

# NOTAS SOBRE UNAS NOTAS PARA LA HISTORIA DE LA PALABRA « SOBRENATURAL »

por

J. C. MARTÍNEZ S. I.

Uno de los puntos más vitales de la doctrina católica es sin duda el dogma de lo sobrenatural, pues es la clave que trasporta y sublima por encima de toda la creación nuestro estado y nuestro destino con todas las relaciones que nos ligan unos con otros y principalmente con Dios. Por esta razón siempre ha preocupado a los teólogos el estudio y formulación precisa del contenido de lo sobrenatural.

Entre los trabajos recientes realizados en este orden, merecen citarse dos artículos de Enrique Lubac, profesor en la Facultad de Teología de Lyon, relativos no tanto al concepto de sobrenatural, cuanto a la historia del vocablo que lo significa <sup>(1)</sup>.

Con gran lujo de erudición, aunque no exento de cierta oscuridad en la exposición material del asunto <sup>(2)</sup>, recorre en la *primera parte* de su estudio la *evolución de la palabra sobrenatural*, presentando por separado los dos grupos-fuente, el griego y el latino, desarrollando después el uso y modificaciones del sentido que ha ido recibiendo dicha palabra en la sucesión de los siglos. El grupo griego afecta, según Lubac, principalmente a sustancias, y el latino primariamente a hechos. En la *segunda parte* pretende descubrir las *causas de esta evolución* en dos hechos de carácter filosófico — materialización del espíritu en las doctrinas de fines de la Edad

(1) H. LUBAC *Remarques sur l'histoire du mot « surnaturel »*, en *Nouvelle Revue Théologique*; 61 (1934) 225-249, 350-370.

(2) Cf. la recensión de DENEFFE, en *Scholastik*, 9 (1934) 618.

Media, y descuido de la finalidad en el estudio de los seres—y un tercero de carácter teológico, en la reacción antibayana. Después de presentar los *inconvenientes de tal evolución*, ofrece un *programa de depuración*, contenido en tres reinventiones: la del espíritu, la de la finalidad y la del pensamiento místico.

Por la gravedad de las afirmaciones que se encierran en estos artículos, he creído conveniente hacer un *análisis-comentario* de los mismos, y al fin, al lado de mis conclusiones, presentar la *posición de la Iglesia* en el concepto de lo sobrenatural, que por lo menos debe ser la piedra-tope en nuestras investigaciones histórico-teológicas.

### 1.—EVOLUCIÓN DE LA PALABRA «SOBRENATURAL»

En cuanto al origen de la palabra «sobrenatural» distingue—con acierto—Lubac dos grupos-fuente, el latino y el griego. El primero que ante todo se refiere a hechos «*supra naturam excedens*» (au dessus des forces naturelles), y el segundo a sustancias “ὐπερκόσμιος” opuesto a φυσικός<sup>(3)</sup>.

Con razón advierte el articulista que esta distinción es un poco esquemática<sup>(4)</sup>; pues en efecto tanto los latinos como los griegos conocieron ambos sentidos, aunque quizás no siempre los expresasen con la misma palabra. Así se desprenderá de lo que hemos de aducir después. Y, lo más importante, los griegos conocieron el sentido técnico actual de la palabra en algunos de sus matices.

**Grupo griego.** Se pretende que la introducción de la palabra «supernaturalis» se debió a las traducciones latinas del Pseudo-Areopagita hechas en el siglo IX por Hilduin y por Escoto Erigena; y que la filiación griega se obró, en el siglo VI, sobre todo por el mismo Pseudo-Dionisio, discípulo de Proclo. Le atribuye el autor las expresiones siguientes: ὑπερούσιος, ὑπερκόσμιος, ὑπερουράνιος, ὑπερών, ὑπεροχή, ὑπερύπαρξις, ὑπερφυής, con sus derivados. Con ellas, afirma Lubac, se significa «la transcendence de l'être spirituel»,

(3) LUBAC, *o. c.* 227.

(4) *Id. ib.*

Dios, el ángel, el alma humana, y de una manera general, «la transcendence de tout ce qui dépasse la sphère de la nature; bref, de toute réalité supérieur au monde sensible, au 'cosmos'» (5).

Después del Pseudo-Dionisio se cita un pasaje de S. Basilio el Magno († 380) y otro de San Cirilo de de Alejandría († 444). Supongo que el primero no se hará desfilar después del Pseudo-Areopagita por creerle posterior.

Lo que sí me extraña es que no se aleguen aquí testimonios más antiguos, que el autor ciertamente no desconoce (6), en los cuales, antes que el famoso autor de *Divina Jerarquía*, aparece nítida y completa toda la noción del sobrenatural con el término «ὕπερ φύσιν»

Tal por ejemplo el de *Orígenes* contra *Celsus*:

«Quod si verba urgere oportet, dicemus, prout communius intelligitur natura, quaedam esse supra naturam, quae faciat aliquando Deus, supra humanam naturam efferens hominem, et faciens eum participem naturae melioris et diviniore, et servans talem, quamdiu servatus, per ea quae agit, ostendit se velle» (7).

Que es el sentido técnico actual «aliquid transcendens non modo mundum sensibilem, sed ipsam animam hominis». Tal también el testimonio de *S. Atanasio*:

«Haec est Dei benignitas, quod, quorum effector est, horum etiam pater gratia postea fiat; quod tunc contingit cum creati homines, ut ait apostolus, Spiritum Filii eius clamantem: Abba Pater, in suis cordibus suscipiunt. Hi porro sunt qui, suscepto Verbo, potestatem ab eo acceperunt filios Dei fieri. Nec enim alio modo filii possunt fieri, cum ex natura sua sicut creati, nisi Spiritum eius qui naturalis et verus est Filius acceperint. Quod ut fieret, Verbum caro factum est, ut hominem ad divinitatem recipiendam idoneum redderet» (8).

Si hemos de atenernos al consejo del autor, no debemos contentarnos con los pasajes donde se encuentra la palabra material, sino aquellos también en los que late el mismo concepto. Y a todas luces aquí se presenta la filiación divina de los justos como algo superior a su propia naturaleza, por la oposición que se establece entre «ex natura creati-creaturae» y «potestatem filios Dei fieri».

Tal es también el pasaje del gran catequista, *S. Cirilo de Jerusalén*:

(5) *Id.* 228.

(6) Aunque sí los atenúa desmesuradamente. Cf. *ib.* 232-3.

(7) ORÍGENES, *Contra Celsus* (a. 248) 5,23 (CSEL 2,24): «ἔστι τίνα ὑπερ φύσιν, ... ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν..., ἐπὶ φύσιν κρείττονα καὶ θειοτέρων.»

(8) S. ATHANASIOS, *Adversus Arianos Orationes Quatuor* (a. 356-362) 2,59 (Ma 26,273): ποιητής... πατήρ κατὰ χάριν..., ἔλαβον ἐξουσίαν παρ'αυτοῦ τέκνα θεοῦ γενέσθαι, ... φύσει ἀτίσιμα...»

«Si et tu habeas sinceram pietatem, descendit et in te Spiritus Sanctus, et vox paterna tibi desuper resonat. Non 'Hic est Filius meus'; sed 'Hic nunc factus est filius meus'. Illi enim soli convenit 'est', quoniam in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Illi convenit 'est', quoniam semper est Filius Dei; tibi autem 'nunc factus est', quoniam non per naturam habes sed per adoptionem appellationem filii accipis» (9).

Tal el de S. *Basilio*, que eleva a los ángeles por la gracia sobre su misma naturaleza:

«Neque enim caelorum virtutes suapte natura sanctae sunt; alioquin nihil differrent a Spiritu Sancto; sed iuxta proportionem qua se invicem superant, a Spiritu habent sanctificationis mensuram. Quemadmodum enim cauterium non sine igne intelligitur, cum aliud sit subiecta materia et aliud ignis, itidem et in caelestibus virtutibus substantia quidem earum, puta, spiritus est aërius, aut ignis imaterialis, iuxta id quod scriptum est: Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis. Quapropter et in loco sunt, et fiunt visibiles, dum iis qui digni sunt apparent in specie propriorum corporum. Sed sanctificatio, quae est extra substantiam illorum, perfectionem illis affert per communicationem Spiritus» (10).

Tal el de *San Gregorio Niseno*:

«Huic tali at tantae rei—naturae divinae—quae nec videri nec audiri potest nec existimari; homo qui pro nihilo in mundo existimatur, cinis, faenum, vanitas, familiaris fit, in filii locum a Deo universorum assumptus. Quid gratia illa dignum est invenire ad gratiarum actionem? Quam vocem, quam cogitationem, quem animi motum, per quem gratia insuperabilis celebretur? Excedit suam naturam homo, immortalis factus ex mortali, incorruptibilis ex corruptibili, aeternus ex caduco, et in summa deus ex homine... O liberalitatem divitis Domini!» (11).

Inexacta parece, en presencia de este documento, la apreciación del autor en juzgar que todo el estado de dignidad, superior al hombre, que predica el Niseno, se reduzca principalmente a que el hombre posea «inteligencia y libre albedrío» (12). Aquí se presenta al hombre «superior a sí mismo», no por su naturaleza intelectual y libre, sino por subir a ser «de hombre, dios», lo cual se llama «gratia insuperabilis».

Tal el testimonio del *Crisóstomo*, desentrañando el contenido

(9) S. CYRILLUS HIEROS: *Catecheses* (a. 348) 3,14 (Reischl, 1,92): "οὐ κατὰ φύσιν ἔχεις, ἀλλὰ κατὰ θέσιν τὴν υἱοθεσίαν λαμβάνεις".

