

ECCLESIASTICA

XAVERIANA

Organo de las Facultades Eclesiásticas de la Pontificia Universidad Javeriana

Resolución 000722 del Ministerio de Gobierno

VOLUMEN XXIII, 3 — 1973

Director:

ALBERTO ARENAS, S. J.

Subdirector:

JOSE M. GALLEGO, S. J.

Consejo de Redacción

VIRGILIO ZEA, S. J. ROBERTO CARO, S. J. GERARDO REMOLINA, S. J.

SUMARIO:

DESEO NATURAL DE VER A DIOS

**Contribución a la Historia de la
Teología Católica del Siglo XX**

Gerardo Arango Puerta, S. J.

LA INHABITACION DE DIOS POR
LA GRACIA EN UN CONTEXTO
SOCIAL E HISTORICO

Eduardo Díaz Ardila *

MISTICISMO Y REALIZACION PERSONAL

Oscar A. Reynel, S. J.

RECENSIONES

Publicación trimestral.

Suscripción anual: En Colombia \$ 80.00

Para el Exterior US \$ 6.00

Carrera 10 No. 65-48

Bogotá, 2 D. E., Colombia, S.A.

Impreso en los Talleres Editoriales de la Librería Stella. Bogotá, D. E.

DESEO NATURAL DE VER A DIOS

CONTRIBUCION A LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA CATOLICA DEL SIGLO XX

Gerardo Arango Puerta, S.J.

IIº — José Marechal, s.j.

El mismo año 1908, poco después de la publicación de la tesis del P. Rousselot aparecía en la "**Revue des questions scientifiques**" un artículo del P. José Maréchal, (138) que proponía ideas muy semejantes a las que acabamos de exponer. Por eso Rousselot creyó poder citar este trabajo como confirmación de sus afirmaciones en los artículos de 1910. No se trataba de una simple repetición de sus ideas, sino de un nuevo esfuerzo por lograr una síntesis racional de filosofía cristiana.

(138) — JOSE MARECHAL nació el 1º de Julio de 1878 en Charleroi. Terminados sus estudios secundarios entró en la Compañía de Jesús el 24 de septiembre de 1895. Después de los dos años de noviciado en Arlón, dedicó el curso escolar de 1897-1898 a los estudios de humanidades. De este período data una enfermedad que lo habrá de mortificar hasta su muerte y que se manifestaba en continuos dolores de cabeza. Desde 1899 a 1901 estudió la filosofía escolástica en el clásico curso de la formación jesuítica. Los influjos principales en su pensamiento han sido magníficamente expuestos por A. MILET en "**Les cahiers du P. Maréchal. Sources doctrinales et influences subies**", en Rev. néosc. de Phil. 43 (1945) 225-251.

Al terminar sus estudios filosóficos el joven religioso dedicó cuatro años al estudio de las ciencias naturales, especialmente de la biología. Obtenido el doctorado en 1905, comenzó inmediatamente el estudio de la teología, que se prolongaría hasta 1909. De este período data una de sus obras fundamentales, el artículo "**A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques**". Terminada la teología y hecho su "tercer año", el P. Maréchal se dedicó a la enseñanza de la psicología religiosa; luego, a partir de 1919, de la filosofía. Entre 1922 y 1926 publicó su obra fundamental: "**Le point de Départ de la Métaphysique**" (el Cahier IV fue publicado después de su muerte).

El agravarse de su enfermedad hizo que el Padre dejara su labor de magisterio en 1935. Murió el 11 de diciembre de 1944.

En efecto, la larga preparación de su autor, su increíble apertura de espíritu y su capacidad de penetrar en la mentalidad de la filosofía moderna, (139) disponían al P. Maréchal en forma extraordinaria para intentar la solución al problema que desde comienzos del siglo preocupaba al pensamiento católico. Es notable que el jesuita belga nunca intentó hacer una filosofía (cuánto menos una teología) que diera expresamente una solución a la cuestión de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. Si exceptuamos un artículo de 1930, que era prácticamente una defensa contra las falsas interpretaciones dadas a su obra fundamental, la producción intelectual de Maréchal nunca se preocupó directamente del problema que estudiamos: su intención fue primordialmente filosófica, y quiso ante todo hacer justicia desde el pensamiento católico a las intuiciones de Kant y del idealismo alemán (especialmente quizás al de Fichte), al mismo tiempo que profundizar los estudios de la mística cristiana. (140) Su especulación lo llevó a encontrar en toda creatura intelectual un deseo natural de ver a Dios, que Maréchal aprovechó con cierta frecuencia para construir su síntesis intelectual.

— Sobre la vida del P. Maréchal pueden verse:

- A. GREGOIRE, "**Le Père Joseph Maréchal (1878-1944)**". In memoriam en NRT 67 (1945) 695-703.
 A. HAYEN, "**Le Père Joseph Maréchal (1878-1944)**". Publicado en "**Mélanges Joseph Maréchal**" (1950) tomo I, p. 3-19.

— Sobre la historia de su pensamiento se ha escrito mucho. Los estudios que hemos utilizado más frecuentemente son:

- A. MILET, "**Les cahiers du P. Maréchal. Sources doctrinales et influences subies**", en Rev. néosc. de Phil. 43 (1945) 225-251.
 A. MILET, "**Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal (1901-1913)**". En "**Mélanges Joseph Maréchal**", (1950), tomo I, p. 23-46.
"Mélanges Joseph Maréchal". Dos tomos. Bruxelles, 1950. (Lo citamos de ordinario así: **Mélanges**, tomo y página).

— Una bibliografía completa de las obras de Maréchal puede verse en **Mélanges**, t. I, pp. 47-65.

De libros, artículos y recensiones que se refieran directamente al Padre o a su filosofía, pp. 65-71.

- (139) Maréchal, en quien la formación escolástica siempre influyó benéficamente, se preocupó muy pronto por la filosofía moderna. La idea de que la escolástica y el pensamiento católico debían realizar un auténtico esfuerzo por comprender las posiciones de la filosofía contemporánea y por dar respuestas reales a sus preocupaciones, llegó a ser central en su pensamiento. Cfr. A. MILLET, "**Les Cahiers du P. Maréchal**", l. c., p. 225-32.

- (140) — HAN URS von BALTHASAR ha hecho notar que los estudios de Maréchal no se dispersaron en dos direcciones opuestas, sino que una profunda unidad recogía estos estudios sobre la metafísica y sobre la mística, Cfr. "**Karl Berth. Darstellung und Deutung seiner Theologie**". Köln, 1951, p. 303 s.

Se ha discutido si en esta síntesis la posibilidad absoluta del fin sobrenatural, probada por el apetito natural de la visión beatífica, es indispensable o no. (141) Conscientes del problema, nos limitaremos a exponer y estudiar esa concepción de Maréchal, no tanto como integrante de su sistema epistemológico, sino en sí misma. Estudio este que nos llevará a exponer el lugar que ocupa el deseo natural en la filosofía maréchaliana. Un orden cronológico permitirá observar la génesis y formación de sus intenciones.

