, sino la inclinación o tendencia que el entendimiento, como cualquier otra potencia, tiene hacia su acto y objeto; lo tiene en cuanto está en potencia, y la potencia en cuanto tal no tiene entidad y, por lo tanto, no puede tener causa.

locado Dios al hombre en el orden de la gracia y le ha dado como fin algo con lo cual no tiene nada que ver, porque por naturaleza no está ordenado a él? ¿Cómo un tal fin y con él, la gracia, pueden ser perfección de la naturaleza? ¿Cómo se puede seguir pensando que un Dios que se comporta así, se comporta sabiamente?

Además, si, como hemos dicho, el estado de naturaleza pura es un estado sin ningún elemento sobrenatural, la muerte, que consiste en la separación del alma del cuerpo, por ser algo natural, se hubiera dado en ese aspecto y entonces el alma, cuyo estado natural es el de su unión con el cuerpo, separada de él, se hubiera encontrado en un estado violento. Ahora bien, para Santo Tomás, que en ello sigue a Aristóteles, nada violento puede durar perpetuamente. ¿Qué hacer entonces, con el alma? Porque de resurrección no hubiera podido hablarse, ya que es algo sobrenatural, y en un tal estado, por definición, no hubiera habido nada sobrenatural. ¿No lleva pareja interpretación a una serie de contradicciones? ¿No lleva a un callejón sin salida? ¿No es dejar entrar el concepto que Platón tiene de hombre y olvidarse de Aristóteles, para quien el hombre es una unidad substancial de cuerpo y alma? Es claro, entonces, que con tantas y tan serias dificultades, la interpretación del deseo natural de ver a Dios como deseo condicionado está muy lejos de darnos lo que Santo Tomás quiere significar con el mismo.

2. *La solución de Henri de Lubac.*

1) No me parece tarea fácil resumir la solución de de Lubac al problema. Tratando, no obstante, de resumirla yo diría que para de Lubac, como para la casi totalidad de los teólogos, el deseo natural de ver a Dios, entendido en su sentido fuerte, no se concilia con el carácter gratuito de la gracia y de la visión de Dios. Así entendido, implica, creen, exigencia del orden sobrenatural.

Ante esa, aparentemente al menos, «insalvable» barrera y su insatisfacción por la interpretación propuesta por Báñez, de Lubac dirigirá su atención al hombre, convencido de que el origen y causa del problema en cuestión está en el equivocado concepto de hombre que ha manejado la teología. El concepto de naturaleza humana o de hombre que maneja la fe cristiana no coincide con el concepto de hombre que maneja la filosofía, estando precisamente el error de la teología tradicional en no haber distinguido uno del otro. Aristóteles —y el mundo griego, en general—, nos dice de Lubac, tiene un concepto de naturaleza humana demasiado orientada al mundo físico, cuando en realidad el concepto de hombre que baraja la fe cristiana, que es el del hombre que de hecho existe, es el de un hombre orientado u ordenado por Dios al mundo sobrenatural.

Ya en los años 40, años en los que escribía de Lubac, se distinguía entre hombre concreto o histórico y hombre abstracto. De Lubac acepta esta distinción. En efecto, para él, el hombre que de hecho tenemos es un hombre, podríamos decir, teológico; no es el hombre puro, el hombre sin más, sino un hombre ordenado a Dios. Este hombre es el que de hecho existe, pero no es el único posible; los hombres posibles, como los mundos posibles, son muchos. Está el hombre sin más o puro, el hombre teológico o sobrenaturalizado, que es el que de hecho existe, etc. De Lubac

piensa así, porque, según él, las cosas son lo que son en virtud de la sola voluntad divina. Esos hombres posibles, cualquiera de los cuales pudo ser el hombre histórico, el hombre que de hecho existiera, no son, según parece, algo compuesto, cuyos elementos fuesen la naturaleza humana pura o en sí más algo más; no hay en ellos el hombre en sí y lo que los distinguiría entre sí; hay sencillamente seres posibles que sólo tendrían de común el nombre de «hombre».

De esos hombres posibles, el que existe de hecho es el hombre que podemos llamar «teológico», el hombre sobrenaturalizado. Este hombre es todo él gracia. Ello es así porque lo primero que Dios de hecho ha querido es Él mismo, la visión de su esencia y su gracia; todo lo demás: el mundo, el hombre, todas las cosas, las ha querido en orden y en función de Sí mismo y de la gracia. Y como lo que es primero, primeramente querido, es lo que más hondamente, más profundamente, tiene que reflejarse en lo que se quiere después, el hombre que es querido en función de Dios y de la visión de su esencia, ha de ser lo que esa ordenación a Dios y a su visión exige y pide que sea.

La posición de de Lubac es tan radical que llega a decir que no es muy satisfactorio describir el deseo de ver a Dios como deseo *natural*, aunque «natural» parece el único término que deba ser usado si es que no queremos ver en el deseo algo artificial, superficial, o confundirlo con lo que es *propia y positivamente* sobrenatural³. De Lubac va más lejos: nos dice aún que las mismas palabras «deseo» o «apetito» —e incluso «visión», «bienaventuranza» y tantas otras del lenguaje religioso y teológico— deben ser usadas con gran cuidado y precisión⁴.

Siendo las cosas así para de Lubac, se comprende el que considere como inservible el concepto de naturaleza pura en orden a explicar o salvaguardar el carácter gratuito del orden sobrenatural⁵. El hombre actual, concreto, no tiene sencillamente nada que ver con ese hombre posible y, por lo tanto, éste no puede servir en absoluto para explicar o entender a aquél.

2) Valoración crítica. En la valoración crítica de la posición de de Lubac dejaré a un lado el nominalismo en el que incurre; asimismo no insistire en las deficiencias que la misma tiene en común con la posición tradicional por él tan duramente criticada. Me limitaré solamente a señalar que:

a) Dado que los cristianos no son los únicos que son ese hombre concreto, histórico, el que de hecho existe, en virtud de su misma posición, todos los hombres, también los filósofos griegos, sin exceptuar, por ejemplo, a Aristóteles, serán ese hombre concreto, ese ser sobrenatural que de Lubac ha fingido. Si ello es así, no se ve cómo el concepto de hombre de los filósofos, de los griegos, de Aristóteles, pueda ser distinto del concepto que, según de Lubac, el cristianismo ofrece. Pues si el hombre

³ Véase *The Mystery of the Supernatural*, London 1967, p. 300. El subrayado y el entrecomillado son de de Lubac.

⁴ Cfr. *Op. cit.*, loc. cit. Véase también la nota 41 de la p. 300.