(10) S. BASILIUS, *De Spiritu Sancto* (a. 377) 16,38 (MG 32,136): "Οὐ γὰρ φύσει ἀγάλει..., ἐξοθεν ὦν τῆς οὐσίας..."

(11) S. GREG: NVSS., *De beatitudinibus* (a. 337-394) 7 (MG 44,1280): "Ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἀνθρώπος... θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος"

(12) LUBAC, a. c. 232-3.

de «abundantia gratiae» que nos proporcionó Cristo con su redención:

«A supplicio liberati sumus, et nequitiam omnem exuimus, et regenerati sumus, et resurreximus, vetere sepulto homine, et redempti sumus, et sanctificati, et in adoptionem adducti, et iustificati, et facti sumus fratres Unigeniti, et constituti sumus eius coheredes et concorporei, et in carnem eius transimus, illique coniungimur sicut corpus capiti. Haec itaque omnia abundantiam gratiae vocavit Paulus, ostendens nos pharmacum accepisse, non modo parvulneri, sed etiam sanitatem, pulchritudinem, honorem, gloriam et dignitates longe naturam nostram superantes» (13).

Tal finalmente el nada vacilante testimonio (14) de *S. Cirilo de Alejandría*, quien hablando de la divina amistad que obtenemos por Cristo, nos exhorta a considerar «cuán sobre los límites de la naturaleza humana es esta dignidad» (15); ya que «toda criatura—añade—es sierva del Creador, sin que haya nada exento de esta servidumbre si se considera la relación que existe entre Creador y criatura» (16); con lo cual evidentemente exalta la dignidad de la gracia no ya por encima de la naturaleza cósmica, sino absolutamente sobre toda la *creación*, pues se contrapone al Creador. La misma idea se encuentra en el mismo Tratado comentando el versículo 2 del primer capítulo de S. Juan:

«Participes eius (Dei) facti per Spiritum, signati sumus in similitudinem cum ipso, et in exemplar imaginis ascendimus, secundum quam nos factos esse ait divina scriptura. Sic enim tandem vetere naturae pulchritudine recuperata, et iuxta divinam illam naturam reformati, superabimus mala quae ex praevicatione nobis contigerunt. Igitur ascendimus ad supernaturalem dignitatem per Christum; non autem erimus filii Dei sicut ille, absque discrimine, sed per gratiam, qua illum imitatur; est enim Filius ex Patre existens genuinus, nos vero adoptivi ex benignitate, accipientes tanquam gratiam hoc: 'Ego dixi: dii estis et filii Excelsi omnes'. Facta (creata) et serva creatura vocatur ad supernaturalia solo nutu ac voluntate Patris; Filius vero, Deus et Dominus, non decreto Dei et Patris, nec solum quia voluit, habet unde sit Deus et Filius, sed ex ipsa substantia Patris effulgens, proprium eius substantiae bonum secundum naturam accipit» (17).

(13) S. IOAN. CHRYSOST., In Epist. ad Rom. Homiliae (n. 391) 10,2 (Field, 1,145): "...και αξιώματα πολυ τήν ήμετέραν υπερβαίνοντα φύσιν"

(14) LUBAC, a. c. 232.

(15) S. CYRILLUS ALEX., In Ioannem (c. a. 428) 10,2 (Pusey, 2,578-9: "ὁπος και υπερ αὐτοῦς τοῦς τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ὅρους ἐστι τὸ ἀξίωμα"

(16) "...κατά... τὸν πρέποντα λόγον και Δημιουργῶ και ποιήματι"

(17) *Id. ib.* 1,9 (Pusey, 1,133): "'Αναβαίνομεν εις τὸ ὑπέρ φύσιν ἀξίωμα... Ἡ μὲν γὰρ πεποιημένη και δούλη κτίσις καλεῖται πρὸς τὰ ὑπέρ φύσιν νεύματι γυμνῶ και θελήσει τοῦ Πατρός."

Lo que maravilla al Santo, no es que precisamente el *hombre*, sino que una naturaleza *creada* y sierva suba a ser hijo de Dios, elevándose a lo *sobrenatural*, por encima de toda la creación, y esto no por otra razón (naturaleza o mérito) sino *sólo* por la voluntad y benevolencia de Dios.

Como estos pasajes podría el articulista haber citado otros de los griegos, anteriores al Pseudo-Dionisio, que incluyen—si bien rudimentariamente—la idea plena del sobrenatural técnico moderno «*gratuito y superior a toda criatura*». No nos parecería tan fría la conclusión del autor, después de haber pasado revista al Ps. Areopagita y sus traductores y comentadores, con los primitivos escolásticos y místicos del s. XIV:

«En plusiers de ces cas, le mot surnaturel, ou ses équivalents, correspondent, en gros, à 'metaphysique', avec cette différence toutefois que, tandis que ce second mot s'applique à l'ordre abstrait, le premier désigne plutôt des êtres concrets ou des réalités concrètes» (18).

No en abstracto, sino en concreto: las realidades concretas suprasensibles, Dios y todos los dones que hacen a la criatura participar de la Divinidad.

Todo ello es muy verdad, pero no exclusivo. Los Padres Griegos no sólo contemplan lo que hoy llamaríamos el aspecto *absoluto o divino* de los dones de gracia, sino también, y en el mismo grado, el aspecto *relativo o de trascendencia sobre la naturaleza*. En este punto la terminología moderna no ha variado. Es legítima y constante herencia de la antigüedad griega (19).

**Grupo latino.** Los latinos, según Lubac, dieron un sentido muy diferente a la palabra sobrenatural. La entendieron de «effets surnaturels» (20), en la acepción de efectos «extraordinaires, dont les causes ne sont pas purement naturelles», y se restringió al sentido de «effet divin» (21), o en otros términos, al *milagro*, como realidad física, y por extensión, toda operación que supera las fuerzas de una naturaleza dada. Se pretende ver en ello el prenuncio de nuestro «praternaturel» o «supernaturale quoad modum» (22).

La equivalencia—aun con las reservas del autor—me parece

(18) LUBAC, *o. c.* 231.

(19) Cf. DENEFFE, *Geschichte des Wortes «supernaturalis»*, en *Zeitschrift für kath. Theologie*, 46 (1922) 337-360.

(20) LUBAC, *o. c.* 233.

(21) *Id.* 234.

(22) *Id. ib.*

inexacta. Ni el *praeternaturale* en la terminología moderna coincide con el *supernaturale quoad modum*; pues hay preternaturales que lo son «quoad entitatem»; ni el concepto de milagro, en la mente de los modernos, se identifica con el sobrenatural modal o con el preternatural <sup>(33)</sup>.

Añade el articulista que la palabra no se encuentra sino muy raras veces en los primitivos escolásticos anteriores a Sto. Tomás. Sin embargo Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo, Alejandro de Halès y San Buenaventura tienen bellísimas descripciones de la gracia y de sus efectos que hoy llamaríamos formales, utilizando la palabra «sobre natural» o alguno de sus derivados: «supra naturam, supra potestatem naturae, supra naturalia, supra naturale complementum naturae» <sup>(24)</sup>.

Respecto de los místicos me permito una observación sobre los españoles. El autor maravillado se pregunta, al pasar revista a un texto de la «*Subida al Monte Carmelo*» de San Juan de la Cruz (lib. 2, c. 19), donde sencillamente reprende el afán de tener noticias proféticas por *revelación*, debiendo bastarle los conocimientos «*naturales y raciones*», con lo que de un modo vulgar comprende todo lo que pertenece al conocimiento natural y al ordinario que procede de la fe (como es su lenguaje habitual, lo mismo que el de Sta. Teresa y otros autores españoles), si en nuestros días este texto tal como aparece no tendría un mal sentido. Esto, supuesto el contexto literario e histórico, como es obvio en toda crítica, no merece ni la sospecha siquiera de «manifeste rationaliste» <sup>(25)</sup>. Oponer el Santo el conocimiento profético (para él por vía *sobrenatural*) a todos los conocimientos ordinarios de un cristiano, que comprenden—y especialmente en San Juan de la Cruz, como claramente lo verá quien se tome la molestia de leerle—el sobrenatural de la fe. Para un español medianamente versado en sus grandes místicos, directores del mundo, del siglo de oro, *sobrenatural* muchas veces equivale a comunicaciones *místicas* dentro del mismo orden *sobrenatural*, y no «par opposition au domaine où s'exercent les facultés naturelles» <sup>(26)</sup>.

(23) Pueden consultarse algunos manuales de fama universal, como LANGE, *De Gratia* (Friburgo, 1920) n. 253-258; BERAZA, *De Deo Elevante* (Bilbao, 1924) n. 7-259; etc.

(24) Cf. LANGE, o. c. n. 253, 282.

(25) LUBAC, o. c. 237.

(26) *Id. ib.* nota 1.—Para convencerse del verdadero sentir del gran místico, bastá darse cuenta del objeto desarrollado en el capítulo XIX en cuestión. Trata de si es lícito querer obtener de Dios noticias «por vía sobrenatural». La razón de la duda es que Dios a veces res-

Por lo demás, englobar en la historia del sobrenatural las aberraciones de la heterodoxia, sin dedicarles capítulo aparte, me parece impropio. Las evoluciones que ésta haya aportado no pueden interesar del mismo modo a un teólogo que la evolución ortodoxa de la palabra <sup>(27)</sup>.