1. Intuición fundamental y primeros escritos:

Escribiendo sobre "El sentimiento de presencia entre los profanos y los místicos" (1908), Maréchal presentaba una concepción dinámica de la inteligencia: esta "no es un simple espejo que refleje pasivamente los objetos que pasan a su alcance, sino una actividad **orientada en su fondo más íntimo** hacia un último término, el único en que puede absorberse completamente, hacia el Ser, Verdad y Bien absolutos". En su esfuerzo por alcanzar ese fin, nuestra inteligencia se encuentra lanzada de intelección en intelección, de objeto en objeto sin poder jamás detenerse, puesto que mientras "gravite en la esfera de lo finito, se esfuerza en vano por igualar su **exigencia interna**, por encontrar reposo en la plenitud de su acto"; (142) su dinamismo interno no le permite reposarse hasta no llegar a su fin, que, en última instancia, da la razón de todo el dinamismo de nuestra facultad intelectual. Era, pues, una concepción dinámica de nuestras facultades intelectuales, en las cuales "el infinito ha dejado su marca". Para Maréchal, por lo tanto, el espíritu humano es "una facultad en búsqueda de su intuición, es decir, de la asimilación con **el Ser**, con el ser puro y simple, soberanamente **uno**, sin limitación, sin distinción de esencia y existencia, de posible y de real". (143).

(141) — Es necesario distinguir claramente la existencia del deseo natural y la prueba de la posibilidad absoluta de la visión beatífica, basada en ese deseo. La discusión de que habla el texto se refiere a este segundo punto, pues es claro que el autor de "**Le point de Départ de la Métaphysique**" da gran importancia epistemológica al deseo natural de ver a Dios pero no tanta a la prueba de la posibilidad absoluta de la visión, que intenta en el **Cahier Ve**. Véase una exposición de la discusión de que hablamos y su solución en el "Avant-Propos" a la segunda edición del **Cahier Ve** (1949), p. 8 ss., por el P.L. MALEVEZ.

(142) — El artículo fue publicado en Rev. des Quest. Scient. 64 (1908) 527-563 y 65 (1909) 219-249; 376-426. Fue reeditado en "**Etudes sur la Psychologie des Mystiques**" (2ª Ed., 1938), t. I, pp. 65-168. En el texto citamos de esta edición, p. 120.

(143) — Ibi, p. 121, nota 1.

Ahora bien, continúa el artículo, como la tendencia profunda de una facultad es por lo menos el signo de una cierta capacidad latente en esa facultad; y como la inteligencia humana, encerrada en el estrecho círculo del dato sensible no puede llegar, a pesar de todos sus esfuerzos de síntesis y de coordinación, a una intuición de Dios, es necesario concluir que "nuestra inteligencia - orientada en su fondo más íntimo hacia una 'intuición intelectual' . . . del ser puro— no es absolutamente incapaz de ese género de intuición, pero que, por otra parte, la ley actual de su ejercicio le impide radicalmente igualar por sus actos su tendencia más profunda". (144) La antinomia de esta apetición original no puede ser superada sino por la intervención de un poder exterior, capaz de liberarla de sus impedimentos presentándole directamente, sin ninguna mediación, su objeto verdadero, el Ser. "Tal es la solución final que propone la religión cristiana al asignar como término a la acción del hombre, ayudado por la gracia, la visión de Dios en la otra vida". (145) Así, pues, esa visión de Dios que puede ser suscitada por Dios mismo sea en el místico, sea en el bienaventurado "por inaccesible que sea al esfuerzo de la inteligencia sola, es una prolongación del movimiento inicial de esta". (146)

Es patente la coincidencia de esta concepción de Maréchal con la descripción de la inteligencia que hemos visto en la obra fundamental de Rousselot: para los dos la inteligencia es una facultad esencialmente orientada a una visión intuitiva del Ser divino; en ambos ese fin último es el único saciativo del "deseo natural" de nuestra facultad; ambos creen poder deducir de la existencia de ese deseo natural una posibilidad de la visión beatífica, aunque no el hecho de su existencia. Finalmente, ambos coinciden en afirmar la absoluta trascendencia de esa meta sobre toda actividad meramente natural de nuestras facultades.

Cómo había llegado Maréchal a esta concepción? A. Milet ha tratado de seguir la formación de sus concepciones fundamentales: (147) mientras los estudios de la escolástica, especialmente de santo Tomás, hicieron ver al joven filósofo belga que "el doctor angélico había reservado un lugar privilegiado a la finalidad de la inteligencia en la

(144) — Ibi, p. 165.

(145) — Ibi, p. 166.

(146) — "tout inaccessible qu'elle (la intuición del Ser) soit à l'effort de la seule intelligence, en prolonge pourtant le mouvement initial", ibi, p. 167.

(147) — Vide bibliografía en la nota 138.

mayoría de sus escritos", (148) la preocupación reinante en el ambiente filosófico de comienzos del siglo le hacían buscar los elementos activos del conocimiento, y especialmente una explicación última, metafísica, del por qué de esa actividad cognoscitiva de la inteligencia. El mismo Maréchal declaraba más tarde a A. Milet: "yo creo que la idea... de utilizar en lógica crítica la finalidad natural de la inteligencia dependió en mí de cierto grado de profundización de la metafísica tomista del conocimiento". (149) Como en Rousselot, el confrontar sus preocupaciones modernas con el pensamiento de santo Tomás, llevó a Maréchal a redescubrir aspectos del tomismo hacía siglos olvidados, y a formarse esa concepción dinámica de la inteligencia, que expresaba ya en el artículo de 1908. (150) Esta manera de concebir la naturaleza del espíritu creado ha de evolucionar, de precisarse mucho más, pero desde entonces "quedará en el corazón de toda la obra filosófica del P. Maréchal". (151)

2. Los artículos de 1912 a 1926.

En efecto, en sus escritos de los años posteriores, la idea reaparece continuamente, precisando cada vez algún detalle: a comienzos de 1912 en un artículo titulado "**Science empirique et psychologie religieuse. Notes Critiques**", reconoce en la acción propiamente sintética "el proceso peculiar del espíritu humano, la expresión de su naturaleza íntima, hacedora y afirmadora de unidad, **porque** radicalmente orientada hacia la unidad del Ser, su objeto inaccesible y su fin que huye siempre". (152) Es, por lo tanto, la atracción de ese fin inalcan-

(148) — A. MILET "**Les cahiers du P. Maréchal**", Rev. néosc. de Phil. 43. (1945) 233s.

(149) — De una carta de Maréchal a MILET del 4 de noviembre de 1943. Citada por este, l. c., p. 234.

(150) — Sobre un posible influjo de Rousselot en Maréchal véase A. MILET, l. c., pp. 248-251. Creemos justificada esta conclusión: "Au fond, la communauté d'inspiration que manifestent l'**Intellectualisme et Le thomisme devant la philosophie critique** s'explique suffisamment par l'identité de but poursuivi par leurs auteurs respectifs; tous deux se sont efforcés, en s'appuyant sur certaine doctrines thomistes tombées malencontreusement dans l'oubli, de présenter à leurs contemporains un aspect très moderne de la philosophie traditionnelle, dont ceux-ci ne soupçonnaient même l'existence. Ajoutez à cela une commune estime pour le blondélisme et il apparaîtra clairement qu'il est inutile de recourir à l'hypothèse d'une filiation littéraire pour rendre raison des analogies de pensée entre le P. Maréchal et le P. Rousselot". Ibi, p. 250s.

(151) — A. MILET, "**Les premiers écrits philosophiques du Père Maréchal**" en **Mélanges**, t. I, p. 30.

(152) — Publicado en RSR 3 (1912) 1-61- el artículo fue reproducido en "**Etudes sur la Psychologie des Mystiques**", 2ª ed., 1938, p. 3-62. El texto citado se encuentra en la p. 6 de esta última edición.

zable lo que da a la inteligencia la capacidad de estas síntesis parciales.