⁵ Los críticos de de Lubac han pensado generalmente que éste niega la posibilidad del estado de naturaleza pura; yo, por mi parte, creo que no es así: lo que de Lubac dice acerca de ese estado es que no nos sirve para nada en orden a resolver problemas del mundo que de hecho existe.

que de hecho existe es un ser sobrenaturalizado, todos los hombres que en el mundo han sido, son y serán, son seres sobrenaturalizados y como tales tendrían que experimentarse; supuesto lo cual, el concepto de hombre procedente de la filosofía (de la razón) no tendría por qué ser distinto del que proviene de la fe. En todo caso, de Lubac no justifica por qué tiene que ser distinto. Por otra parte, el hombre abstracto del que habla de Lubac, sin justificar nunca su contenido, ¿de dónde procede? Si es fruto de la abstracción —y eso es lo que tiene que ser, si es abstracto— y el punto de partida de ésta es el hombre concreto que existe y que experimentamos ser, ¿cómo puede decirse que uno y otro concepto son distintos? Lo dicho sobre el concepto de hombre vale también para los conceptos de «natural», «deseo natural», «visión», «bienaventuranza», etc.; todos ellos, desde el momento en que lo que los filósofos mismos experimentan es el hombre concreto, ese hombre que, según de Lubac, es algo sobrenatural o sobrenaturalizado, no pueden ser distintos, sino idénticos. Y si es así, no se entiende cómo puede decirse que el concepto griego, aristotélico, de hombre está demasiado orientado al mundo físico. Pues el hombre que conocen los griegos, Aristóteles y cualquier otro hombre, cristiano o no, no puede ser sino el hombre ordenado a Dios, a la visión de su esencia, no puede ser otro que el hombre sobrenatural que de Lubac dice ser el hombre que de hecho existe.

b) No creo que sea difícil ver que en este hombre concreto, sobrenaturalizado, de Lubac destruye o, cuando menos, cambia, la naturaleza humana. Ahora bien, cambiado el concepto de naturaleza humana, o mejor, destruida ésta, tiene que cambiar, que ser destruido, el concepto de gracia, ya que ambos son correlativos. Y como la naturaleza y la gracia son como los dos pilares de la fe cristiana, excusado es decir a dónde nos lleva de Lubac con su posición.

3. *La solución de Karl Rahner.*

1) Como a de Lubac, tampoco a Rahner le satisface la solución del deseo condicionado. Para el teólogo alemán, un deseo condicionado de la visión de Dios no es suficiente para explicar las relaciones de la naturaleza con la gracia. Con él no se logra explicar ni la dicha que experimentan los que ven la esencia de Dios ni la pena de daño de los condenados⁶. Pero un apetito innato, un deseo natural entendido en el sentido fuerte de la expresión, es demasiado; con él se logra explicar, es cierto, tanto la dicha de los bienaventurados como la pena de daño de los condenados, pero no queda a salvo el carácter gratuito de la visión o de la gracia. Por eso, la solución tampoco se puede encontrar ahí⁷. Rahner va a intentar entonces dar una nueva solución al problema.

Su contribución consistirá en la introducción de un concepto aparentemente nuevo en la teología, concepto que tiene una gran importancia en su teología y asimismo en la teología contemporánea: el *existencial sobrenatural*. La naturaleza huma-

⁶ Cfr. *Escritos de teología*, t. I, Madrid 1961, pp. 325-347, passim, especialmente pp. 330 nota 4 y 341 nota 14.

⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 300 nota 4: «La visión beatífica no puede ser objeto de un apetito innato».

na, tal como existe de hecho, no es una naturaleza pura. De hecho, sabemos, dice él, que está afectada por el pecado original. Pero aún independientemente del hecho del pecado original, el hombre que ha sido creado orientado al orden sobrenatural, no es, debido a esa orientación u ordenación, idéntico al hombre de la naturaleza pura. El hombre que de hecho existe, el hombre histórico o concreto no es el hombre en sí o de naturaleza pura sin más, sino eso más el existencial sobrenatural. Esa ordenación del hombre a la gracia, llevada a cabo por Dios, ha afectado tan íntimamente al hombre (y al resto de la creación) que Rahner llega a escribir lo siguiente, algo verdaderamente extraño: «Si Dios da a la creación, y sobre todo al hombre, un fin sobrenatural, y éste es lo primero *in intentione*, entonces es el mundo y el hombre *eo ipso*, siempre y en todas partes, en su estructura interna, distinto del que sería si no poseyese ese fin, incluso antes de haberlo conseguido parcialmente (gracia santificante) o totalmente (visión de Dios)»⁸.

En virtud de esa ordenación o existencial sobrenatural, el hombre (y con él, el mundo, la creación entera) no son ahora lo que hubieran sido en el supuesto de la ausencia de ese existencial sobrenatural. Pero, ¿qué es el existencial sobrenatural? Rahner nos lo describe como «lo más íntimo y más auténtico suyo [del hombre que de hecho existe], el centro y la razón radical de lo que es»⁹. La naturaleza humana en sí, y ese existencial sobrenatural, que es el centro mismo, lo más íntimo y auténtico del hombre concreto, son los elementos esenciales, los constitutivos de la esencia humana concreta o del hombre concreto. Pero Rahner se ha dado cuenta de que en su teoría hay un fallo que necesita ser afrontado. Se ha dado cuenta de que, por más que su existencial sobrenatural sea —o diga él que es— lo más central, lo más íntimo y auténtico de la esencia del hombre concreto, en tanto la naturaleza humana en sí pueda ser concebida sin el existencial sobrenatural, pueda incluso existir sin él, el existencial sobrenatural sería siempre algo extrínseco a la naturaleza humana. Siendo ello así, Rahner, a pesar de su existencial sobrenatural, no conseguirá superar el extrínsecismo que precisamente trata de superar. Es necesario, absolutamente necesario, que la naturaleza humana en sí esté íntimamente relacionada con ese existencial sobrenatural; de otro modo, no será de utilidad alguna, será una pieza inútil.

Rahner cree superar ese escollo diciendo que la naturaleza humana en sí posee una potencia obediencial respecto del existencial sobrenatural. Pero, ¿qué es la potencia obediencial? La potencia obediencial en cuestión no debe ser entendida, al menos en el problema que nos ocupa, como una pura no-contradicción o como algo negativo, sino como una apertura que la naturaleza humana en sí posee respecto del existencial sobrenatural¹⁰. Rahner se explica más aún, diciendo qué es lo que comporta, o qué es, qué entiende, por una tal apertura. Lo hace con los siguientes términos: es «una ordenación interna, supuesta siempre como no incondicionada»¹¹ e inseparable,

⁸ *Op. cit.*, p. 331. Los subrayados son de Rahner.

⁹ *Op. cit.*, p. 340.

¹⁰ *Cfr. op. cit.*, p. 344.