Respecto a juzgar de la importancia de la palabra tradicional por los *Indices* de las grandes ediciones de los Padres y de los Teólogos de la Edad Media, quizás sea un tanto pueril. El descuido, si lo hay, en hacer resaltar la preponderancia del punto en cuestión, lo que más que probaría es que los editores de tales obras, eminentes por mil conceptos, no estuvieron a la altura teológico-dogmática del asunto. ¿Quién puede seriamente dudar que tanto en la tradición patristica como en la teológica, la cuestión del sobrenatural fué y ha sido de «importance de premier plan»? <sup>(28)</sup>

Aunque con reservas, puede admitirse que en el curso de los tres últimos siglos, la palabra sobrenatural ha adquirido un sentido *nuevo y más vasto*, siendo aplicado ante todo al *fin* sobrenatural y a todo lo que dice intrínseca relación con él, fundiéndose, por de-

ponde con revelación *particular* a las preguntas del individuo. Sin embargo—añade el Santo—«aunque Dios responde, ni es buen término [el proceder con él de esta manera] ni Dios gusta de él... La razón de esto es porque a ninguna criatura le es lícito salir fuera de los términos que Dios le tiene *naturalmente* ordenados para su gobierno. Al hombre le puso términos naturales y racionales para su gobierno; luego querer salir de ellos no es lícito, y querer averiguar y alcanzar cosas *por vía sobrenatural*, es salir de los términos *naturales*; luego es cosa no lícita; luego Dios no gusta de ello, pues de todo lo ilícito se ofende». Y por todo el capítulo sigue en la misma idea, declarándola con cosas similares:

«Aunque querer saber cosas *por vía sobrenatural*, por muy peor lo tengo que querer otros gustos espirituales en el sentido. Porque yo no veo por dónde el alma que las pretende deje de pecar... Porque no hay necesidad de nada de eso, pues *hay razón natural y ley y doctrina evangélica*, por donde muy bastantemente se puede regir, y no hay dificultad ni necesidad que no se pueda desatar por estos medios y remediar muy a gusto de Dios y provecho de las almas; y tanto nos habemos de aprovechar de la *razón y doctrina evangélica*...»

Y al final del capítulo termina así: «Todo lo dicho hace para probar nuestro intento; pues en todo se ve no gusta Dios de que quieran las tinieblas, digo las tales *visiones*, pues da lugar a que de tantas maneras sean engañados en ellas». (*Subida al Monte Carmelo*, lib. 2, c. 19; Obras de S. Juan de la Cruz; [Madrid, 1928] 59-167).

Esta cita muestra palmariamente que el Santo lejos de tener algún sabor racionalista, ni aparente siquiera, engloba dentro del plan *natural*—ordinario—de la Providencia para gobernar al hombre, la *razón y doctrina evangélica*; y reprende el pedir temerariamente a Dios noticias *por vía sobrenatural*, esto es, por medio de *visiones*. Podrían citarse los capítulos precedentes, especialmente el 8 y 9 del mismo libro, para ver cómo recomienda que el hombre tienda a Dios para unirse con él por medio de la *fe*, y *fe sobrenatural*. En el mismo capítulo 9 expone toda su terminología acerca de lo natural y sobrenatural.

No dudo yo que el articulista haya dudado un punto de la verdadera doctrina de S. Juan de la Cruz; pero no parece tan laudable dejar en su escrito una sombra de acusación del Santo, sin presentar el contexto y dar finalmente la solución verdadera. El lector incauto podría quedar con una idea falsa de la realidad.

(27) LUBAC, *o. c.* 236-241.

(28) *Id.* 242.

cirlo así, los dos matices antiguos: el aspecto *divino*, absoluto, y el aspecto *filosófico*, relativo, de superar a la naturaleza.

Con reservas digo. Pues esto sólo es verdad si se pretende decir que en estos últimos siglos se ha construido con unidad de plan el Tratado de lo Sobrenatural (con todo no hay que olvidar al inmortal Ripalda † 1648) sistematizando los elementos dispersos de la Tradición. Pero si se pretende que hay un sentido *completamente nuevo*, desconocido de la antigüedad y más extenso, como indicando que el destino a la visión de Dios, por ejemplo, no fué considerado sobrenatural por aquélla, es falso.

Los Padres de un modo o de otro reconocen, no sólo el carácter «milagroso»—inaccesible a las fuerzas activas del sér creado—de los dones sobrenaturales, incluido el último fin, ni sólo su carácter *divino* <sup>(29)</sup>, sino también su carácter *gratuito*—indebido a la naturaleza.

El mismo autor reconoce que la Tradición llamó a estos dones, dones sobreañadidos, *dona adscittia, superaddita*; extraños a la esencia, ἕξοθεν τῆς οὐσίας; superiores a la naturaleza, ὑπερ φύσιν; *gratuitos, χαρίσματα*; sobrenaturales, *supernaturalia bona* <sup>(30)</sup>. Pero el autor olvidó que la misma Tradición aplicó estos apelativos al destino mismo del hombre <sup>(31)</sup>.

La «dernière nuance dans l'emploi du mot» daña por Blondel, es por lo menos ajena a este estudio <sup>(32)</sup>.

**Dos observaciones.** Las dos observaciones con que el autor cierra la primera parte de su investigación, son totalmente aceptables.

(29) Las pruebas se encontrarán después, en el decurso del artículo.

(30) LUBAC, a. c. 358.

(31) La *sobrenaturalidad* de la visión beatífica, en cuanto que es *inaccesible a las fuerzas activas* de la naturaleza, es cosa clara y que se encuentra fácilmente en todas las fuentes teológicas. La *sobrenaturalidad* de la misma, en cuanto que es *gratuita o superior a las exigencias físicas o morales del hombre*, se encuentra *indirectamente* en todos aquellos pasajes que prueban la gratuidad de la *predestinación* completa, la gratuidad del «initium fidei» y de la gracia santificante. *Directamente* en los pasajes donde se enseña la sobrenaturalidad del fin—al distinguírle explícitamente del fin *natural*—y donde se pregona la gratuidad de la ordenación del hombre a la visión beatífica, considerándola como complemento, evolución natural de la *filación* adoptiva, puesto que es reconocida como *entrada en posesión de la herencia paterna*. Por vía de ejemplo, puede reseñarse el pasaje de S. Cirilo de Alejandría en su comentario al capítulo 1, vers. 12 de S. Juan (lib. 1, c. 9). Y decimos por vía de ejemplo; pues en este punto es voz común de Padres y Teólogos que la adopción es algo enteramente gratuito, y que el término connatural de esta adopción es la visión beatífica. Por no citar sino a Sto. Tomás, véase *Sm. Th.* 1, q. 23, a. 1; 1-2, q. 5, a. 5; q. 62, a. 13; q. 109, a. 5, ad 13. Util será la lectura de Suárez, *de Gratia*, proleg. 4, c. 1, n. 10-11; Palmieri, *De ordine supernaturali* (Prati, 1910) th. 1, 8 y 11; Lange, o. c., th. 9.

(32) LUBAC, a. c. 245.

En efecto, un estudio serio de lo sobrenatural no puede limitarse a las palabras, sino que debe extenderse, ante todo, a la exploración de las doctrinas, aunque no figure la palabra. Y por último, que auri hoy día es prácticamente imposible—aunque sería sumamente conveniente—atenerse a una terminología uniforme e invariable, a la que aparezca más en armonía con las ideas. Estoy perfectamente de acuerdo. Pero incidentalmente, en la primera observación, se toca una grave cuestión que no puedo pasar por alto.

Se afirma que el fin último fué llamado natural por más de un antiguo, y en una nota se critica la posición del P. Garrigou-Lagrange:

«Tandis que nous définissons le surnaturel avant tout par la fin dernière, cette fin était précisément dite naturelle par plus d'un ancien, —non sans doute pour signifier qu'elle nous fût *connaturelle* (1), —mais pour faire entendre qu'elle était vraiment la fin de la nature, objet de son désir foncier (2). — (1) Saint Thomas, 1.<sup>a</sup>, q. 12, a. 4» (33).

La nota primera, puesta en tal lugar, quiere indicar que Santo Tomás es el autor de la afirmación «fin natural», y de la restricción «no connatural, sino fin de la naturaleza»; que Sto. Tomás es ese «ancien» de que se habla.

Con gran extrañeza leí el pasaje citado de Sto. Tomás, sin encontrar en él ninguna de las dos aserciones, atribuidas por el autor, comenzando desde el «Sed contra est», lugar donde el Santo expone su propio sentir, en respuesta a la cuestión con que encabeza los artículos de la *Suma*. Sin embargo, no me dí por satisfecho. Comencé el artículo desde el principio, y con creciente admiración, observé que en la *objeción tercera* se hallaban las palabras en cuestión, pero no en boca de Sto. Tomás, sino del ficticio arguyente:

«3. Praeterea. Sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra eius naturam; si igitur videre Deum per essentiam sit super naturam cuiuslibet intellectus creati, videtur, quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit: quod est erroneum, ut ex supradictis patet; videtur ergo, quod intellectus creato sit *naturale divinam essentiam videre*».

La respuesta de Sto. Tomás no puede ser más contraria a la mente del articulista:

«Sed contra est, quod dicitur Rom. 6: Gratia Dei vita aeterna; sed vita aeterna consistit in visione divinae essentiae, secundum illud Ioan. 17: Haec

(33) *Id. ib.* 247.

est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, etc.; ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam... Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso» (34).