Ese mismo año en "Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne", (153) expone con gran claridad la tendencia radical del hombre a una "**coordinación indefinida**", cuyo límite es la unidad ideal del Ser, y a un "**apropiación indefinida**", cuya meta es la posesión del Bien absoluto. Este doble esfuerzo representa los dos aspectos de la tendencia profunda de nuestra naturaleza intelectual a la asimilación inmediata del ser en una intuición. (154) Una tendencia tal, que nada, ni aun la intuición de los inteligibles creados la saciaría, mientras no posea inmediatamente a Dios. "Toda nuestra psicología consiste en esta inadecuación natural de la **tendencia** fundamental y de la **realización** posible, la primera de las cuales supera siempre infinitamente a la segunda". (155) El hombre es, pues, un ser que siempre tiende, sin poder realizar aquello que desea; en su naturaleza se distinguen claramente su capacidad de desear y su capacidad de realizar.

Esa inadecuación constituye el "punto de engranaje" (**piétre d'attente**, dice Maréchal, siguiendo al Cardenal Dechamps) de la gracia sobrenatural en la naturaleza humana: porque no hay que olvidar que la donación de la gracia supone, en el sujeto que la recibe, una aptitud para recibirla; ahora, como la gracia sobrenatural es esencialmente una ayuda, un don gratuito de Dios, que se caracteriza por su finalidad, por su **dirección eficaz** a la visión beatífica, a la intuición de Dios, entonces la intuición del Ser divino, que es para el espíritu dejado a sus facultades naturales un límite siempre huyente, un ideal **inaccesible**, llega a ser por la ayuda de la gracia, el fin real y eficazmente procurado. "A decir verdad la actividad natural del espíritu ya está fijada, orientada y estimulada constantemente por el deseo implícito —"desiderium naturale" o sea decir Santo Tomás— del Ser absoluto; pero este deseo oscuro se choca contra las barreras de la cantidad y

(153) — Publicado primero en Rev. de Phil. 12 (1912) 416-488, fue reeditado en "Études sur la Psychologie des Mystiques", 2ª ed., 1938, p. 171-245. Citamos esta edición.

(154) — Cfr. A. MILET, "Les premiers écrits du Père Maréchal", *Mélanges* t. I, p. 39-42. Ya para esta fecha era clara la mentalidad de Maréchal que, conservando la distinción entre la inteligencia y la voluntad, veía en ellas dos manifestaciones de un único dinamismo profundo de la naturaleza. Puede verse la expresión más lograda de esta unidad radical en "Le Point de Départ de la Métaphysique", *Cahier Ve*, p. 287-306.

(155) — "Toute notre psychologie tient dans cette inadéquation naturelle de la tendance fondamentale et de la réalisation possible, la première dépassant toujours infiniment la seconde". En "Études sur la psychologie des Mystiques", I, p. 236.

vuelve a caer impotente; no puede tomar del ser sino una imagen reflejada en lo sensible y todo su esfuerzo debe limitarse a apurar un símbolo. Al venir la gracia a compenetrar este esfuerzo, esa unidad simbólica que él construye en nosotros alcanza su valor ontológico: ella será una preparación eficaz, un título real e interno de la unificación suprema en la intuición de Dios". (156)

Así la gracia "completa y corona la naturaleza, al transformar en un fin propiamente dicho lo que no era más que el límite superior e inaccesible de una tendencia radical"; (157) o si se prefiere, al constituir en medios eficaces de llegar a un fin explícito aquellas actividades psicológicas que no eran por sí mismas sino la expresión impotente de una tendencia secreta.

Pero no se crea que esta concepción destruye la gratuidad o la trascendencia de la visión beatífica, pues "el espíritu humano no tiene, como ninguna otra creatura, el menor **derecho** sobre Dios: la independencia soberana es un atributo primordial, si no del absoluto pan-teísta, al menos del absoluto verdadero, trascendente, personal. Y como la intuición de Dios supone la unión íntima e inmediata del Ser divino con la inteligencia humana, la 'información' directa de esta por aquella... no es concebible sino como el efecto de una iniciativa bondadosa, absolutamente libre de parte de Dios". Por una parte, pues, ha quedado afirmada la trascendencia, por otra la inmanencia de ese don divino. "Presentamos en el coronamiento del destino sobrenatural un don prodigioso de la amistad divina, un suceso nuevo y complementario, a la vez fuera de la exigencia natural del espíritu humano e indispensable a este para integrarse en una unidad absoluta, límite de su indefinida progresión...". (158)

(156) — Ibi, p. 237.

(157) — "La grâce complète et couronne la nature en transformant en un fin proprement dite ce qui n'était que la limite supérieure et inaccessible d'une tendance radicale", Ibi, p. 237.

(158) — Ibi, p. 238. Nótese el sabor tan blondeliano de esta última frase. Sobre el influjo de Blondel en el pensamiento de Maréchal, cfr. MILET, "Les cahiers du Père Maréchal", p. 241-247. Puede consultarse también la correspondencia entre los dos filósofos en *Mélanges*, t. I, pp. 338-352.

Quizás podría preguntarse aquí a Maréchal si la suerte del hombre en un estado de naturaleza pura sería esa "indefinida progresión", o si su beatitud natural revestiría en alguna forma el carácter de término, de fin de todo movimiento. Desgraciadamente del texto que estamos estudiando la cuestión no queda resuelta. Por lo demás es claro que Maréchal nunca habló de un fin natural que pudiera saciar totalmente nuestra capa-

Como se ve, estos textos de 1912 recogen y precisan las reflexiones de 1908: ante todo la afirmación de que el deseo natural de ver a Dios (o sea la orientación o capacidad radical apetitiva del hombre) es el "punto de inserción" de lo sobrenatural en la naturaleza; en esto Maréchal toma la expresión del Cardenal Dechamps, pero su comprensión es más profunda, más metafísica. Las frases que describen la diferencia entre la capacidad de desear y la capacidad activa del hombre son de gran importancia para toda la evolución posterior de la discusión. Al mismo tiempo el considerar la gracia como una donación mutua interpersonal; y el querer explicar la absoluta trascendencia de ese "don prodigioso de la amistad divina" partiendo de la libertad personal del ser absoluto, supera las dificultades que podrían hacerse a una visión demasiado racionalista.

La conciencia de que el resultado positivo del dinamismo que estudia la metafísica consiste en un encuentro personal entre el hombre y el Ser Divino, Personal, hizo que ya muy pronto Maréchal descubriera un dato esencial de su concepción: el dinamismo no nos lleva a **tomar posesión** del absoluto, **sino a ser tomados** por El. (159). Esto implica que el término final de nuestro deseo, que es la Beatitud suprema posible se ha de describir no solamente como actividad, sino también como recepción, puesto que estrictamente hablando, la actividad que hace nuestra felicidad consiste en una acción del Absoluto que toma plena posesión de nuestro ser: nuestra felicidad perfecta consiste, en última instancia, en un recibir, no en un hacer, porque nuestro hacer siempre es finito; el objeto verdaderamente beatificante no es la perfección propia que resulta de incorporarnos algo (aunque ese algo sea adquirido por una ayuda especial de la gracia), sino en ese Absoluto

cidad de desear. Pocas veces y muy de paso insinuó cómo concebía ese fin del hombre en un estado de naturaleza pura: de esas pocas afirmaciones se deduce que "el don (de la beatitud natural) no habría sido posible sin la apertura hacia un don mayor" (*Cahier Ve*, p. 351), lo cual parece suponer un movimiento indefinido en el hombre aun después de llegar a su beatitud natural. Sin embargo la afirmación de esta tendencia sin fin en el caso de una naturaleza pura no se encuentra explícitamente en Maréchal.