¹¹ *Cfr. op. cit.*, *ibid.* No sigo aquí la traducción española por considerarla errónea. El original alemán dice: «[...]vorausgesetzt nur, dass sie nicht unbedingt ist»; mientras el texto español tradu-

por tanto, de la naturaleza humana en sí. A pesar de ello, aunque muy coherentemente con su posición primera, consistente en negar toda ordenación interna, incondicionada, de la naturaleza en sí a la gracia, admite la posibilidad del estado de naturaleza pura; piensa que tiene que ser así, ya que, de otro modo, no sería posible salvar el carácter gratuito de la visión de Dios (y de la gracia). La naturaleza humana en sí, en el supuesto de ese estado, poseería una potencia obediencial, es decir, una ordenación interna, no incondicionada (así entiende él la potencia obediencial) al existencial sobrenatural y, a través de él, a la gracia. Ello no obstante, la naturaleza en sí o pura se hubiera podido dar con un fin al cual hubiera estado ordenada interna y, al parecer, incondicionalmente, y hacia él se hubiera movido interna y, al parecer, también incondicionalmente de un modo asintótico, es decir, sin jamás darle alcance¹².

2) Valoración crítica de la solución de Rahner. a) Rahner, como antes de él lo había hecho de Lubac, critica muy acertadamente la solución clásica, propuesta por Báñez, pues las insuficiencias y limitaciones de la misma son demasiado evidentes. Concretamente, está muy acertado al considerar el deseo natural condicionado, como tal, insuficiente para explicar la dicha de los bienaventurados y la pena de daño de los condenados, pues si la visión de Dios es lo que constituye la dicha y la felicidad supremas del hombre y su carencia (culpable) su mayor pena, la visión de Dios tiene que ser lo más profundamente deseado por el hombre.

b) Dado que Rahner admite la posibilidad del estado de naturaleza pura y con ella la posibilidad de su existencia sin el existencial sobrenatural, éste, por más que Rahner diga, nunca podrá ser «lo más íntimo y más auténtico suyo [del hombre que de hecho existe], el centro y razón radical de lo que es», siempre y necesariamente será algo extrínseco a la naturaleza humana, aun a la que exista en concreto; de ahí que Rahner no logre superar el extrinsecismo que se había propuesto superar.

c) Rahner rechaza el apetito innato (o deseo natural innato) de ver a Dios por considerarlo incompatible con el carácter gratuito del orden sobrenatural; rechaza también el deseo natural condicionado por insuficiente para poder justificar la dicha de los bienaventurados y la pena de daño de los condenados. Y sin embargo, cuando trata de determinar el nexo del existencial sobrenatural con la naturaleza pura o en sí, dice que en ésta hay una potencia obediencial al existencial sobrenatural, y entiende por potencia obediencial una apertura, una ordenación interna, inseparable de la naturaleza pura o en sí, no incondicionada, no necesaria, al existencial sobrenatural. En relación con esto, tengo que decir lo siguiente:

α) su concepto de potencia obediencial es, cuando menos, discutible. Es cierto que cada cual es libre para dar al lenguaje el significado que le plazca. Sin embargo, en el presente caso tenemos que Rahner ha rechazado tanto el apetito innato (o deseo natural innato) de ver a Dios como un deseo condicionado; ahora, en cambio, admite que en la naturaleza pura se da una potencia obediencial, es decir (según él), una ordenación interna, inseparable de la naturaleza humana pura, ordenación que es no

ce: «[...] supuesta siempre como incondicionada».

¹² Cfr. *op. cit.*, pp. 344ss.

incondicionada, es decir, no absoluta, al existencial sobrenatural. Rahner se ha visto obligado a dar ese paso con el fin de poder establecer algún nexo entre el existencial sobrenatural y la naturaleza pura. Pero, ¿lo logra? Evidentemente no, si se tiene presente lo dicho por él al rechazar el deseo natural condicionado. Porque, ¿acaso una ordenación no incondicionada no es lo mismo que una ordenación condicionada? Ahora bien, si por ser condicionado el deseo natural de la visión de Dios no era suficiente, una ordenación natural interna, condicionada, al existencial sobrenatural tampoco será suficiente para establecer un nexo entre la naturaleza pura y el existencial sobrenatural. Rahner no ha considerado como incondicionada, es decir, absoluta, esa ordenación de la naturaleza pura al existencial sobrenatural porque no se lo permitía el carácter gratuito del existencial sobrenatural, del mismo modo que antes había negado el apetito innato porque de otro modo no quedaría a salvo el carácter gratuito del orden sobrenatural.

β) Pero lo que es, si cabe, más extraño, es que esa ordenación de la naturaleza pura (sin el existencial sobrenatural) al posible existencial sobrenatural, pase a ser incondicionada en el caso del hombre que de hecho existe (con el existencial sobrenatural). (Ello le hace a uno pensar en el apetito que, por ser absoluto, incondicionado, era incompatible con el carácter gratuito del orden sobrenatural). ¿Por qué ese cambio? Rahner afirma ese cambio, pero no lo justifica. Aparte de que si esa ordenación es incondicionada, ¿se puede seguir hablando de gratuidad del orden sobrenatural? Rahner trata de liberarse de esa posible acusación diciendo que se trata de un don de Dios. Pero esta respuesta no convence.

γ) En el caso de la no elevación del hombre al orden sobrenatural, la naturaleza humana pura hubiera estado ordenada a un fin natural. En tal caso, ¿cómo hubiera sido esa ordenación? Podemos pensar que incondicionada, es decir, necesaria, pues Rahner dice que en ese supuesto el hombre se hubiera movido naturalmente a su fin, acercándose siempre más a él, pero sin lograr alcanzarlo nunca. Extraña idea, que contrasta con la más pura tradición filosófica, según la cual un agente obra siempre por un fin y por un fin que puede alcanzar; de otro modo no obraría. Yo me pregunto: Pensar así, ¿no es pensar como aquellos (existencialistas) que dicen que el hombre es un ser condenado a vivir una vida absurda, sin sentido? ¿Es posible, por otra parte, pensar que Dios —el Dios bondadoso— cree al hombre sin ordenarle a un fin o que le ordene a un fin que nunca alcanzará, cuando todo agente obra siempre por un fin? Y como habría habido muerte, mas no resurrección, ¿qué hacer con el alma, que, como forma substancial que es del cuerpo, su estado normal es el de unión con el cuerpo? ¿Cómo puede permanecer separada del mismo perpetuamente, en un estado que no es el normal para ella, sino violento y antinatural? ¿Cómo lo que es normal puede durar veinte, cuarenta, setenta, cien años y lo que es antinatural tener una duración perpetua? Éstos y otros son los problemas que plantea la solución de Rahner.