En la nota segunda, puesta al fin del párrafo citado del autor, se acomete al P. Garrigou-Lagrange, para quien son expresiones «*rayanas con el Bayanismo*» la tesis de que la visión de Dios es fin natural del hombre *quoad appetitionem*, aunque sobrenatural *quoad consecutionem*. Se pretende desarmar al ilustre dominico con la doctrina de Sto. Tomás contenida en la *Suma*, 1, q. 62, a. 1; q. 12, a. 1, etc., con el pensamiento de S. Alberto Magno, de S. Roberto Berlamino, de Soto, de Escoto y de S. Buenaventura.

No es este el lugar ni el fin de mi trabajo aportar nada nuevo a la solución de este problema.

Respecto del sentir de Sto. Tomás y de los primitivos genios de la Escolástica, me remito a lo dicho—y nunca refutado—por Beraza (35), Lange (36), Lennerz (37), con los autores citados por ellos. Además para el mismo fin creo de sumo interés, entre otros, los estudios de Suárez (38), de A. Landgraf (39), Pelster (40), V. Cathrein (41), Vallaro (42), y los preciosos artículos de Garrigou-Lagrange en *Angelicum* y *Revue Thomiste* (43), del R. P. Richard (44). Util es también leer el de Ed. Brisbois (45), aunque de ningún modo

(34) STO. TOMÁS, *Sm. Th.* 1, q. 12, a. 4.

(35) BERAZA, *O. C. N.* 207-233.

(36) LANGE, *O. C. N.* 283-286.

(37) LENNERZ, *De Deo Uno* (Roma, 1936) n. 158-165.

(38) SUÁREZ, *De Gratia*, proleg. 4, c. 1 (ed. cit.) t. 7, p. 179-185.

(39) A. LANDGRAF, *Studien zur Erkenntnis des Uebernatürllichen in der Frühscholastik*, en *Scholastik*, 4 (1929) 1-37, 189-200, 352-389.

(40) F. PELSTER, *Zur Frage der Möglichkeit einer «beatitudo naturalis»*, *ib.* 255-260.

(41) V. CATHREIN, *De naturall hominis beatitudine*, en *Gregorianum*, 11 (1930) 398-409.

(42) VALLARO, *De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditativae*, en *Angelicum*, 11 (1934) 133-170.

(43) GARRIGOU-LAGRANGE, *Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu?*, en *Angelicum*, 8 (1931) 129-148; *La possibilité de la vision beatifique peut-elle se démontrer?*, en *Revue Thomiste*, 16 (1933) 669-688; *La possibilité de la grâce est elle rigoureusement démontrable?*, en *Rev. Thom.* 19 (1936) 194-218.

(44) RICHARD, *Quelques remarques à propos d'une célèbre controverse*, en *Rev. Thom.* 19 (1936) 219-232.

(45) BRISBOIS, *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 63 (1936) 978-989, 1089-1113.— Pueden consultarse también: A. R. MOTTE, *La possibilité de la vision beatifique*, en *Boull. Thom.*, 4 (1935) 573-590; GARRIGOU-LAGRANGE, *An supernaturalia possint naturaliter cognosci?*, en *Angelicum*, 13 (1936) 241-248; M. MATHYS, *Quid ratio naturalis doceat de possibilitate visionis beatae secundum S. Thomam in Summa contra Gentes*, en *Divus Thomas Piac.*, 39 (1936) 201-228; A. VANDERBERGHE, *De elevatione hominis ad statum supernaturalem*, en *Collationes Brugenses*, 37 (1937) 108-131.

esté conforme con su nueva teoría, de cuño enteramente blondeliano: no es de este lugar reseñar y juzgar debidamente esta peregrina opinión.

Según el parecer más autorizado y lo que me sugiere la lectura desapasionada, racional, armónica de los pasajes de *Sto. Tomás*, el Doctor común admite un deseo natural, pero ineficaz y condicionado de la posesión de Dios, mediante su visión; pero sin que esto destruya el concepto de dos bienaventuranzas, nítidamente delineadas por él, una connatural al hombre, y otra «*excedens naturam*», para la cual las fuerzas naturales no bastan no sólo «*ad obtinendum*», pero ni siquiera «*ad cogitandum et desiderandum*»<sup>(46)</sup>, y cuya pérdida *no afligirá* a los niños del Limbo<sup>(47)</sup>; y el de dos fines perfectamente separables, uno al que la razón tiende como a fin «*sibi connaturalem*», y otro al que sólo se puede tender con la fe y caridad<sup>(48)</sup>.

Los textos que afirman ser la visión de Dios el fin del hombre, «*finis naturae*», y otros por el estilo, pueden y deben entenderse en sentido *histórico*, no filosófico, porque el Santo no indica que tal haya de ser en virtud de la naturaleza o de sus exigencias; y en cambio en los textos citados—como en otros muchos—procede en un examen *filosófico* de la bienaventuranza y del fin, lo que la realidad de las cosas pide en virtud de su propia naturaleza. Basta leer con atención dichos pasajes, especialmente el de la *Suma*, 1-2, q. 62, a. 3, para convencerse de ello.

Respecto de los escolásticos que se inducen como precursores y fuente de la tradición agustinianista, estudiados según su *contexto literario e histórico*, vienen a decir, con otras palabras, lo que hoy técnicamente decimos al afirmar que el hombre tiene *apetito innato* a la visión beatífica, «*non exigentiae, sed merae capacitatis*», fundado, no en su potestad natural, sino *obediencial*.

Un ligero examen de algunos.

He aquí el testimonio de *Escoto*:

«Ad tertium dico, quod existens in puris naturalibus, non est aequalis ei qui peccavit existens in iustitia; non quia iste habeat aliquam curvitatē quam ille non habeat, sed quia iste debitor est iustitiae originalis quam accipit, ille non; ideo iste est reus, et ille non. Et si neutri conferatur visio Dei, uni tamen est carentia visionis, poena; alter vero privatur ex condicione naturae»<sup>(49)</sup>.

(46) *Sto. Tomás, De Veritate*, q. 14, a. 2; *Sm. Theol.* 1, q. 114, a. 2.

(47) *In 2*, dist. 33, p. 2, a. 2.

(48) *Sm. Th.*, 1-2, q. 62, a. 3.

(49) *In 2*, dist. 29, q. 1.

Si a un alma inocente, en un plan de naturaleza pura, se le priva de la visión beatífica *en virtud de su propia naturaleza*, es evidente señal que ésta no estaba *naturalmente* destinada como a fin último a dicha visión.

Parecido es el testimonio de *S. Roberto Belarmino*. Es verdad que él profiere las palabras que le atribuye Lubac<sup>(50)</sup>, pero es menester encuadrarlas en su contexto para apreciar su verdadero sentido. En su famoso *Libro de gratia primi hominis*, soluciona la cuestión del estado de naturaleza pura respecto del estado de naturaleza lapsa, con aquel aforismo que ha pasado a ser frase técnica en la cuestión: «*Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, si culpam originalem detrahas*»<sup>(51)</sup>. Y en el mismo pasaje en que se encuentran las frases aducidas por Lubac, dichas de paso por Belarmino, como él lo confiesa, por no pertenecer a su cuestión—«*Quod supernaturalis fuit rectitudo quam primus homo in creatione accepit*»—, expresamente dice que la visión beatífica es fin improporcionado a la naturaleza humana:

«*Tametsi summa illa beatitudo (visio Dei beatifica) sit finis hominis naturalis, tamen est finis improporcionatus, et praeter eum, habet homo alium finem naturalem sibi omnino proportionatum, qui est rationando inquirere veritatem. Quare potuit Deus hominem per naturalia media ad finem naturae suae proportionatum perducere, nec altius evehere*»<sup>(52)</sup>.

Este modo de hablar no se concilia con la opinión agustinianista. Por tanto es necesario dar un sentido restringido al término *natural* aplicado a la visión beatífica. Y éste no puede ser otro que el que iniciábamos arriba. Y lo mismo podríamos mostrar en Soto y en los demás escolásticos que en sentir de Lubac forman la tradición de su tesis<sup>(53)</sup>.

## 2.—CAUSAS DE ESTA EVOLUCIÓN.

En la segunda parte de su estudio el autor consigna *tres causas de la evolución de la palabra sobrenatural*, presentada en el primer artículo.

Dos de ellas las considera de orden *filosófico*, y la tercera de orden *teológico*.

(50) LUBAC, *o. c.* 248.

(51) BELLARMINO, *De gratia primi hominis*, lib. unic. c. 5 (Nápoles, 1858) t. 4, p. 24 b.

(52) *Id. ib.* c. 7, p. 33.

(53) Cf. BERAZA, *o. c.* n. 231.

1.<sup>a</sup> causa filosófica

Es la primera — según él — *la materialización del espíritu en las doctrinas de fines de la Edad Media*.