- (159) — La expresión es del mismo Maréchal en un texto de 1917 en la primera redacción del "*Point de Départ de la Métaphysique*" (en *Mélanges I*, pp. 288-298). Allí la expresión se refiere al conocimiento metafísico, pero puede aplicarse —con cuánta mayor razón al término del dinamismo intelectual. Maréchal escribe: "la metafísica es, a manera de ver, la ciencia humana del absoluto. Traduce inmediatamente, la **toma de nuestra inteligencia por el absoluto**, toma que no es un yugo que se debe soportar, sino un principio interno de vida", l.c., p. 289.

que nos toma, que nos posee plenamente: es El, no nuestra perfección finita la que da plena quietud a nuestra capacidad de Bien y de Verdad.

Este dato es esencial si no quiere hacerse de la metafísica de Maréchal un dinamismo egoísta, que centra en el hombre toda su actividad, reduciendo el Absoluto a uno de los pasos, de las "integraciones", que conducen a la perfección humana, que no sería otra cosa que su propio ser perfeccionado por la incorporación de Dios: una visión monstruosa. Por el contrario la cualificación del término del dinamismo como un amor, abre la dinámica humana a la alteridad divina. En esto precisamente consiste la originalidad de la posición asumida por Maréchal.

Esta misma cualidad puede encontrarse en algunas anotaciones que acostumbraba añadir el Padre al texto de sus clases de psicología: (160) se trata de una "**Esquisse d'une psychologie déductive**" (161) en la cual quiere deducir todas las afirmaciones esenciales a la psicología racional de un principio general, tomado de la crítica del conocimiento: que nuestro conocimiento es discursivo, es decir, objetivo, o sea, que opone siempre un objeto a un sujeto. El ensayo consiste en una serie de "síntesis", algunas de las cuales incluyen ciertas notas previas o corolarios. A nuestro tema interesa la síntesis diez: estudiando la actividad sintética del sujeto que conoce, Maréchal afirma (síntesis 9) que si se consideran como especulativas nuestras facultades sintéticas, edificadoras del objeto, ellas tienen por fin último el "Verum", algo inmanente al sujeto (Tesis); pero que en cambio (Antítesis) si se las considera como facultades que tienden, como activas, su fin es el "Bonum absolutum", algo trascendente al sujeto. La síntesis, lógicamente, será que el "summum Verum" sea idéntico al "summum Bonum", o sea que el conocimiento más perfecto sería el que aunara la mayor inmanencia y la suprema trascendencia. Ahora, ese grado supremo del conocer nos podría parecer imposible, porque, ¿cómo puede

(160) — El mismo Maréchal envió estas notas a A. MILET en 1943 diciéndole que era una de las primeras fórmulas en que había expresado su doctrina perfectamente formada. El trozo que queremos utilizar aquí parece haber sido escrito hacia 1920, pero sufrió algunas modificaciones, quizás de precisión teológica, hacia 1928. Lo usaremos sin embargo en este punto, aun haciendo un salto en la evolución cronológica del pensamiento de Maréchal, porque puede ser un signo de la originalidad con que desarrollaba su pensamiento.

(161) — Cfr. *Mélanges* I, p. 304-322. Especialmente p. 318ss.

lo inmanente al sujeto serle trascendente? La respuesta a esta aparente imposibilidad es la síntesis diez, que lleva por título "el problema del sobrenatural". En ella se afirma que el "Verum", objeto especulativo de nuestras facultades no existe en nosotros sino como un "devenir" activo (como oposición de sujeto y objeto) (Tesis); mientras el "Bonum" (Antítesis) no nos es inmanente sino como término poseído, en el cual se extingue el devenir activo. La síntesis de estos dos opuestos es el problema del sobrenatural. En este punto escribe Maréchal: "absolutamente hablando dos soluciones son posibles. Una natural, que pone nuestro fin real más acá de la extensión de nuestro 'deseo natural'. Otra, sobrenatural, que conmensura nuestro fin real con la extensión completa de nuestro 'deseo natural' (o del deseo radical de nuestra naturaleza intelectual: "desiderium naturale" de santo Tomás)". (162)

En la solución natural "el summum Verum" y el "summum Bonum", como realidades en sí, serían el **fin objetivo**, cuya atracción mueve nuestras facultades; pero nuestro último **fin subjetivo** no podría superar una posesión analógica de este "summum Verum" y de este "summum Bonum". Como la posesión analógica no puede ser perfecta, ni por consiguiente plenamente satisfactoria, jamás el "Verum" poseído igualaría totalmente al "Bonum" deseado. La identidad postulada no sería (en esta hipótesis) sino un límite inaccesible". (163)

En cambio en la segunda solución, la sobrenatural, "el 'summum bonum", fin último de nuestras facultades activas es idéntico con la 'intuitio summae veritatis, sive Dei' ". (164) Por lo tanto "el reposo misterioso del alma en la intuición de Dios elimina la tendencia en lo que esta supone de imperfección e impone de división". Esta segunda solución solamente puede constarnos por la fe y supone la transformación de nuestras condiciones normales de conocimiento con relación al objeto sobrenatural.

(162) — "Absolument parlant, deux solutions sont possibles. L'une naturelle, qui ramène notre fin réelle en deçà de la portée de notre 'désir naturel'. L'autre, surnaturelle, qui mesure notre fin réelle à la portée entière de notre 'desir naturel' (c'est-à-dire du désir radical de notre nature intellectuelle: 'desiderium naturale' de saint Thomas)". Ibi, p. 318.

(163) — Ibi, p. 318-319.

(164) — Maréchal advierte que este "reposo misterioso" del alma en la intuición de Dios suprime lo que hay de imperfección en la tendencia, pero que no se puede identificar con una inmovilidad inerte, sino que por el contrario es el reposo del acto que ha llegado a su plena intensidad. Ibi, p. 319.

Se habrá ya reconocido en este texto la misma intuición fundamental de 1908, más matizada y con panorámicas más completas sobre las diversas posibilidades de realización del espíritu humano. Es especialmente importante en este trabajo la consideración explícita de una posibilidad puramente natural, en la cual permaneciendo el ser absoluto **fin objetivo** de nuestras facultades, el **fin subjetivo** sería un conocimiento analógico, insuficiente por lo tanto para darle la beatitud perfecta.

Es igualmente importante la afirmación de que el "deseo natural" no puede ser satisfecho con ningún bien menor que el Bien absoluto poseído internamente. Ese deseo natural, "radical" en nuestra naturaleza intelectual, es concebido en este texto como el punto de inserción de lo sobrenatural en lo natural: la "extensión completa de nuestro deseo natural" es la misma en ambas hipótesis, tanto en la solución natural como en la sobrenatural; lo que cambia es la posibilidad de realizar efectivamente el término de ese deseo (posibilidad que si es positiva supone "la transformación de nuestras condiciones normales de conocimiento", y que por lo tanto no es una mera asistencia externa): la gracia, transformándonos internamente, nos da la posibilidad de llegar a la cumbre de la perfección humana.

3. **El deseo natural de la visión beatífica y el problema del destino sobrenatural en el Cahier Ve de "Le Point de Départ de la Métaphysique".**

Todos los artículos de Maréchal anteriores a 1925 manifiestan la misma concepción dinámica de la inteligencia, el mismo reconocimiento de un deseo natural de lo sobrenatural, y la misma afirmación filosófica de la posibilidad de la visión beatífica. Sin embargo la expresión más perfecta de su concepción había de venir todavía en la obra fundamental de su pensamiento: "**Le Point de Départ de la Métaphysique**".