δ) Rahner dice del hombre (posible) de la naturaleza pura que se hubiera movido asintóticamente a su fin. El recurso a las líneas asíntotas es frecuente en Rahner; pero hay que decir que es una extrapolación no válida del orden matemático al orden físico. Algo puede ser verdadero o darse en el orden matemático, pero no necesaria-

mente en el orden físico, y esto es lo que sucede en el presente caso con la teoría de Rahner.

Como conclusión de la primera parte de este trabajo valga la siguiente: La cultura cristiana como prolongación, perfección, de la auténtica cultura humana no puede ser fundamentada, garantizada, desde el hombre con las soluciones de de Lubac y Rahner al problema de las relaciones de la naturaleza con la gracia. Si para poder relacionar la gracia con la naturaleza se han visto obligados a introducir un ser que sólo tiene de común con el hombre el nombre (de Lubac), o a cambiar o destruir la naturaleza humana, siendo Dios la causa de ese cambio o destrucción (Rahner), es obvio que la cultura cristiana no podría humanizar, antes deshumanizaría, alienaría al hombre, y así nos llevaría a considerarla como algo detestable. A eso lleva el existencial sobrenatural de Rahner y el ser sobrenatural que de Lubac finge. Por lo que se refiere a la interpretación de Báñez, hay que decir que la misma no excluye directamente la posibilidad de una cultura cristiana que sea perfección de la auténtica y genuina cultura humana; el problema con la interpretación de Báñez está en que todos sus esfuerzos los ha dirigido a minimizar lo más posible la relación o el nexo de la naturaleza humana con la gracia, y como consecuencia, de la cultura humana con la cultura cristiana; si Báñez en esa su actitud no ha ido más lejos, apartándose así más de Santo Tomás, es porque los textos tan claros de éste sobre el deseo natural de ver a Dios no se lo han permitido. Además, Báñez, como ha quedado dicho, no se ha dado cuenta de que su deseo natural condicionado presupone la existencia de un deseo más profundo, más radical. En la segunda parte del trabajo trataré de mostrar cómo ése y no otro es el deseo natural de ver a Dios; es un deseo natural en el sentido fuerte de la expresión.

II. EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS EN LA *SVMMMA CONTRA GENTILES*

La *Summa contra Gentiles* o, según su verdadero título, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, es la obra de Santo Tomás en la que más material se puede encontrar en relación con el tema de este trabajo. Tan malentendida como poco estudiada, esta obra de Santo Tomás es de capital importancia para entender las relaciones de la naturaleza con la gracia, pues realmente la gracia es no sólo perfección de la naturaleza, sino lo único que puede satisfacer, colmar, llevarla a su máxima perfección. Para mostrarlo, voy a ofrecer, en primer lugar, unas breves reflexiones sobre la *Summa contra Gentiles* y luego presentaré la solución de Santo Tomás al problema de las relaciones de la naturaleza con la gracia o visión de Dios; hecho lo cual, se seguirá, nada forzada, la tesis objetiva de este trabajo: que la cultura cristiana es una auténtica prolongación, una perfección, de la cultura humana, como la gracia es una prolongación, perfección de la naturaleza.

1. *Breves reflexiones sobre la Summa contra Gentiles.*

1. Intención de Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles*. Se ha dicho y se continúa diciendo que Santo Tomás escribió esta obra a petición de San Raimundo de Peñá-

fort para que sirviera de manual a los misioneros dominicos que trabajaban en la conversión de moros y judíos en el Levante español. Yo no voy a entrar en los pormenores de semejante interpretación tradicional de la obra, como tampoco voy a mostrar lo equivocado de la misma, descendiendo a toda clase de detalles. Sólo diré que de las cuatrocientos treinta veces, más o menos, que Santo Tomás hace mención de errores y los refuta, solamente quince veces los errores en cuestión son errores de los mahometanos y diez veces errores de los judíos; el resto son errores que nada tienen que ver con los moros ni con los judíos.

a) ¿Cuál era, entonces, la intención de Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles*? Tomás mismo nos lo dice cuando escribe: «Nos proponemos manifestar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios»¹³. Santo Tomás deja ahí bien claro que el objetivo que persigue en su obra es manifestar la verdad de la fe católica, rechazando al mismo tiempo los errores contrarios a ella, de acuerdo con lo que ha dejado dicho en el capítulo I: «A un mismo sujeto pertenece aceptar uno de los contrarios y rechazar el otro; como sucede con la medicina, que sana y combate la enfermedad»¹⁴. Nótese que Santo Tomás dice *manifestar*; no probar y menos aún demostrar, porque sencillamente en la fe católica las verdades que la integran pueden ser de algún modo manifestadas, pero no todas probadas y mucho menos demostradas. Como las verdades que va a manifestar son las verdades de la fe católica, los errores contrarios a esta fe que eliminará o rechazará serán todos aquéllos de los que él tenga conocimiento. Nos lo dice él mismo: «Es difícil proceder en particular contra cada uno de los errores»¹⁵.

Santo Tomás ha dejado claro cuál es su intención en la obra. Pero para percatarnos mejor, más exactamente, del significado y alcance de su empresa, no está de menos tener presente que, tratando de temas teológicos, dos son las clases de disputa que, en función del fin perseguido, se pueden mover en torno de ellos. En primer lugar, hay la disputa cuyo fin es deshacer, eliminar, las dudas referentes al *an ita sit*, al *an sit verum id quod creditur*; la segunda está ordenada a dar inteligencia, entender, la verdad de fe en discusión; es la disputa *quomodo sit verum id quod creditur*¹⁶. Comparando el texto de la *Summa contra Gentiles* con el texto de las *Quaestiones quodlibetales*, se puede apreciar que la clase de disputa que Santo Tomás va a tratar de seguir en aquélla es la primera de las dos mencionadas en éstas, es decir, la disputa *an ita sit*, *an sit verum* lo que la fe enseña, de modo que su objetivo en la *Summa contra Gentiles* es manifestar la verdad de nuestra fe, refutando los errores que le son contrarios.

b) ¿Cómo llevarlo a cabo? Como los errores son muy variados y de muy diversa procedencia, y no siempre se coincide con los que los han defendido, en una autoridad escrita común (que para los católicos es la Biblia, cuya autoridad no todos los hombres admiten). En ocasiones no quedará más remedio que recurrir a la razón, no

¹³ *Summ. c. Gent.* I 2.

¹⁴ *Summ. c. Gent.* I 1.

¹⁵ *Summ. c. Gent.* I 2.