He aquí su desarrollo. Si bien *S. Agustín* incluyó en el contenido «cielo» — elemento que con el correlativo «tierra» completaba la creación — el espíritu humano con las demás criaturas intelectuales; y si bien éste fué el pensamiento dominante hasta el s. XII; sin embargo en adelante, poco a poco, el interés se fué fijando en el alma en cuanto que es sometible a la observación científica. Y si bien *Sto. Tomás* se cuidó muy bien de ser exclusivo en este estudio, pero «a medida que en una Escolástica decadente — que no fué el patrimonio de ninguna escuela — el espíritu se fué considerando como una cosa; a medida que empezó a no mirarse en él ante todo la imagen de Dios, sino un objeto entre los demás de la naturaleza; a medida que fué desterrado de los cuadros de la *Teología* para ser catalogado en los de la *Física*; a medida que — a causa del cambio de orientación debido al *peripatetismo* y mantenido bien pronto en filosofías muy diferentes — el 'animal rationale' vino a sustituir al 'mens'; la palabra sobrenatural, *conservando su sentido de milagroso*, fué empleándose más y más en la exposición de las relaciones del alma con Dios. Es que la Divinidad no siguió considerándose como el clima normal del alma, y por otro lado no se tuvo inconveniente en considerarla como una materia maleable a voluntad, susceptible — según el capricho divino y sin ser apetecidas en modo alguno — de las más diversas destinaciones» (54).

Un parrafito bastante apasionado y sin pruebas. Se desearía saber quiénes y en qué medida, de entre los teólogos de nota, merecen sustentar el ominoso nombre de «materializadores del espíritu»; y en segundo lugar, porqué el estudio del alma como entidad real en sí misma, espiritual, por el mero hecho de prescindir un tanto — o no estudiar *ex professo* al mismo tiempo su destino — se pueda llamar *materialización del espíritu*. Tampoco se descubre satisfactoriamente la razón del ditirambo contra el *peripatetismo* en su oposición al *platonismo*, y contra su perfecta definición del hombre «animal rationale» consagrada por los siglos y a todas luces más completa y por tanto más expresiva que el «mens» del *platonismo*.

Por último ¿qué teólogo de monta ha dejado nunca de conside-

(54) LUBAC, a. c. 351.

rar a Dios «como el clima normal del alma»? ¿O es que Dios, tal cual es en sí mismo, a las luces de su inmediata intuición, no es el mismo Dios que el visto inconfundiblemente a través de las nebulosidades de las criaturas?

Después lamenta que lo que en Sto. Tomás fué cuestión de método—la abstracción—con el tiempo llegó a ser cuestión de olvido o negación; que se dió un triste paso de la abstracción *metodológica* a la abstracción *ontológica*. Que la consideración a través del prisma de la pura razón llevó a estimar su *esencia* taxativamente por los datos de la Filosofía. «Y si la revelación nos descubre nuevos horizontes sobre su *destino*, diremos que un nuevo designio de Dios ha venido a superponerse al designio primitivo que presidió a su creación» (55).

Algunos reparos sentimos contra esta lamentación. Parece indicarse que el *destino histórico* que nos descubre la revelación debe ser aceptado como algo de la *esencia* de hombre o necesariamente enlazado con ella; o con otras palabras, que el destino a la visión beatífica no fué algo debido exclusivamente a la liberalidad de Dios, sino un destino natural en el hombre; y que de admitir que fuese sobrenatural, haya que fingir una superposición de fines. A la vista está que no hay nada de eso en la realidad.

Es falso que los autores teológicos pasasen de la abstracción metodológica a la ontológica. Consideraron, por Filosofía, los datos que sobre el hombre da la razón. Y consideraron aparte los datos revelados; y si en algo corregían éstos a aquéllos, los reformaban. Pero en lo demás admitían armónicamente lo que la razón y la fe enseñan. Pero, eso sí, admitiendo estos últimos como datos *históricos* (a menos que constase otra cosa por la voz de Dios), y no prejuzgando de su razón *filosófica*, sino cuando el entendimiento descubría lo que es natural o exigencias de la naturaleza. De lo contrario tendríamos que decir que cuanto Dios históricamente ha hecho, es lo único que puede hacerse en armonía con los reclamos de naturaleza, lo único que cabe en un plan ordenado. Como si en la mentalidad infinita de Dios no hubiese margen a infinitos planes sapientísimos, conformes o superiores a las exigencias naturales de los seres; o como si todo lo *nativo* fuera *natural*.

De paso el autor califica de doctrina *tradicional* el deseo *natural* de ver a Dios. Compulsado cuanto antes hemos dicho y cuanto

(55) *Id.* 352.

acertadamente aportan los autores citados, fácil es apreciar el valor de tal afirmación.

Entre las consecuencias de la abstracción lamentada por el autor, hace figurar lo que él llama confusión de la palabra «potencia obediencial». Santo Tomás emplea el término—a su modo de ver—*per se* tratando del milagro; pero los escolásticos a su vez le aplicaron a la gracia y orden sobrenatural. Y aunque aprueba como legítimo este empleo, con ciertas cortapisas; pero objeta que Sto. Tomás hace al alma *naturalmente capaz de la gracia* <sup>(56)</sup>, y jamás su doctrina sobre el deseo natural de ver a Dios viene a concluirse en una potencia obediencial.

Que el alma sea naturalmente capaz de la gracia, según el contexto y la mentalidad del Santo, significa que su receptividad no es milagrosa, no es *praeter consuetum ordinem talium effectuum*. Lo cual no contradice nada al concepto de potencia obediencial. Y que Sto. Tomás no haya nunca *ex professo* aplicado su doctrina de potencia obediencial al destino histórico del hombre, no probaría ser inconsecuencia con su doctrina la aplicación hecha por los escolásticos; pues está perfectamente en consonancia con las enseñanzas del Angel de las Escuelas.

No veo, en conclusión, causa para lamentos, sino al contrario motivo de gozo y felicitación por el progreso de la Teología; que lógicamente deduce la «conclusion, désormais indispensable à l'orthodoxie, que la fin normal [*connatural*, no *ordinario*, en esta providencia] et saturante de l'esprit créé ne saurait être la vision de Dieu, mais une *fin naturelle* d'un ordre inférieur» <sup>(57)</sup>.

En la nota primera se intenta contraponer el pensamiento ordinario católico, expuesto por Gardeil, Suárez y Silvestre de Ferrara, presentándole—en vano—como opuesto al de Sto. Tomás. El texto de este último, bien considerado todo, procede en sentido *histórico*, no filosófico:

«*Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae Bonitatis*» <sup>(58)</sup>.

## 2.<sup>a</sup> causa filosófica

La segunda causa filosófica, señalada por el autor, en la evo-

(56) *Sm. Th.* 1-2, q. 113, a. 10.

(57) LUBAC, *a. c.* 357.

(58) *In 2*, dist. 30, q. 1a. 1, ad 2.

lución de la palabra sobrenatural, es el *descuido de la finalidad en el estudio y definición del ser*.

He aquí su pensamiento:

«En Sto. Tomás la *finalidad* ocupa un lugar *esencial* en el estudio del ser. Más a medida que en los sistemas posteriores se la consideró como algo más extrínseco, fué poco a poco desapareciendo del horizonte filosófico. Con esto, estudiando aparte la visión de Dios, se llegó a verla más como *estado*—estáticamente—, que como *fin* último—dinámicamente. Se ocuparon menos del *destino* sobrenatural que del *estado* sobrenatural; menos de la vocación eventual a la visión, que de la infusión de la gracia. O más bien—y esto sobre todo en un período posterior—se trató el primero de estos problemas bajo la especie del segundo». Y últimamente, por esta confusión de objetos, se repitió de la elevación al *orden* sobrenatural, no lo que los antiguos decían de *beatitudine*, sino lo relativo al *estado* sobrenatural, de la justicia original. Y como la Tradición llamaba a los dones de este estado dones adsciticios, sobreañadidos, extraños a la esencia, superiores a la naturaleza, gratuitos y sobrenaturales, todas estas apelaciones se aplicaron a la visión beatífica<sup>(59)</sup>. De donde «por una asimilación a los dones adámicos y también por semejanza con el milagro, el orden de cosas relativo al último fin, fué llamado *orden sobrenatural*»<sup>(60)</sup>.

A esto brevemente se podría responder:

1. Que no es cierto que desde Sto. Tomás en adelante se haya descuidado totalmente el estudio de la finalidad, que por otro lado no es elemento *esencial, constitutivo del ser*, aunque sí algo que connaturalmente brota *en proporción con su esencia*. Para convencerse de ello, basta haber leído la *Metafísica* de Suárez, y las obras de nuestros grandes Doctores en Teología del siglo de oro.

2. El aplicar la noción de sobrenatural, aun oriunda del milagro, con las explicaciones de Sto. Tomás<sup>(61)</sup>, al fin último y a todo lo que dice relación intrínseca con él, es enteramente legítimo, en consonancia con la doctrina integral del mismo Angélico Doctor, y,

(59) Se aplicaron, pero no sólo por los Teólogos, sino por toda la Tradición, como hemos dicho; y se aplicaron no arbitrariamente, sino como una lógica consecuencia. Si los medios—revelación y gracia, principalmente—son sobrenaturales y requeridos precisamente por razón del fin último, éste tiene necesariamente que ser sobrenatural. Así habla el Vaticano ex professo sobre la revelación presente en esta providencia. Aquí también tiene lugar el conocido adagio: «Propter quod unumquodque tale, et illud magis».

(60) LUBAC, *a. c.* 358-9.

(61) V. gr. *Sm. Th.* 1-2, q. 113, a. 10.

lo más importante, con las enseñanzas de la Iglesia <sup>(62)</sup>. Nadie puede estar *connaturalmente* destinado a un fin que ontológicamente es *improporcionado* a su naturaleza—al exaltar al entendimiento humano a un modo de obrar *a lo divino*, por encima del modo natural propio—si no queremos jugar con las palabras y la Lógica.