Por confidencias del mismo Padre Maréchal a varios de sus amigos sabemos que ya antes de 1917 se había comenzado a formar en su espíritu la idea de una gran obra filosófica que presenta, confrontándolos con la filosofía moderna, los principios fundamentales del tomismo ante el problema del conocimiento. Los tres primeros tomos

(llamados por el Padre "Cahiers") aparecieron entre 1922 y 1923. En cambio el tomo quinto (el **Cahier IVe** apareció sólo después de la muerte del autor!), dadas las mil dificultades que detuvieron su publicación durante casi 18 meses, no vio la luz pública sino en 1926. (165)

La finalidad del **Cahier Ve** aparece claramente indicada en el subtítulo: "Le thomisme devant la Philosophie critique". Todo él está construido sobre las bases de la enseñanza tomista, aunque ya en la primera página el Padre nos advierte que el estudio, aun a pesar de su extensión, no presenta todo "el conjunto de la filosofía tomista, ni aun siquiera de la noética tomista". (166) Su interés principal es la explicación de la posibilidad de la afirmación metafísica. A ese fin se ordenan y subordinan todas las páginas del libro.

Pero entonces, cómo llega el Padre Maréchal a hablar, en una obra filosófica, del deseo natural de la visión beatífica? Al tratar de hacer la deducción trascendental de la afirmación ontológica, el autor se propone establecer **a priori** que "para **toda** inteligencia no intuitiva el único medio de representar como objetos los contenidos de conciencia es la afirmación estrictamente metafísica de estos, es decir su relación determinada, al menos implícita, con una realidad trascendente". (167)

Ahora bien, para mostrarlo tiene que hacer un estudio de la finalidad de la inteligencia, y dada la compenetración del entendimiento y de la voluntad, (168) se ve afrontado al estudio del fin último del ser humano. Dentro de este contexto llega Maréchal a proponerse la cuestión que nos interesa: cuál es el último fin del hombre?

a) La determinación (negativa) de la finalidad humana:

Una primera respuesta, puramente *a priori*, es la siguiente: el fin último del devenir intelectual se encuentra necesariamente inscrito en

(165) — Sobre la historia de la redacción de "**Le point de la Métaphisique**" pueden verse los escritos de A. MILET citados en la nota 138 Cfr. también A. HAYEN, o.c., p. 10ss.

(166) — **Cahier Ve**, Avant-Propos, p. VII. Cfr. A. HAYEN art. cit., p. 12.

(167) — **Cahier Ve**, p. 231-232.

(168) — Ibi, p. 288 ss.

la forma natural de ese devenir, es decir en el objeto formal del mismo; ahora bien, como según los principios ya establecidos por el autor la forma del devenir intelectual humano es el "ser trascendental" (el "Ens qua ens" de los escolásticos), tenemos que deducir que el fin último y saturante de la inteligencia debe ser una realidad sin determinación limitativa, un objeto trascendente, un **infinito subsistente**. (169)

Esta prueba es absolutamente válida, pero no es el único método que siguió Santo Tomás en la determinación de la finalidad humana.

Motivo por el cual Maréchal se dispone a seguir a su maestro por otro camino para probar lo mismo. Comienza fijando una definición de Beatitud que le permita utilizar los datos más inmediatos de la experiencia: en efecto, si podemos definir la beatitud humana por relación al fin, y si nos es factible, mediante la experiencia, buscar dónde encuentra el ser humano su beatitud, por eso mismo habremos determinado, al menos en forma negativa, cuál sea la última finalidad del hombre.

Aplicando a nuestro caso: si se acepta la definición tomista "**Res ipsa** quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit et quod beatum facit; sed **hujus rei** adeptio vocatur **beatitudo**", (170) nos basta buscar cuál sea ese objeto que una vez poseído nos haga felices y sin el cual no podemos tener la perfecta saciedad de nuestros deseos para encontrar cual sea nuestro último fin.

Lógicamente el siguiente paso de la investigación ha de recorrer uno a uno los diversos fines u objetos que el hombre puede proponerse para buscar cuál de ellos puede saciar su capacidad de apetición. Siguiendo a santo Tomás. (**Summa Theol. 1^o IIae**, 2, 1ss y C.G. III, 27-36) Maréchal hace ver que ninguno de los fines creados puede detener el impulso apetitivo de nuestras facultades intelectuales. La "razón radical y peremptoria" de esta incapacidad la encuentra en la correlación natural de la inteligencia y de la voluntad: "impossible est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est **universale bonum**, sicut objectum

(169) — Ibi, p. 306.

(170) — *Summa Theologica 1^o IIae*, q.2, a. 7, c.

intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato". (171) Y, en metafísica tomista, la conclusión es lógica: "unde solus Deus voluntatem hominis implere potest . . . In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit". (ibi) Maréchal termina repitiendo la conclusión tomista: "Dios solo puede dar satisfacción a nuestras facultades activas. Dios es nuestro último fin". (172)

Sinembargo, como Dios es el último fin de todo lo creado, es necesario advertir que lo es también nuestro, pero de tal manera, que tenemos a él de acuerdo con nuestra naturaleza: "el hombre tiende a Dios su fin último, no de cualquier manera, sino 'objetivamente', según el modo propio de la inteligencia y la voluntad. La beatitud perfecta debe consistir para él en la saturación de sus facultades superiores por Dios. . .". (173) Esto equivale a decir que "nuestra inteligencia aspira a poseer directa o indirectamente a Dios mismo, como su propia forma intencional; y que nuestra voluntad, llegada al término de sus apeticiones, debe gozarse totalmente en esta posesión de Dios", (174) puesto que "toda apetición humana tiene por objeto último. . . la posesión saturante de Dios, lo cual es el fin propio de la inteligencia". (175)

Es claro, nuestra Beatitud perfecta tiene que consistir en **una** posesión de Dios. Pero **qué clase** de posesión de Dios por nuestras facultades intelectuales es capaz de satisfacer por completo nuestros deseos?

(171) — Ibi, q. 2, a.8, c. Citada por Maréchal, **Cahier Ve**, p. 307-308.

(172) — Nótese la cercanía de esta prueba a la demostración a **priori** que encontramos más arriba.

(173) — **Cahier Ve**, p. 308. O como lo expresa más adelante: durante nuestra vida "nous tendons, vers cette possession de la 'vérité première' par toutes les démarches de notre intelligence et de notre volonté. Nous y tendons **efficacement** si la grâce supplée en nous aux radicales impuissances de la nature. Sans la grâce nous y tendons encore, mais **inefficacement**". Ibi, p. 349.

(174) — "C'est à dire que notre intelligence aspire à **posséder** directement ou indirectement Dieu lui-même, comme sa propre forme intentionnelle; et que notre volonté, arrivée au terme de ses appétitions, doit se complaire totalement dans cette possession de Dieu". **Cahier Ve**, p. 309. Maréchal quiere prescindir aquí de la célebre cuestión de si la beatitud consiste en un acto de la inteligencia o de la voluntad. En esto difiere del P. Rousselot, pues para éste la cuestión, al tratar del intelectualismo de santo Tomás, era un punto central. Sinembargo en el fondo existe un perfecto acuerdo: Cfr. A. MILET, "**Les cahiers du P. Maréchal**", l.c., p. 249.

(175) — **Cahier Ve**, p. 309.

"un solo conocimiento no dejaría nada que desear en el orden intelectual: el conocimiento intuitivo del Ser absoluto". (176) Todo otro conocimiento, sea analógico, (177) sea el conocimiento de fe, no puede satisfacer nuestras facultades.