¹⁶ Cfr. *Quodlib. IV* q. 9 a. 3.

obstante sus limitaciones en materia teológica: es el caso de los musulmanes y gentiles; en ocasiones será posible recurrir al Antiguo Testamento, pero no al Nuevo: es el caso de los judíos; etc. Según esto, los argumentos que debieran primar en la *Summa contra Gentiles* son los argumentos de autoridad, porque la razón humana es deficiente en materias teológicas; mas como la mayoría de las verdades de nuestra fe, como tendremos ocasión de ver, son verdades de fe accesibles a la razón, y entre quienes de éstas han tratado están los que no convienen con nosotros en una autoridad escrita, entonces no queda sino recurrir a la razón. De las dos partes que integran la *Summa contra Gentiles*, la primera, que comprende los tres primeros libros, está consagrada a las verdades de fe accesibles a la razón. Es en esta primera parte donde los argumentos o pruebas aducidos serán de razón.

c) Los destinatarios de la obra no son los infieles, sino los fieles, los que profesan la fe católica. A ellos y no a los infieles es a quienes Santo Tomás dirige su obra con el fin de manifestar las verdades de la fe, de instruirles y afianzarles en la fe que profesan. A pesar de ello, o mejor quizás, por ello mismo, la *Summa contra Gentiles* es la obra de la que se puede sacar más material para sostener un diálogo o discusión con los infieles, sean ellos gentiles, musulmanes, judíos o herejes.

2. Naturaleza o carácter de la *Summa contra Gentiles*. Esta obra ha sido editada más de una vez con el título o subtítulo de *Summa philosophica*. Es posible que en ello haya influido el hecho de que la primera parte de la obra, que está integrada por tres de los cuatro libros que la componen, tiene por contenido las verdades de fe accesibles a la razón, y las pruebas o razones son verdaderas y auténticas demostraciones. Quizás haya podido haber influido en ello el hecho de que una de las obras de Santo Tomás es conocida con el título de *Summa theologiae*; faltaba la *Summa philosophiae*, y se habría pensado que ésta sería la *Summa contra Gentiles*. Hay que decir, sin embargo, que es una obra teológica, pues todas las verdades en ella tratadas son verdades de fe y como tales están incluidas en su texto.

3. Estructura o división de la *Summa contra Gentiles*. La estructura o división de la *Summa contra Gentiles* es uno de los aspectos de la misma más desconocidos. Se da por supuesto que la división más general de la obra es la división en cuatro libros. Así es como de hecho aparece siempre editada. Y, sin embargo, no es ésa la división más general de la obra, como consta por el capítulo 9 del libro I. En este interesante capítulo, Santo Tomás da como división más general de la obra la división en dos partes. Pero antes de hablar de ella digamos algo del fundamento y raíz de esa división.

a) En el capítulo 3 del libro I dice Santo Tomás que dos son las clases de verdades acerca de Dios: verdades de fe accesibles a la razón (*praeambula fidei*)¹⁷ y verdades de fe inaccesibles a la razón y, por lo tanto, verdades que sólo mediante revelación divina pueden ser conocidas por el hombre. Después de haber mostrado en el capítulo 4 que las verdades de fe accesibles a la razón son propuestas convenientemente para ser creídas con fe divina, en el capítulo 5 pasa a probar lo mismo por lo que se refiere a las verdades de fe inaccesibles a la razón.

¹⁷ Cfr. *In Boeth. De Trinit.* q. 2 a. 3, ed. B. Decker.

Aborda este tema recordando la opinión de algunos que sostenían que no se deben proponer al hombre para creerlas (con fe divina) verdades que la razón humana no puede investigar, dado que la sabiduría divina provee a cada cosa de acuerdo con la naturaleza de la misma. De ahí, continúa diciendo Santo Tomás, la necesidad de demostrar («et ideo demonstrandum est») que es necesario al hombre que se le propongan, para creer con fe divina, verdades que superan las fuerzas de la razón. Lo que hace a continuación del modo siguiente:

«Nadie tiende con sus deseos y esfuerzos a algo a no ser que lo conozca previamente. Ahora bien, como los hombres están ordenados por la divina providencia a un bien más noble que cualquiera de los bienes que podamos conocer experimentalmente en esta vida, como veremos más tarde, fue, por lo tanto, necesario que la mente fuera atraída a algo más noble que cualquiera de las cosas que nuestra razón puede alcanzar en esta vida, para que así aprendiese a desear y tender a algo que supera el estado de nuestra vida presente»¹⁸.

Conviene dejar claro lo que se presupone en esta argumentación, lo que con ella se trata de probar, la prueba misma y la fuerza o valor probativo de la misma.

α) La argumentación de Santo Tomás presupone que los hombres están ordenados por la sabiduría divina a un bien más noble que cualquiera de los que puede conocer por experiencia en esta vida; esto lo da por supuesto, pero no sin prometer que más tarde tratará de ello. ¿Dónde? Santo Tomás no lo dice, pero no cabe duda que se trata del libro III, capítulos 25ss.

β) Lo que trata de probar, de demostrar («demonstrandum est», dice él), es que es necesario para el hombre que se le propongan para creer con fe divina verdades que superan las fuerzas de la razón.

γ) La prueba, resumida, es la siguiente: Dado que debe haber proporción entre el fin que se trata de alcanzar y los medios para alcanzarlo, y el fin en cuestión (claramente, la visión de Dios, como muestra mas adelante, en el libro III, capítulos 25ss.) supera nuestra experiencia o nuestro modo de conocer natural (la visión de Dios supera nuestras fuerzas, es sobrenatural¹⁹), es necesaria la fe en cosas que superan la razón.

δ) El valor probativo del argumento es apodíctico; se trata de una verdadera demostración, como lo dice expresamente Santo Tomás, al escribir «demonstrandum est», «est necessarium», «oportuit». Naturalmente, el valor demostrativo de esta prueba depende del valor probativo de las razones que aduce en pro de sus posiciones, que presenta en el libro III, capítulos 25ss.

b) Por lo que precede, sabemos que acerca de Dios hay dos series de verdades: unas que son accesibles a la razón, otras que le son inaccesibles. Esto supuesto, se explica y comprende que Santo Tomás divida la *Summa contra Gentiles*, que es una obra teológica, en dos partes: Contenido de la primera parte son las verdades de fe accesibles a la razón; es la primera serie de verdades; contenido de la segunda son las verdades de fe inaccesibles a la razón, esas verdades que sólo se conocen por revelación

¹⁸ *Summ. c. Gent.* I 5.

¹⁹ *Cfr. Summ. c. Gent.* III 52.

y que tienen razón de medios en relación con el fin (sobrenatural) al que estamos ordenados por la providencia divina.

La primera parte de la obra la divide Santo Tomás en tres secciones o libros; la segunda parte, que equivale al libro IV, la divide también en tres secciones cuyo contenido se corresponde con el de los tres libros de la primera parte, como lo dice expresamente el mismo Santo Tomás²⁰. Dejando a un lado esta segunda parte, me ceñiré a la primera.