3. Las confusiones doctrinales de que el autor se lamenta <sup>(63)</sup> como originadas por este proceder de los teólogos, son objetivamente injustificadas; podrán si se quiere obedecer a otras causas, pero enteramente subjetivas.

Examina después el autor las causas de este abandono de la finalidad; y entre otras se fija preferentemente en la *Filosofía escotista*, «qui dénouant les liens de l'être, tendait à faire de ce monde et de chacun de ses éléments comme une poussière d'atomes que Dieu joint ou disjoint à son gré», y más aún en el *nominalismo*, «qui dénouant les liens du connaître, supprimait tout passage intelligible entre les concepts» <sup>(64)</sup>. «Bajo estas dos tendencias quedó reducida a polvo la idea de un mundo inteligible (de las ideas), y a partir del s. XIV se encuentran argumentos *ex potentia Dei absoluta*, que haciendo posibles todas las disgregaciones, imposibilitaban de antemano el recurso a la ley de finalidad inscrita en la criatura <sup>(65)</sup>.

Por mi parte no veo suficientemente probada esta posición. Es verdad que el *Escotismo* preferentemente busca el origen y ligazón de las cosas en el voluntarismo divino, pero no creo exacto que borre *todo* lazo interno entre los seres. Aun en la cuestión debatida de los efectos formales de la gracia, por ejemplo, es sabido que ellos los atribuyen ante todo a la disposición divina aneja a la gracia—realidad física—, pero en ella ven algo como una moneda que ante Dios de algún modo reclama su decreto. Y si bien es falsa la concepción de una *potencia absoluta*—de origen escotista o no—que prescindiera de los demás atributos divinos, al modo de los Agustinienses, pero el mero hecho de llamar *absoluta* a tal potencia, indica bien a las claras que los ejemplos que sobre ella descansan son algo *anormal y desproporcionado* a las exigencias naturales de las criaturas. Por lo cual no veo cómo esta filosofía haya podido contribuir en serio al concepto que el autor reprende de un destino

(62) Véase al final la posición de la Iglesia en este problema, especialmente en Pío IX contra Frohschammer (Dz. 1669) y en el C. Vaticano, ses. 3, cap. 2 (Dz. 1786).

(63) LUBAC, *o. c.* 380.

(64) *Id. ib.*

(65) *Id. ib.*

olvidado del hombre. Respecto del *nominalismo* prefiero callar; pues todos saben que tanto por el número de sus adeptos, como por su influencia en los teólogos de la edad de oro, apenas si merece tenerse en cuenta en el movimiento secular de la Teología católica.

### *Causa teológica*

La tercera causa—de orden teológico—la ve el autor en una *reacción antibayana*.

El milagro se concebía como algo superior a las *fuerzas* de la naturaleza; los dones adámicos como superiores a su *esencia*; pero después de los errores de Bayo, la ortodoxia prescribió un tercer matiz en lo sobrenatural: superior a las *exigencias* de la naturaleza; algo indebido y gratuito. Y este tercer matiz se aplicó también al último fin del hombre. Se le consideró sobrenatural, no sólo por ser *sobreañadido*, sino también por ser *indebido*. Tanto que Suárez y muchos posteriores verán éste como el principal carácter de lo sobrenatural. Además el parcial descuido de la gracia santificante o al menos de su aspecto divino, en los teólogos, en oposición a los místicos, desde el s. XVI al XIX; y recientemente el horror al inmanentismo, que produjo en muchos un extrinsecismo radical, que llegó a no ver sino simple yuxtaposición entre la naturaleza y la gracia, fueron—con la reacción antibayana—las principales causas de esta evolución.

A esta tendenciosa exposición tengo que objetar:

1. Que considero como muy legítima y muy gloriosa la expresa formulación del carácter de *gratuito*, como efecto de la justa reacción antibayana; que juzgo como motivo de orgullo teológico la aplicación de este matiz a *todo* el orden sobrenatural, y principalmente al destino inefable a la visión beatífica, fruto no de la misericordia o justicia divina, sino de su ilimitada generosidad y benevolencia infinita. Pues tal carácter de *gratuidad*, aun respecto del *fin último*, no es nada nuevo en la doctrina católica; es antiquísimo como la Iglesia; es algo formalmente *expreso* en toda la Tradición patristico-teológica, al menos respecto de los dones del *estado* sobrenatural, y está *en perfecta consonancia y exigencia con sus doctrinas*, si se trata del destino histórico del hombre.

2. Lamento con el autor cierto descuido, que evidentemente se advierte, del estudio de la gracia santificante, aun en los teólo-

gos de la edad de oro; pues preferentemente—no de un modo exclusivo—se fijaron en las cuestiones suscitadas por el problema de la gracia actual.

3. Me parece un poco tendencioso y peligroso calificar de extrinsecismo radical la noble reacción contra el inmanentismo modernista, conforme a las enseñanzas de la Santa Sede.

### 3.—INCONVENIENTES.

Por remate de su estudio, el autor recorre los *inconvenientes* de esta evolución que aplica técnicamente la palabra sobrenatural «al misterio de nuestro destino divino» (66).

#### *Primer inconveniente*

Considera en primer lugar catastrófico aplicar la palabra sobrenatural a este fin, supuesto que el *milagro*—de donde históricamente procede—es algo *anormal* y algo brusco que rompe el curso de la naturaleza; de donde se vendrá a considerar el *destino a la visión de Dios* como algo anormal, sobreañadido, introducido imperiosamente por Dios; y se dirá «contre toute la Tradition» (!) que el fin *normal* del hombre es una bienaventuranza inferior, capaz de saciarle y objeto de nuestros actuales deseos. Tesis desconocida para los antiguos, introducida por innovadores conscientes de ello—cita a Suárez, Vázquez y Rodes— (67), que cargaron un inmenso peso sobre la Teología y Apologética. «Por esta nueva espada de Salomón, el hombre fué dividido en dos pedazos. La reina de las ciencias llegó a ser una *Teología separada*, cómplice inconsciente de la *Filosofía separada* y del *Laicismo*» (68). «Todo el Cristianismo revistió así un carácter artificial, y el pan de la doctrina fué presentado como una piedra. Un dualismo asesino se introdujo en todos los dominios, incluso en el de la espiritualidad...» (69). «Con todo esas doctrinas tuvieron su utilidad; jugaron el papel de diques contra corrientes peligrosas, y permitieron la construcción de un tratado detallado y completo de lo sobrenatural. Mas parece haber

(66) *Id.* 362.

(67) *Id.* 364.

(68) *Id. ib.* Sobre el laicismo, oriundo de la Tercera República Francesa, véase A. LANG, *Laïcisme*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 6, 343; B. ERMONET, *Laïcisme*, en *Dictionnaire apologetique de la Foi catholique*, 2, 1767-1810.

(69) LUBAC, a. c. 365.

llegado el tiempo de desplazar tales diques y de destruir tal andamiaje. Es necesario hoy día depurar definitivamente de semejantes agregados materiales el sentido de la palabra sobrenatural. Es necesaria una más profunda *reinención del espíritu* (70).

Si el articulista hubiera recordado las explicaciones de Sto. Tomás y de otros escolásticos acerca del milagro, y no hubiera procedido influenciado por su prejuicio—harto claramente manifestado en todo su estudio—del destino natural a la visión beatífica, hubiera evitado la amargura y apasionamiento que revelan estas páginas.

Del concepto de *milagro*, ni tomaron los antiguos, ni toman los modernos, sino el carácter de *superioridad sobre las fuerzas activas de la naturaleza*, al aplicarlo a lo *sobrenatural* (71); pero en modo alguno el carácter de *transitorio, raro, anormal* del mismo, que es evidentemente algo secundario y consecuencia. Por consiguiente el destino del hombre a ver a Dios, junto con la visión misma, es algo *superior a las fuerzas activas* del hombre, pero *no anormal*, en el sentido de no ordinario y habitual en esta providencia. Se opone sólo a connatural, pero no a desacostumbrado en este plan histórico.

*Normal*, en sentido estricto, indica algo «ordinario» y además «conforme al plan connatural»; por eso no debe emplearse, sin más, respecto del último fin. Ni normal, ni anormal; superior a la naturaleza, aunque cosa común, ordinaria, en esta providencia.

Los ditirambos contra Suárez, Vázquez y demás teólogos, son completamente injustos. Hacerles responsables del divorcio entre filosofía y ciencia sagrada, precursores del laicismo, es cosa que dicha en serio haría reír. Sería olvidar la intrusión racionalista y paganizante del Estado en la enseñanza de la Iglesia, para impedirle dar la doctrina integral a las gentes, como antaño en la Edad Media, y para obligarla a restringirse exclusivamente a la ciencia sagrada para sus ministros. Por lo demás la Filosofía y Teología católicas, si bien fueron metódicamente precisivas en su estudio específico—lo cual no tiene nada de reprehensible—para nada utilizaron lo que burlescamente se apellida «el nuevo gladio de Salomón» en el orden ontológico. Antes al contrario, en más de una Filosofía escolástica se indican de paso los datos revelados, que no conviene olvidar en las cuestiones. Un ejemplo entre mil. Urráburu

(70) *Id. ib.*

(71) Cf. STO. TOMÁS, *Sm. Th.* 1-2, q. 113, a. 10.

en sus escasa e injustamente apreciadas «Institutiones Philosophicae quas Romae in Pontificia Universitate Gregoriana tradiderat» (72).