Para valorar la afirmación anterior, es preciso considerar las condiciones que serían necesarias para que se pueda dar en nosotros, un tal conocimiento intuitivo del Ser absoluto. Porque, en primer lugar, una intuición de Dios supone la ausencia de toda representación creada: ni siquiera la mediación de la intuición propia que podría tener el alma separada (en la vida de ultratumba) sería compaginable con esta visión inmediata de la divinidad. En segundo lugar como en esa intuición de sí misma llega el alma al límite de su potencia natural de conocimiento, es necesario reconocer que el alma no puede descansar en el conocimiento natural de Dios; sino que su única posible beatitud queda más allá, en la intuición directa del ser absoluto, que santo Tomás llama la "visio Dei per essentiam". (178) Ahora bien, para llegar a una visión inmediata de la divinidad, es necesario que la esencia de Dios, sin identificarse con la inteligencia finita, se comunique a ella, de manera que tenga en nuestro acto cognoscitivo el papel de una "forma inteligible". Esto no es imposible, pues no se trata de una "composición de naturaleza" entre lo finito y lo infinito, sino de la información de la capacidad cognoscitiva por el supremo acto inteligible; pero en cambio sí pone de manifiesto que "la última perfección de nuestra inteligencia supondría, además de la liberación de los estorbos materiales, una condición extrínseca, superior a nuestra naturaleza; una iniciativa divina; una comunicación inmediata del Ser absoluto, cuya soberana independencia excluye toda obligación con respecto a la creatura; digámoslo con una palabra de la terminología de los teólogos, una 'gracia sobrenatural'". (179)

(176) — "Une seule connaissance ne nous laisserait plus rien à désirer dans l'ordre intellectuel: la **connaissance** intuitive de l'Être absolu". **Cahier Ve**, p. 310.

(177) — De todo conocimiento analógico sería necesario decir: "comme la possession analogique ne saurait être achevée, ni par conséquent saturante, jamais en nous le 'vrai' possédé ne rejoindra totalement le 'bien' désirable". "**Esquisse d'une psychologie déductive**" en **Mélanges**, t. I, p. 319.

(178) — **Cahier Ve**, p. 310-311.

(179) — "L'ultime perfection de notre intelligence supposerait, outre sa liberation des en travers matérielles, une condition extrinsèque, supérieure à notre nature: une indicative divine; une communication active de l'Être absolu, dont la souveraine indépendance exclut toute obligation vis-à-vis de la créature; disons d'un mot, dans le langage des théologiens, une "grâce, surnaturelle". **Cahier Ve**, p. 311-312. Nótese el paralelismo absoluto de este con el citado en la nota 158.

Es, por lo tanto, absolutamente indispensable reconocer que el fin último de nuestras facultades intelectuales, nuestra beatitud perfecta, es una meta trascendente, algo que supera nuestras propias capacidades creativas. La razón de esa trascendencia se funda, no sólo en nuestra incapacidad de producir un acto de tal perfección, sino en la misma trascendencia del Ser divino, de cuya perfección debemos participar en la intuición beatificante. Es igualmente necesario observar los elementos personalistas encerrados en esta concepción de Maréchal: como esa intuición consiste en la comunicación personal y libre de la forma inteligible del ser divino, es imposible creer que podamos arrebatarse esa autodonación: "La realización del fin último acaba de aparecernos en la total dependencia de un factor sobre el cual no tenemos ningún poder, ni especulativamente para preverlo, ni voluntariamente para procurárnoslo: queremos decir la **libre condescencia del Ser absoluto a comunicarse intuitivamente**". (180) De aquí se desprende lógicamente, "que esta realidad no podría sernos conocida (en caso de que se diera la voluntad divina de comunicárnos en esta forma) sino por la revelación". (181)

b) La prueba (positiva) de la posibilidad de la visión beatífica.

Hasta aquí la opinión de Maréchal coincide fundamentalmente con la opinión de la gran mayoría de los autores escolásticos. Pero toda esta determinación del fin último del hombre ha sido solamente una determinación negativa: sólo se ha demostrado en qué no puede consistir nuestra beatitud, y por lo tanto nuestro último fin; negativa también, en cuanto que esa visión intuitiva de la esencia divina nos ha aparecido solamente como no-contradictoria con el ser del hombre. Esto bastaría para hacer tomar en serio la hipótesis de una posible elevación a un orden sobrenatural, pero no es suficiente para fundar un argumento en epistemología. Porque, si no nos ha aparecido nin-

(180) — "La réalisation de la Fin dernière vient de nous apparaître dans la totale dépendance d'un facteur sur lequel nous n'avons aucune prise, ni spéculativement, pour le prévoir, ni volontairement pour nous le procurer: nous voulons dire la libre condescendance de l'Être absolu à se communiquer intuitivement". Ibi, p. 312. Los mismos elementos personalistas aparecen en este texto: "Créatures, nous ne pouvons exiger davantage (que un conocimiento analógico de Dios): quel titre aurions-nous donc, par nature, à la communication intime de la vie divine? La transcendance de l'Être infini donne la raison péremptoire de notre impuissance tant physique que 'juridique', à le posséder directement". Ibi, p. 350.

(181) — Ibi, p. 313.

guna contradicción interna en esa visión intuitiva, no habrá sido precisamente por la grandeza de ese fin, que envuelve en brumas los contornos de todo objeto trascendente? El simple hecho de que un fin sea deseado no basta para asegurarnos que sea realmente posible. (182)

Si la epistemología debe apoyarse en la posibilidad de un fin trascendente, sólo quedan dos soluciones: o aceptar el testimonio de la fe, que nos asegura que Dios nos ha ofrecido ese fin supremo, lo cual equivale a la plena aceptación del fideísmo; o buscar una demostración **positiva** de la posibilidad de un fin trascendente, basándose en el dinamismo de nuestras facultades.

Maréchal prefiere la segunda solución, pues cree que es viable una prueba de la posibilidad de la visión beatífica, "independientemente de la revelación". "Santo Tomás no nos condena a una ignorancia total del destino sobrenatural. Esto no es sólo 'negativamente posible', sino que en el dinamismo de nuestras facultades se encuentra contenida, como en premisas puramente naturales, una conclusión positiva acerca de él" (183).

Cómo se construye la prueba? Distingamos primero dos cuestiones semejantes, pero diversas: una cosa es probar con certeza que Dios nos llama **de hecho** a un fin sobrenatural (lo cual sólo puede hacerlo la fe); y otra cuestión es deducir filosóficamente de la disposición radical de nuestras facultades intelectuales, la **posibilidad absoluta** (es decir, positiva) de esa beatitud, o sea la existencia de las causas objetivas que hacen posible su realización. Es necesario tener muy en cuenta esta distinción si no se quiere tergiversar por completo la posición del P. Maréchal.

Nótese, además, que el término "posibilidad **positiva**" de la visión beatífica no significa que la prueba suponga un conocimiento directo de la misma esencia divina, sino solamente que hay un tal vínculo de

(182) Maréchal habla de **cualquier** forma de deseo. Más adelante precisará su pensamiento sobre el deseo **natural** de un fin.

(183) — "Indépendamment même d'une "révélation", S. Thomas ne nous condamne point à une ignorance totale de la destinée surnaturelle. Non seulement elle est 'négativement possible', mais une conclusion **positive**, à son sujet, se trouve virtuellement contenue dans le dynamisme de nos facultés, comme dans des prémisses purement naturelles". **Cahier Ve**, p. 313.

necesidad entre esa posibilidad intrínseca y nuestro dinamismo intelectual, (que del conocimiento de este, podemos deducir aquella. (184)

El argumento lo construye Maréchal con las mismas palabras de santo Tomás: "supra probatum est quod omnis intellectus **naturaliter desiderat** divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus **potest** pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediende inferioritate naturae" (S.c.G. III, 57. — Es la misma demostración que se encuentra a comienzos del capítulo 51).