Varias son las veces que Santo Tomás dice que la temática de la primera parte es una temática accesible a la razón²¹; son verdades que pueden probarse y se prueban demostrativamente. Esta parte la divide en tres libros, siendo el contenido del libro I, Dios considerado en sí mismo; el contenido del libro II, Dios como autor o creador, y el contenido del libro III, Dios como fin de lo por Él creado.

De los tres libros, el que nos interesa, dado nuestro objetivo en este trabajo, es el libro III. En él, he dicho, Santo Tomás trata de Dios como fin de las creaturas. Pertenecce a la primera parte de la obra; debido a ello su temática es accesible a la razón. ¿Cuál es esa temática? Una ojeada al índice de temas en él tratados no puede por menos de sorprender al lector. He aquí algunos de ellos: la bieventuranza última del hombre consiste en la visión de Dios (cap. 50), visión que es sobrenatural (cap. 52), siendo necesaria una ayuda (el *lumen gloriae*) (cap. 53); trata de la providencia especial, de los órdenes angélicos (cap. 48), de los milagros (cap. 101), de la gracia (caps. 147ss.), de las virtudes teologales (caps. 151ss.), de la predestinación (cap. 163), etc. Podrá dejarnos confundidos, perplejos, el que Santo Tomás considere estos temas como accesibles a la razón, pero lo que no se puede negar es el hecho.

Ante hecho semejante uno podrá preguntarse si Santo Tomás no se habrá excedido dando a la razón humana unos poderes que no tiene, o si no habrá sido infiel a su plan²². Aunque yo pienso que Santo Tomás ni se ha extralimitado ni ha sido infiel a su plan, no cabe duda que su modo de entender y tratar estos temas podría ser objeto de estudio, pero no es éste el momento de hacerlo. En cambio, sí me detendré en la consideración de algunos de esos temas, de aquéllos sin cuya consideración el objetivo de este trabajo no se lograría. Es lo que voy a hacer a continuación.

2. La solución de Santo Tomás puesta en relación con el tema de este trabajo.

En este apartado presentaré primero, en forma de conclusiones, el pensamiento de Santo Tomás sobre la relación de la naturaleza con la gracia o la visión de Dios;

²⁰ Cfr. *Summ. c. Gent.* IV 1, n. 3349, ed. Marietti, Turín-Roma 1961.

²¹ Cfr. *Summ. c. Gent.* I 9, nn. 51, 54, 57; IV 1, nn. 3347, 3349.

²² Alguien podría encontrar una prueba de esta posible infidelidad de Santo Tomás a su plan en el hecho de que trata el tema de la creación del mundo *ab aeterno* o en el tiempo en la primera parte, cuando sabemos que para Santo Tomás es una verdad de fe inaccesible a la razón. Pero hay que decir que, procediendo así, Santo Tomás no ha sido infiel a su plan. La creación del mundo *ab aeterno* o en el tiempo es un problema filosófico, un problema que la razón plantea, y ha tratado de solucionar sin conseguirlo, pues su solución supera sus fuerzas. Y así es como lo ha tratado Santo Tomás; no como verdad (la creación del mundo en el tiempo) accesible a la razón.

luego mostraré cómo la cultura cristiana, si es genuina, dentro del marco de la solución de Santo Tomás, lejos de ser algo que no tiene nada que ver con el hombre, lejos de alienarlo, constituye, por el contrario, su prolongación, su perfección.

Analicemos el pensamiento de Santo Tomás en el tema de la relación de la naturaleza con la visión de Dios y la gracia. De entre la amplia temática que Santo Tomás trata en el libro III de la *Summa contra Gentiles* y, por lo tanto, considerada por él como accesible a la razón, voy a entresacar sólo dos temas; sólo dos, porque ellos me bastan para el objetivo de este trabajo. El primero de ellos es que la bienaventuranza del hombre (y de las sustancias separadas) consiste en la visión de Dios, y el segundo, que la visión de Dios es posible.

a) La bienaventuranza del hombre consiste en la visión de Dios. Este tema lo trata Santo Tomás en el capítulo 50 del libro III. Dos son las cosas que hace Santo Tomás en ese capítulo: una, como objetivo principal, es la de demostrar que la bienaventuranza del hombre consiste en la visión; la otra, como prerrequisito para el objetivo principal, es la de que se da un deseo natural de ver a Dios. Trata, como es natural, en primer lugar, de ésta, porque sin la previa justificación de la existencia de un deseo natural de ver a Dios no es posible demostrar que tal visión constituye la bienaventuranza última del hombre, objetivo principal, como he dicho, de este capítulo.

α) Que se da un deseo natural de ver a Dios o, formulado de otro modo, que el deseo natural del hombre (y de las sustancias separadas,) como ser intelectual; formulado aún de otro modo, que el deseo natural de saber, en definitiva, es deseo natural de ver a Dios, lo demuestra Santo Tomás con seis razones distintas. Transcribiré solamente una de ellas, la segunda:

«Por el conocimiento de los efectos se despierta el deseo de conocer la causa; por eso los hombres comenzaron a filosofar indagando las causas. Luego, el deseo de saber, que está naturalmente insertado en todas las sustancias intelectuales, no descansa si, conocidos los efectos, no conocen también la sustancia de su causa. Según esto, por el hecho de que las sustancias separadas conozcan que Dios es causa de todas las cosas cuyas sustancias ellas ven, no se aquieta en ellas su deseo natural, si no ven también la sustancia del mismo Dios»²³.

En este argumento Santo Tomás supone que en las sustancias separadas (y así mismo en el hombre) se da un deseo natural, que no es otro que el deseo de saber. En el supuesto de ese deseo, Santo Tomás demuestra que un tal deseo de saber es, en definitiva, deseo natural de conocer la sustancia misma de Dios, y que, por lo tanto, sólo en el conocimiento de la sustancia o esencia de Dios puede quietarse, por más que conozcan las sustancias de todas las cosas. Santo Tomás no prueba o justifica aquí este supuesto; sí, en cambio, lo encontramos probado o justificado, demostrado, en su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*. El filósofo griego comienza su *Metafísica* diciendo, precisamente, que «Todos los hombres desean naturalmente saber»²⁴. Santo Tomás comenta ese texto del Estagirita aduciendo tres pruebas en pro del mismo. Resumidas, dicen lo siguiente: Todos los hombres desean na-

²³ *Summ. c. Gent.* III 50, n. 2276.

²⁴ Cfr. *Metaphys.* I 1: 980 a 1.

turalmente saber, del mismo modo que [1] toda cosa apetece naturalmente su perfección, como, por ejemplo, la materia apetece la forma, y lo imperfecto su perfección; [2] toda cosa tiene por naturaleza una inclinación a la propia operación, y [3] toda cosa desea la unión con su principio, pues en esa unión es en lo que está precisamente su perfección. Ahora bien, como las substancias separadas (Dios incluido) son el principio del entendimiento humano, y éste se halla con ellas en la misma relación que lo imperfecto (o perfectible) con su perfección, la perfección del entendimiento humano no puede estar sino en la unión intelectual del hombre con ellas, consistiendo la felicidad del mismo en esa unión²⁵.