Lejos, pues, de ser un andamiaje inútil el *Tratado de ente supernaturali* moderno, es más bien una preciosa construcción teológica, que permanecerá en los siglos futuros como legítimo progreso de la ciencia sagrada.

### *Segundo inconveniente*

Segundo inconveniente—según Lubac—es considerar *adventicio* el fin último, por el cual Dios se dona al hombre como el principal de sus dones; la visión beatífica queda relegada al carácter de «magníficos accidentes». Efecto de ello es también cierta confusión en el estudio de la posibilidad del *estado de pura naturaleza*, al no estudiar aparte el destino a la visión de Dios, sino englobado en el problema de los demás dones de Adán. Práctica tanto más lamentable, cuanto que en algunas proposiciones de Bayo, la Iglesia condena la connaturalidad del don de integridad, pero nada dice respecto del fin último. Es menester, pues, una *reinvención de la finalidad* (73).

No creo pueda llamarse inconveniente calificarse de *adventicio* el destino a la visión de Dios, si se conserva el sentido de la palabra en su original. *Adventicio* quiere decir algo que no constituye ni brota de la naturaleza, y en ese sentido la destinación actual del hombre—al constituirse, no precisamente después—es metafísicamente *adventicia*. Pero no lo es en el sentido—que nadie que yo sepa le ha dado—de meramente *superpuesto* a la naturaleza. No; el destino a la visión beatífica *sustituye* al destino natural y *eminentemente le contiene*.

Tampoco acierto a vislumbrar la confusión que Lubac acusa en los grandes autores de la Escolástica en el estudio de la naturaleza pura. Pues bien saben distinguir—muchos al menos—las dos o tres cuestiones que quiere el autor. En particular Suárez evidentemente no peca en este punto, pues expresamente en *dos capítulos distintos* estudia lo relativo al destino del hombre y lo relativo al don de integridad (74). Por lo demás, bien entendido el sentido *adventi-*

(72) Valladolid, 1890 ss.

(73) LUBAC, *o. c.* 365-368.

(74) He aquí los títulos de los primeros capítulos del *Prolegomenon IV de Gratia: CAPUT I. An possit homo in statu purae naturae creari in ordine ad finem supernaturalem.—CAPUT II. Utrum potuerit homo in statu purae naturae creari in ordine ad naturae integritatem, et consequenter an potuerit sine illa creari* (Ed. cit. t. 7, p. 179, 186).

*cio*, tan sobrenatural es el destino a la visión de Dios, como la inmortalidad, como cualquier otro de los dones del estado de justicia original. Mejor dicho, es más sobrenatural, pues él lo es en sentido estricto, y aquéllos (integridad, inmortalidad, felicidad corpórea) fueron sólo preternaturales; y el preternatural tiene su incoación, sus raíces—no su exigencia—en la misma naturaleza. El sobrenatural no. Respecto de las proposiciones de Bayo, después tendremos ocasión de hablar.

### *Tercer inconveniente*

El último inconveniente que advierte el autor, es que por *reaccionar contra Bayo*, por estudiar más polémica que objetivamente, se ha insistido demasiado en el carácter de gratuidad del fin último, descuidando su carácter de *divino*. Se ha llegado al *divorcio entre Mística y Teología*. Precisa, pues, una *renovación del pensamiento místico* <sup>(75)</sup>.

Conviene no extremar las cosas.

Los grandes autores jamás han descuidado el concepto *absoluto* (divino) de lo sobrenatural; aunque tal vez algunos se hayan fijado preferentemente en su aspecto *relativo* (superante a la naturaleza). Más aún, el concepto relativo lleva al mejor conocimiento del absoluto o divino. Pues si bien todas las criaturas, por serlo, son participaciones de la Divinidad; pero no todas pueden llamarse *deificadas*, sino sólo aquellas que participan de perfecciones *características de Dios*, de perfecciones *connaturales a sólo Dios*, de perfecciones que son *naturalmente exclusivas de Dios*, de perfecciones que *superan la esfera de toda criatura*. Y siendo la visión intuitiva del Infinito una de ellas, la comunicable aunque sólo sobrenaturalmente, se puede apreciar con toda claridad que esta perfección y las ontológicamente enlazadas con ella—la gracia y los dones—son perfecciones verdaderamente *deificantes*. Y esto por el hecho de ser perfecciones naturalmente inaccesibles e indebidas a toda criatura, superiores a su esencia y secuelas naturales, superiores a todas sus exigencias físicas y morales. Nadie se diviniza sin participar algo naturalmente exclusivo de Dios.

De modo que este estudio en nada ha contribuido al pretendido divorcio entre Mística y Teología. Los grandes teólogos han sido grandes místicos.

(75) LUBAC, a. c. 368-9.

La reacción antibayana ha sido un beneficio grande para la ciencia sagrada, y lo será por completo cuando la doctrina de la Iglesia apoye con su autoridad infalible la plena puntualización del sobrenatural aplicado en toda su amplitud al fin histórico del hombre.

#### REFLEXIONES

Quiero terminar mi crítica, antes de exponer la posición de la Iglesia, con las siguientes reflexiones:

1. Quienes con estas teorías—que, en frase de Garrigou-Lagrange, frisan con el Bayanismo<sup>(76)</sup>—pretenden exaltar por un lado la naturaleza humana, realmente por otro la deprimen, y deprimen sobre todo al Creador.

*Deprimen la naturaleza humana*; porque vienen a negar una posible *bienaventuranza proporcionada a nuestra naturaleza*, en que la posesión de Dios sería a través del espejo de las criaturas, pero vistas no con el esfuerzo, ingenio, trabajo y limitación del estado de vía, sino con la absorbente luminosidad de las indescriptibles *infusiones de imágenes bellísimas* del Creador, que éste, en la infinitud de su poder y en la exactitud de su justicia, les concedería en una eternidad. Bienaventuranza *saciante*, que, según Sto. Tomás, los Teólogos en general han admitido como connatural al hombre. ¿Acaso Dios no puede suficientemente glorificar a una criatura, sin sacarla de su propia esfera, de su perfectibilidad? Una tan naturaleza racional ¿sería objeto posible, objeto digno de la Sabiduría creadora? ¿No sería esto deprimir al Creador?

2. Desconocen o parecen no reparar en la anormalidad de admitir algo en sí *sobrenatural*, en cuanto a su consecución y a los medios de adquisición, y *natural* en cuanto a su apetibilidad y perfectibilidad.

Esto es evidentemente una antinomia. Pues si la visión beatífica es algo que yo con deseo serio, consciente, racional anhelo; si es algo a que naturalmente está y debe estar destinada mi naturaleza, de suerte que en ello y sólo en ello pueda lograr mi felicidad, y fuera de ello suma miseria y desgracia; ese fin es *natural*, ese fin es *debido* a mi naturaleza; y por tanto los medios necesarios para alcanzarlo son *naturales*, son *debidos* a mi naturaleza, aunque se pretenda llamarlos sobrenaturales, aunque estén fuera del alcance de

(76) GARRIGOU-LAGRANGE, *Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu?*, en *Angelicum*, 8 (1931) 142.

mis fuerzas; los *exige* mi naturaleza. Natural, pues, será—lo que rehuyen de confesar los partidarios de Lubac—la gracia santificante, naturales los dones infusos en la justificación, natural la misma inhabitación o donación del Espíritu Santo, naturales los sacramentos, etc., etc. Lo exige la lógica.

El concurso natural es algo superior a las *fuerzas* humanas, la infusión del alma en la materia humana organizada, y otras muchas cosas, son algo *inaccesible* al hombre, y sin embargo todo ello es *natural*, por ser *debido* a la naturaleza humana. Lo mismo sucedería, en la opinión que reprobamos, con la gracia y dones infusos, con la visión beatífica y el lumen gloriae. Llámense, pues, objetos *naturales* en todo rigor. Y la fórmula primitiva: «la visión de Dios es natural *quoad appetitionem*, sobrenatural *quoad consecutionem*», cámbiese por esta otra: «la visión de Dios es *plenamente natural*». Pues aunque el hecho de ser ella superior a las fuerzas *activas* del hombre la coloque en cierto sentido por encima del hombre (como el concurso natural), pero por ser *exigida, debida*, es natural. Tan natural—en su grado—como la intelección abstractiva del Infinito en el estadio de término, a pesar de no poder el hombre obtenerla sino por infusión de Dios.

Y entonces borremos la *línea divisoria* entre natural y sobrenatural, grabada con cincel, por la Escritura y Tradición, con los documentos de la Iglesia, Padres y Teólogos. Y, como consecuencia, extingamos de nuestro corazón la gratitud inmensa que debe brotar en todo bien nacido a Dios, porque sin que nadie ni nada—ni las exigencias de nuestra naturaleza—le obligase, libérrimamente, por su infinita generosidad, nos hizo el beneficio de no dejarnos en el plano aunque perfecto, que por creación nos correspondía, para ensalzarnos hasta sí, por encima de todo lo que naturalmente pueden exigir todos los órdenes de criaturas concebibles por un entendimiento infinito; por habernos, en suma, hecho de hombres verdaderos dioses, en el conocido sentido de la palabra.

4. Y por último, si alguien vanamente pretende escudarse con Sto. Tomás, persuadiéndose de ser esa su doctrina—los verdaderos tomistas no tendrán razones objetivas para ello—es preciso, en fuerza de la ortodoxia, atenerse ante todo al principio del mismo Sto. Tomás: En caso de conflicto «*magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cuiuscumque Doctoris*», y podríamos añadir «*etiam ipsius Aquinatis*»<sup>(77)</sup>.