Supuesto, pues, que nuestras facultades apetitivas intelectuales desean la visión de la esencia divina, como lo hemos visto al determinar el fin de nuestro dinamismo: "toda apetición humana tiene por objeto último. . . la posesión saturante de Dios, la cual es el fin propio de la inteligencia"; (185) la prueba requiere aún dos demostraciones: en primer lugar, el sentido del principio escolástico de que un deseo natural no puede ser vano; y segundo, que ese deseo, con el cual nuestras facultades tienden a la visión beatífica, es realmente un deseo **natural**.

El significado del principio escolástico no es otro que este: "la finalidad natural — ley fundamental de devenir revela, al menos, la posibilidad en sí del fin a que tiende". Si fuera en otra forma, la "voluntad de la naturaleza debería concebirse como una voluntad de lo imposible: el ser tendería a la nada; la posición del ser sería la negación; el no-ser, sería". "Habría, pues, contradicción lógica en pretender que un impulso **natural** mueva a un móvil hacia un término **imposible en sí**". (186) Nótese, pues, que el principio escolástico concluye a la posi-

(184) — "Naturale enim lumine rationem intrinsecam visionis Dei non magis penetrare possumus quam ipsam essentiam Dei". De naturali Beatitudinis desiderio. *Mélanges*, t. I, p. 326. Véase también la explicación que añade la cita 211.

La importancia de esta observación la veremos más adelante, cuando encontremos las dificultades que oponía el P. Pedro DESCOQS contra los autores que seguían la misma opinión del P. Maréchal. El P. Descoqs jamás pudo comprender claramente la distinción entre estas dos formas de probar la posibilidad positiva.

(185) — Véase cita 175. "Toute appétition humaine a pour objet dernier —et, anticipativement, pour orientation dynamique— la possession saturante de Dieu, laquelle est la Fin propre de l'intelligence".

(186) *Cahier Ve*, p. 313-314. La razón última de esta forma de comprender el adagio escolástico lo dan estas líneas: "poser un acte intellectuel quelconque, c'est affirmer **implicitement**, non pas seulement la possibilité, mais la réalité de la 'fin objective', du 'finis qui, vel cujus', condition logique de possibilité de la 'fin subjective' ". Ibi, p. 336.

bilidad de ese fin, no **al hecho**, de su existencia. Por qué? porque supuesto el significado básico de ese principio se dan dos hipótesis: si las causas del impulso recibido por el móvil no son libres, el móvil, una vez recibido el impulso, llegará al término, a no ser que un impedimento exterior venga a impedirselo; si esas causas son **libres**, todo depende de una nueva intervención de ellas. En este caso el principio escalástico no asegura que el móvil llegue efectivamente al término del impulso, sino que ese término es positivamente posible; que existen las causas requeridas para que pueda ser un hecho. Ahora, ya hemos visto más arriba que en el caso de la visión beatífica, el último fin del hombre depende de una "**condición** extrínseca, superior a nuestra naturaleza... de una **iniciativa** divina; de una comunicación activa del ser absoluto, cuya soberana **independencia** excluye toda obligación...". (187) "No existe, por lo tanto, ninguna incompatibilidad **lógica** entre la 'posibilidad en sí' del fin último hacia el cual nos orienta nuestro deseo, y la ausencia de toda posibilidad próxima de realizar este fin, rigurosamente sobrenatural, sin un don enteramente libre y gratuito de la parte de Dios. Y más adelante diremos que no hay tampoco incompatibilidad **moral**...". (188)

Pero, se trata en realidad de un deseo **natural** de la visión beatífica? La respuesta de Maréchal en el **Cahier Ve** es un poco lacónica: "A diferencia de los móviles materiales, nuestra facultad inteligente puede leer el alcance extremo de su movimiento en la forma que reviste. Mide el valor dinámico de su impulso íntimo. Distingue perfectamente, en nosotros, la tendencia fundamental, irresistible (que es un verdadero 'deseo **natural**', motor latente de todos nuestros movimientos) de esos deseos superficiales y compuestos, que creamos con toda clase de componentes, a riesgo de introducir la incoherencia en nosotros mismos. Porque nos formamos tales deseos; y sin embargo, así como buscamos lo verdadero hasta en el error, y como queremos el bien aun haciendo el mal, en la misma forma aspiramos incesantemente a la beatitud perfecta, que sólo puede darnos la visión de Dios, aun en medio de los más burdos engaños sobre la naturaleza de esa beatitud. El dinamismo implícito de nuestra inteligencia nos posee universal y necesariamente, aunque nuestras interpretaciones explícitas de ese dinamismo y la consagración voluntaria de que lo revestimos estén lejos de

(187) — Ver notas 179-180.

(188) — **Cahier Ve**, p. 314.

ofrecer las mismas garantías. . .". (189) Por eso santo Tomás acostumbra distinguir la beatitud que cada uno quiere implícitamente, de aquella que se quiere explícitamente, o mejor, de aquella que se cree querer.

Desgraciadamente Maréchal no se detuvo más en esta prueba, pues en ella se contienen riquezas mucho mayores de las que pueden aparecer a primera vista.

Tratemos, por nuestra parte, de desentrañar un poco su riqueza. Según Maréchal, la inteligencia es capaz de medir el valor dinámico de su impulso íntimo, es decir, en el ejercicio de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad somos conscientes no sólo del objeto que deseamos, sino que por reflexión podemos descubrir, que, bajo cada acto de nuestras facultades intelectuales, yace una "disposición apetitiva", requisito para que podamos ejercer ese acto concreto. Esa disposición no puede, lógicamente, ser una tendencia elícita, puesto que todo acto elícito de nuestras facultades supone previamente la existencia de esa disposición. (190) Por el mismo motivo no puede ser un acto libre, sino que es algo que nos viene de la naturaleza misma; es nuestra forma propia de conocer y de desear, aquello que nos capacita para todo acto elícito. En este sentido puede hablar Maréchal de la "tendencia fundamental, irresistible, . . . deseo natural, que es el motor latente de todos nuestros movimientos". A ese impulso fundamental, que constituye la naturaleza de nuestras facultades, se refiere el autor cuando nos habla de un "deseo natural".

Al mismo tiempo, la reflexión de nuestra inteligencia sobre nuestras facultades intelectuales descubre que ese impulso radical no está limitado a un grado determinado de seres, a una escala de valores de bienes. Al contrario, como es claro en toda la filosofía escolástica, el objeto formal de nuestras facultades intelectuales, (es decir la forma de nuestro devenir intelectual) es el "ser en toda su plenitud", el "Ens qua Ens", el "Verum qua verum", el "Bonum qua bonum". Es precisamente esta apertura absoluta de nuestras facultades lo que explica por qué nues-

(189) — *Ibi*, p. 314s.

(190) — "Il va de soi qu'une disposition appétitive prérequisse pour toute connaissance d'objet, ne saurait consister dans une tendance *élicite*, même indéléberée, puisque celle-ci présuppose la connaissance objective; encore moins peut-il être question ici d'un vouloir libre: le problème des certitudes libres et des jugements opinatifs demeure étranger à notre sujet". *Cahier Ve*, Avant-Propos, p. XVIII.

tro deseo natural no puede limitarse a un grado determinado (= finito) de seres, sino que tiene que tender hacia el Ens, Verum et Bonum sin limitación, hacia Dios mismo.