β)Habiendo probado (con seis argumentos distintos) que el deseo natural de los seres intelectuales es, en definitiva, deseo natural de ver a Dios, sirviéndose del deseo así entendido, es decir, como deseo natural de ver a Dios, pasa a probar el objetivo principal, a saber, que la bienaventuranza última de los seres intelectuales se encuentra solamente en la visión de Dios. He aquí sus palabras:

"La felicidad última de las substancias separadas (y del hombre) no está en, el conocimiento que las mismas tienen de Dios a través del conocimiento de sí mismas, dado que su deseo natural las empuja a conocer a Dios en su misma substancia"²⁶.

De lo cual se sigue —y Santo Tomás lo dice expresamente a continuación— que, dado que el estado de bienaventuranza implica la satisfacción de todo deseo, una quietud total, las substancias separadas (y el hombre) sólo habrán alcanzado ese estado si conocen a Dios en su misma substancia²⁷; y, por lo tanto, que la bienaventuranza última, perfecta, del hombre se encuentra solamente en la visión de Dios.

Así tenemos que la visión de Dios es la perfección última, suprema, del hombre, aquello a lo cual por naturaleza está honda, radical, profundamente ordenado; lo que más honda y profundamente desea. Como la materia desea naturalmente la forma, y toda potencia su perfección, el entendimiento humano desea ver a Dios. El alma humana es el acto o forma última que la materia primera más profundamente desea, pues «cuando un acto (o forma) es más último y más perfecto, tanto más principalmente el apetito de la materia tiende a él; y ése es el caso del alma humana en relación con la materia primera; como el alma humana sea precisamente el acto último y más perfecto de la materia primera, el alma humana es a lo que la materia primera tiende más principalmente o primariamente»²⁸.

Entre el entendimiento humano y la visión de Dios se da la misma relación; de ahí que esta visión, acto más último del espíritu humano, es lo que él mismo primariamente desea; y constituye, por lo tanto, la perfección misma del hombre. Más tarde, en los capítulos 150 y 151, particularmente en el primero de éstos, Santo Tomás prueba con diversas razones demostrativas que la gracia es forma, perfección, de la naturaleza.

²⁵ Cfr. *In I Metaphys.*, lect. 1, nn. 2-4.

²⁶ *Summ. c. Gent.* III 50, n. 2282. Véase el cap. 49 con el cual el cap. 50 constituye una unidad, como consta por lo que Santo Tomás dice al principio del mismo capítulo.

²⁷ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 50, n. 2283.

²⁸ *Summ. c. Gent.* III 22, n. 2030.

b) Posibilidad de la visión de Dios. Santo Tomás aborda este tema en el capítulo 50, pero sólo de paso. El tema central del capítulo es el del modo como el hombre puede ver la esencia de Dios, tema del que se ocupa después de haber probado la posibilidad de la visión de Dios o que esta visión es posible.

Que la visión de Dios sea posible lo prueba Santo Tomás recurriendo de nuevo al deseo natural de ver a Dios. El tenor de su prueba es el siguiente: Dado que se da un deseo natural de ver a Dios, y un deseo natural no puede ser vano, la visión de Dios, naturalmente deseada, es posible. El valor probativo de esta razón descansa en el hecho de que un deseo natural no puede ser vano. Santo Tomás no prueba aquí este aserto, pero sí en otros lugares, y lo hace diciendo que la naturaleza nada hace en vano y mucho menos Dios²⁹.

Uno puede preguntarse por el alcance de semejante prueba. ¿Con ella se prueba solamente la posibilidad de la visión de Dios, o tiene acaso un alcance mayor, por ejemplo, que la visión de Dios tiene que ser un hecho (si el hombre no pone impedimento alguno)? El tema ha sido discutido por los intérpretes tomistas. Sin entrar demasiado en la discusión del tema, creo que puede decirse que pareja razón prueba también el hecho de la visión de Dios. Porque, ¿cómo puede concebirse que Dios cree seres que por naturaleza están inclinados, tienden a, desean ver a Dios, y luego Dios niegue esa visión o no dé los medios para conseguirla? ¿Qué sentido puede tener que Dios cree tales seres y luego sea Él mismo quien no les permita alcanzar la perfección de la cual son capaces? ¿Tan poco quiere Dios a sus creaturas? Mejor aún, ¿tan incoherente es Dios consigo mismo? ¿No sabemos que el único límite que Dios tiene en la comunicación de su bondad no lo pone Él, no procede de Él, sino de las creaturas que pueden recibir más? El texto siguiente, realmente sorprendente, se puede leer en Santo Tomás:

«Todo apetito de la naturaleza o de la voluntad tiende a la asimilación de la bondad divina, y tendería a la bondad misma, si le fuera posible (a la creatura) tenerla como perfección esencial suya, es decir, como forma suya»³⁰.

¿Cómo contrasta este modo de pensar de Santo Tomás con el modo de concebir a Dios en la teología no sólo postridentina, sino también en la actual! Si las cosas son así, es claro que en Santo Tomás, en virtud del alto concepto que tiene de la bondad de Dios, no puede haber lugar para el estado de naturaleza pura. Se podrá preguntar: ¿No se seguirá de ello, entonces, que la visión de Dios y la gracia son algo natural al hombre, algo debido, o algo que el hombre podría alcanzar con sus propias fuerzas? El peligro de convertir a la visión de Dios en algo debido al hombre ha condicionado siempre a los teólogos del pasado y los sigue condicionando hoy en día. La pregunta que precede es una prueba de ello. Y, sin embargo, nada hay en Santo Tomás que, de la doctrina que, como suya, he presentado, permita pensar que la visión de Dios no sería gratuita o sobrenatural.

Cierto es que Santo Tomás dice una y otra vez que toda potencia pasiva natural tiene su correspondiente potencia activa natural³¹, y esto por la correspondencia que

²⁹ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 48, n. 2257. Véase *In I De caelo et mundo*, lect. 8, n. 91, ed. Marietti.

³⁰ *In II Sent.* dist. 1 q. 2 a. 2.

³¹ Cfr. *In III Sent.* dist. 26 q. 1 a. 2; *Summ. c. Gent.* II 22, n. 985; II 60, n. 1388; III 45, n. 2222, etc.

existe siempre entre la potencia y el acto. De acuerdo con este principio, que Santo Tomás toma directamente de Averroes, pero que se encuentra ya en Aristóteles, la visión de Dios, por ser algo naturalmente deseado, tiene que ser algo naturalmente asequible, ya que, según Aristóteles —y en ello le sigue Santo Tomás— «natura non deficit in necessariis»³². Pero resulta que este caso, nos dice Santo Tomás, es una excepción al axioma, y da la razón: porque no es posible, y no es posible «propter eminentiam illius finis»³³.