(77) STO. TOMÁS, *Sm. Th.* 2-2, q. 10, a. 12, c; cf. 1, q. 12, a. 1-4; q. 62, a. 1; 1-2, 62, a. 3.

Expongamos, pues, en breves líneas la doctrina de la Iglesia, conforme a la cual deben reformarse todas las investigaciones históricas discordantes.

#### POSICIÓN DE LA IGLESIA.

1. *El fin último del hombre actual (historice) en esta providencia, que es la bienaventuranza por la visión intuitiva de Dios, es sobrenatural.*

Pío IX habla contra Frohschammer de dogmas «supra naturam»,

«quae christianam religionem fideique maxime et proprie efficiunt, ipsumque scilicet *supernaturalem hominis finem* et ea omnia quae ad ipsum spectant...

»quae *supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium* respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur» (78).

*El Concilio Vaticano* afirma:

«Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad *finem supernaturalem*, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant» (79).

2. *Este fin sobrenatural es naturalmente incognoscible, por los principios de la razón, sólo es cognoscible por la revelación y por la fe.* Por lo cual, en la hipótesis del destino a él, *fué necesaria una revelación* que nos descubriese el término de nuestros anhelos sobrenaturales.

Pío IX llama *falsa y errónea* (80) la doctrina de Frohschammer, según la cual la Filosofía puede descubrir dicho fin:

«Philosophiam... posse non solum percipere et intelligere ea christiana dogmata, quae naturalis ratio cum fide habet communia (tanquam commune scilicet perceptionis obiectum), verum etiam ea, quae christianam religionem fideique maxime et proprie efficiunt, ipsumque scilicet *supernaturalem hominis finem* et ea omnia quae ad ipsum spectant... *ad humanae rationis et philosophiae provinciam pertinere*, rationemque, dato hoc obiecto, *suís propriis principiis scienter ad ea posse pervenire*» (81).

Y repitiendo esta idea, deslinda los límites de la razón y de la

(78) Pío IX *Carta «Gravissimas Inter»*, de 11 de diciembre de 1862 al Arzobispo de Munich contra las falsas teorías de Jacobo Frohschammer, profesor de la Universidad (Dz, 1669, 1671).

(79) *Concilio Vaticano*, ses. 3, cap. 2 (Dz. 1788).

(80) Pío IX *carta cit.* (Dz. 1669): «Quae auctoris doctrina quam *falsa* sit et *erronea*, nemo est qui christianae doctrinae rudimentis vel leviter imbutus non illico videat planeque sentiat».

(81) *Id. ib.* (Dz. 1669).

fe. No podemos permitir—dice—que en este gravísimo negocio se confundan las cosas, y que la razón invada el terreno reservado a la fe,

«cum certissimi omnibusque notissimi sint fines, ultra quos ratio numquam suo iure est progressa vel progredi potest. Atque ad huiusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane, cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturalis ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Numquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Quod si haec isti temere asseverare audeant, sciant, se certe non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi et numquam immutata Ecclesiae doctrina recedere.

»Ex divinis enim litteris et sanctorum Patrum traditione constat, Dei quidem existentiam multasque alias veritates ab iis etiam, qui fidem nondum susceperunt, naturali rationis lumine cognosci; sed illa reconditiora dogmata Deum solum manifestasse... Divinis eloquiis inhaerentes ss. Patres in Ecclesiae doctrina tradenda continenter distinguere curarunt rerum divinarum notionem, quae naturalis intelligentiae vi omnibus est communis, ab illa rerum notitia, quae per Spiritum Sanctum fide suscipitur, et constanter docuerunt, per hanc ea nobis in Christo revelari mysteria, quae non solum humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt, quaeque etiamsi divina revelatione innotuerint et ipsa fide fuerint suscepta, tamen sacro adhuc ipsius fidelis velo tecta et obscura calligine obvoluta permanent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino» (82).

El Concilio Vaticano, hablando de la «divina revelación», por la cual Dios quiso, además de la manifestación de la razón, «alía eaque supernaturali via, se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare», añade que tal revelación por eso

«absolute necessaria dicenda est..., quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant» (83).

A esto se refiere lo que en el capítulo cuarto y en sus cánones correspondientes se define, distinguiendo los dos órdenes de conocimientos, diversos tanto por el principio—razón o fe—, como por el objeto—verdades naturalmente cognoscibles o misterios:

«Credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt» (84).

«Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anathema sit» (85).

(82) Id. ib. (Dz. 1671-3).

(83) Conc. Vatic. ses. 3, cap. 2 (Dz. 1786).

(84) Conc. Vatic. ses. 3, cap. 4 (Dz. 1795).

(85) Conc. Vatic. ses. 3, can. 1 (Dz. 1816).

En suma, el Vaticano nos obliga a admitir dogmas en la revelación incognoscible no sólo en cuanto a su existencia, sino ocultos y oscuros en sí mismos, aun recibidos por la revelación y la fe; y que entre esos dogmas se encuentra el fin sobrenatural del hombre, su elevación al orden sobrenatural y lo relacionado con ella.

Ahora bien, ¿se concilia con esta verdad la teoría de que el fin último sobrenatural, la visión beatífica es natural en cuanto a su apetibilidad; o en otras palabras, que podamos tener respecto de aquel un *deseo natural*, serio, consciente, absoluto y eficaz, si todo apetito de tal categoría debe fundarse en un *conocimiento natural* cierto y positivo? ¿Acaso puede desearse lo que no se conoce y en el grado en que no se conoce por lo menos de un modo vago y genérico? Si según la doctrina de la fe, la visión beatífica es naturalmente incognoscible, ¿puede ser naturalmente apetecible? ¿Puede constituir el fin normal del hombre, en armonía y dentro de la esfera de sus aspiraciones? ¿Tendremos que desmentir al Vaticano que afirma la *necesidad absoluta de la revelación* que nos descubra nuestro destino sobrenatural; ya que pretendemos admitir un apetito natural fundado sin duda en un *conocimiento natural*? La inconsistencia de la teoría que comentamos, está a la vista de todos.

### 3. *El destino mismo al fin sobrenatural es algo gratuito.*

Alguien ha pretendido que contra Bayo sólo se estableció la sobrenaturalidad de los *dones* en que Adán fué constituido (*estado*) como superiores a sus fuerzas y a sus exigencias; pero no la sobrenaturalidad de su *fin último*, de su *ordenación* a la visión beatífica<sup>(86)</sup>.

Sin embargo, me permito dudar de tal aserción. Si se examina atentamente la 3.<sup>a</sup> proposición condenada de Bayo, aparece implícita la sobrenaturalidad-gratuidad de la visión beatífica. Pues si la bienaventuranza sobrenatural—sobrenatural en sí misma—fuese natural en su apetibilidad, la concesión de ella al que hubiere perseverado en los dones recibidos, sería «merced y no gracia o don gratuito», pues le sería debida. Y no podría decirse gratuita, por haber precedido la gracia fuente de los méritos; pues la gracia, por el mero hecho de ser algo necesario para obtener el *único fin normal* del hombre—ésto vienen a decir los autores de la teoría combatida—le sería debida, con lo que perdería el carácter de gracia. Y no sería solamente necesaria en la hipótesis de que Dios elevase

(86) LUBAC, *o. c.* 366-8.

al hombre al destino sobrenatural, sino que absolutamente le sería debida, ya que cualquier otra hipótesis queda descartada, desde el momento que se afirma que la visión beatífica es el único fin que Dios digna y sabiamente obrando podría asignar al hombre. Pues Dios se contradiría al negar al hombre recto y fiel el objeto de las más íntimas aspiraciones de su naturaleza. He aquí la proposición condenada:

«3. Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset *merces et non gratia*»<sup>(87)</sup>.

\* \* \*

Para terminar, desearía hacer constar que el refloramiento de la Teología católica, ha de ser no sola ni exclusivamente un estudio—a lo racionalista—de los Padres; mucho menos, restringido a la figura de S. Agustín<sup>(88)</sup> por muy excelsa que sea; sino un estudio llevando en la mano la antorcha de las decisiones de la Iglesia, no para prejuzgar—metodológicamente—las cuestiones sino para no estar contentos de nuestros resultados, mientras no se conformen con la columna de la verdad, y para no errar en el mismo proceso, por otro lado todo lo desapasionado e imparcial que se quiera. Desearíamos haber visto expresamente citado este gran faro de nuestras investigaciones, ya que en su lugar se presentan otros que no ofrecen la misma garantía. Desde luego M. Blondel, el P. Laberthonière y Rousselot no han de ser los que mejor nos dirijan en nuestro intento<sup>(89)</sup>.

(87) S. Pío V, Bula «*Ex omnibus afflictionibus*», de 1 de octubre de 1567 (Dz. 1003).

(88) A este respecto son curiosas las observaciones de F. X. JANSEN a propósito de Bayo y del proceso psicológico de su error, que principalmente se debió al exclusivo estudio y unilateral-autodidacta de la obra de S. Agustín, con omisión y aun desprecio de toda Teología escolástica, y sin tener a la vista la doctrina secular de la Iglesia. El lamentable caso de Bayo—dice el citado autor—se repetirá cuantas veces se intente hacer un estudio de la antigüedad en las mismas condiciones de restricción a S. Agustín y de exclusivismo criteriológico (JANSEN, *Balus et le Balanisme* [Louvain, 1927] 127-140).

(89) LUBAC, *a. c.* 369, nota 1.