Nos hemos encontrado ya con esa doctrina. En la *Summa contra Gentiles*, libro I, capítulo 5, que hemos comentado, recuerda la opinión de algunos autores que sostenían que no se deben proponer al hombre para crearlas (con fe divina) verdades que la razón no puede investigar, dando como razón que la sabiduría divina provee a cada cosa de acuerdo con su naturaleza. Razón de resonancias pseudodionisianas que Santo Tomás acepta, pero que, como he dicho, no se aplica al caso del hombre a causa de la sublimidad de su fin.

A pesar de ello, Santo Tomás no considera que el hombre se encuentre sólo en potencia obediencial respecto de la visión de Dios³⁴. Aparte de ser erróneo entender la potencia obediencial como algo que se relaciona con su acto —así ha sido entendida y así la entienden de Lubac y Rahner y, con ellos, la práctica totalidad de los teólogos actuales³⁵—, Tomás dice que el hombre posee una potencia pasiva natural dispositiva no necesitante respecto de la gracia³⁶.

Así, pues, tenemos que, con el deseo natural de ver a Dios, Santo Tomás prueba que la visión de Dios no sólo es posible sino que de parte de Dios será un hecho, y si no lo es también de parte del hombre, es porque éste lo impide con el pecado. Porque se da un deseo natural, el hombre está naturalmente ordenado a la gracia³⁷, y aunque no se puede decir que la gracia caiga dentro de la potencia activa natural del hombre³⁸, sí, en cambio, puede decirse —y lo dice Santo Tomás— que la gracia es algo «secundum potentiam naturalem»³⁹.

Si los intérpretes tomistas, a pesar de tantos esfuerzos, no han logrado encontrar la solución al problema de las relaciones de la naturaleza con la gracia, es porque han visto en las perfecciones naturales algo respecto de las cuales Dios es deudor, en tan-

³² *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 5 ad 1um.

³³ *In Boeth. De Trinit.* q. 6 a. 4 ad 5um.

³⁴ Cfr. *In IV Sent.* dist. 17 q. 1 a. 5 q. 1a.

³⁵ La potencia pasiva es obediencial o natural en relación con el agente que la reduce al acto. Por eso no tiene sentido decir que la potencia obediencial, en el caso de las relaciones de la naturaleza con la gracia o con la visión de Dios, no ha de entenderse como una pura no-contradicción, sino como algo positivo, como una ordenación positiva (al acto que la actualiza, se entiende). La potencia obediencial dice orden al agente que, sin entrar ahora en detalles, es sobrenatural.

³⁶ Cfr. *In II Sent.* dist. 18 q. 1 a. 3 ad 2um; *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 5 ad 1um. Relaciónense estos textos con *In II Sent.* dist. 18 q. 2 a. 1 ad 4um.

³⁷ Cfr. *In IV Sent.* dist. 17 q. 1 a. 5 q. 1a.

³⁸ Cfr. *In I Sent.* dist. 17 q. 2 a. 2.

³⁹ *Summ. theol.* I-II q. 113 a. 10. Cfr. *In III Sent.* dist. 1 q. 1 a. 3 ad 4um; *Summ. theol.* III q. 1 a. 3 ad 2um, y q. 9 a. 2 ad 3um.

to que respecto de las perfecciones gratuitas la relación sería de pura y absoluta gratuitad. Y ello no es así. Dios nunca es deudor de las creaturas; deudor es Dios solamente respecto de sí mismo —y sabido es que ese tipo de justicia es justicia solamente en sentido impropio, metafórico—, se trate ya de perfecciones naturales, ya de perfecciones gratuitas. Mas no se piense por ello que entonces las perfecciones naturales (o propiedades) naturales no se distinguirían de las gratuitas; se distinguen, sin duda, pero porque mientras aquéllas pertenecen a la naturaleza del hombre o éste puede alcanzarlas con sus fuerzas naturales, sin las cuales fuerzas o poderes el hombre no podría darse o ser concebido, las perfecciones gratuitas, sin embargo, son algo que no está al alcance del hombre y sin lo cual éste puede darse y ser concebido⁴⁰.

Respecto de estas perfecciones gratuitas, hay en el hombre un deseo, una inclinación, una ordenación natural; deseo, inclinación u ordenación que tienen razón de indigencia, indigencia que el hombre posee por naturaleza. ¡Ojalá no fuera así! ¡Ojalá el hombre pudiera ser Dios por naturaleza! ¡Ello no estaría reñido con la bondad divina, sino que sería un signo más grande de la misma! Entonces se comprende el que Santo Tomás, después de haber probado en la *Summa contra Gentiles* que la visión de Dios es posible, por darse un deseo natural de la misma, y dado que a toda potencia pasiva natural corresponde una potencia activa natural, para evitar malentendidos, se apresuro a probar que, a pesar de ello, la visión de Dios no es naturalmente posible «propter eminentiam ipsius visionis»⁴¹, sino sólo con la ayuda del *lumen gloriae*⁴² y de la gracia⁴³.

* * *

La cultura cristiana es una prolongación y perfección de la auténtica cultura humana. Después de cuanto precede, es obvia la conclusión. La perfección del hombre se encuentra sólo en la visión de Dios. Se ha dicho siempre que la gracia perfecciona la naturaleza, si bien, a pesar de los esfuerzos de los teólogos, la justificación de ese axioma teológico estaba muy lejos de haberse logrado. Mi objetivo en este trabajo ha sido el de mostrar que, según Santo Tomás, el hombre sin la gracia, sin la visión de Dios, sin el orden sobrenatural, es un ser inacabado.

Piénsese, además, en la muerte, fenómeno antinatural respecto del alma. Si ello es así, tendremos entonces que aun una auténtica cultura humana, sin la cultura cristiana, será siempre algo imperfecto, inacabado, algo abierto a un ulterior perfeccionamiento: el que le aporta la misma cultura cristiana, fruto de la perfección del hombre que es la gracia. Por eso la cultura cristiana, lejos de deshumanizar al hombre, de alienarlo; lejos de deshumanizar la cultura humana, la sublima, la lleva a su máxima

⁴⁰ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 53, n. 2300.

⁴¹ Cfr. *In Boeth. De Trinit.* q. 6 a. 4 ad 5um; *De malo* q. 5 a. 1.

⁴² Cfr. *Summ. c. Gent.* III 53.

⁴³ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 147.

perfección, como la gracia, de la cual es fruto la cultura cristiana, perfecciona, sublima, la naturaleza humana.

QUINTÍN TURIEL O. P.

Institutos Pontificios de Teología y Filosofía O. P.,
Madrid.