Así, pues, Maréchal caracteriza este deseo natural como improporcionado al término que desea, como **ineficaz** y **en ninguna forma exigente** de la visión divina; y advierte que este deseo, así entendido, puede aducir en su favor una larga tradición de teólogos eminentes. (191)

Así quedaba demostrada la prueba que pretendía construir el P. Maréchal. Podemos resumir sus ideas centrales concluyendo: "que el impulso natural de nuestras facultades intelectuales las orienta hacia la intuición inmediata del Ser absoluto; que esta intuición supera la potencia y excede la exigencia de toda inteligencia finita dejada a sus solos recursos naturales; que, sin embargo, el impulso radical que la hace tender hacia allí no es concebible sin la posibilidad objetiva, al menos remota, de llegar a ella. Ahora, esta posibilidad objetiva, aun remota, implica dos condiciones necesarias: la existencia de un **ser absoluto**, capaz de comunicarse, y la **aptitud de nuestra inteligencia** para recibir esta comunicación". (192)

Más aún, esta aptitud natural de nuestra inteligencia para recibir el don divino se traduce aquí abajo en la inclinación profunda y primordial que santo Tomás llama el deseo natural. (193) Puesto que por naturaleza sólo recibimos el impulso inicial hacia un fin posible en sí; deseable, pero no exigible; situado fuera del alcance de todo agente creado; nuestro esfuerzo por llegar a él, nuestro deseo natural, permanece impotente hasta el momento en que encuentra el complemento de la gracia sobrenatural. Sin esta ayuda, la tendencia natural va más allá de lo que pueden alcanzar nuestras fuerzas. (194) Y si esto es así, si

(191) — Ibi, p. XX.

(192) — "Nous concluerons ... que l'impulsion naturelle de nos facultés intellectives les oriente vers l'intuition immédiate de l'Être absolu; que cette intuition, à vrai dire, dépasse la puissance et excède l'exigence de toute intelligence finie livrée à ses seules ressources naturelles; que toutefois l'impulsion radicale qui y fait tendre n'est point concevable sans la possibilité objective, au moins lointaine, d'y atteindre". *Cahier Ve*, p. 315.

(193) — Ibi, p. 318.

(194) — "Par nature, en effet, nous recevons seulement de la 'vérité première l'impulsion initiale vers une fin possible en soi, désirable mais non exigible, située hors des prises de tout agent créé: notre effort pour y atteindre, notre 'desiderium naturale' de-

nuestra finalidad intelectual se caracteriza por una desproporción que ningún agente creado puede compensar —desproporción entre la capacidad radical y el poder natural de adquisición o de realización— se ve la incertidumbre en que queda el destino del hombre para la pura razón natural. (195)

Sin embargo, no se crea que esa desproporción es algo necesariamente irracional. Al contrario, ella es ya un don de Dios creador: "porque el deseo profundo, e inevitablemente insaciado, de un acrecentamiento ilimitado de beatitud sería la condición y en alguna manera el precio del privilegio magnífico de la inteligencia", (196) por eso no es imposible la existencia de "un orden de cosas puramente natural (en ninguna forma sobrenatural)", (197) porque si bien es cierto que sólo Dios, dándonos, puede hacernos felices, El no nos debe, —ni aun moralmente— ese don de sí, precisamente porque la Beatitud natural ya es un don, que supone ese deseo de algo superior. (198)

meure impuissant, jusqu'au moment où il recontre le complément de la grâce surnaturelle. Faute de ce complément, notre finalité interne est boiteuse. D'une part, en effet, notre capacité foncière s'étend jusqu'à une fin dernière, lointainement possible, qui est l'assimilation intuitive de Dieu même; d'autre part, notre puissance naturelle s'arrête à une fin dernière réalisable qui comporte seulement l'assimilation indirecte de Dieu, par l'intermédiaire des créatures. D'une part, la vision béatifique de Dieu comme objet dernier de notre tendance profonde; d'autre part, la connaissance analogique de Dieu, aussi parfaite qu'on voudra, comme terme extrême de notre action efficace. La tendance naturelle déborde les possibilités de l'action: sans l'appoint de la grâce les étapes de l'action, bien qu'orientées par la tendance, ne mènent pas jusqu'au terme dernier de celle-ci. . ." **Cahier Ve**, p. 350.

- (195) — Así se comprende por qué en la antropología de Maréchal una mera consideración natural del hombre tendría que considerarlo necesariamente como una "paradoja viviente". Sin la gracia, su finalidad "sería coja", se caracterizaría por una desproporción que ningún agente creado podría compensar, y por lo tanto, a los ojos de la pura razón el verdadero destino del hombre "revelaría un misterio", permanecería siempre en la incertidumbre. Cfr. **Cahier Ve**, p. 350s.
- (196) — "Car le désir profond, et fatalment inassouvi, d'un surcroît illimité de béatitude serait la condition, et en quelque sorte la rançon, du privilège magnifique de l'intelligence". **Cahier Ve**, p. 351.
- (197) — Ibi, p. 351. A este propósito es importante conocer estas afirmaciones de Maréchal en una carta a M. Blondel, que lleva fecha del 28 agosto de 1930: "J'attache plus d'importance que vous faites au concept de 'pure nature': ce concept, pour abstrait qu'il soit, n'est pas dénué de signification objective et peut donc constituer le thème de déductions légitimes. . ." **Mélanges**, t.I, p. 348.
- (198) — "Nous doit-il (Dios) —moralement— cette offre? Pourquoi nous la devrait-il, puisque la béatitude purement naturelle de l'intelligence est déjà, de soi, un don incomparable, et que ce don même n'eût pas été possible sans l'ouverture d'une perspective discrète sur un don meilleur?". **Cahier Ve**, p. 351.

4. La prueba del deseo natural en los artículos de 1930 y 1933.

En general los censores del *Cahier Ve* vieron en él uno de los esfuerzos más valiosos de la filosofía neoescolástica por dar una respuesta valedera a las cuestiones que presentaba la filosofía moderna, especialmente a partir de Kant. (199) Sin embargo, no faltaron entre ellos quienes encontraran grandes dificultades, precisamente en el punto que más nos interesa, en el deseo natural de ver a Dios como constitutivo esencial del dinamismo fundamental de nuestra inteligencia "durante la fase dinámica e implícita del conocimiento objetivo"; (200); más aún, que vieran en este punto una cierta contradicción de Maréchal, que aceptando ese deseo, quería evitar la conclusión de que el dinamismo intelectual exige la existencia del fin, de la visión beatífica. (201)

Para responder a estas y a otras críticas Maréchal escribió un artículo que quiso publicar en *Gregorianum*, pero que nunca fue publicado

(199) — Sería imposible —e inútil— recoger aquí todas estas reseñas laudatorias. Sólo algunos ejemplos: M.D. ROLAND GOSSELIN en *Rev. des Sc. Phil. et Théol.* 16 (1927) 197-199 y más tarde en *Bull. Thom.* 5 (1928) 231-233, al informar del artículo de Maréchal "Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective" escribía expresamente: "Je ne pense pas que les théologiens le puissent trouver en faute sur ce sujet délicat (sobre el deseo natural)". Ver *Ibi.*, p. 8. Véanse también: *Bull. Thom.* 7 (1930) 33-36; E. GILSON en *Rev. Phil.* 105 (1928) 316; J. GREDT en *Divus Thomas (Freiburg)* 5 (1927) 362-364; A. GREGOIRE en *NRT* 54 (1927) 237-238; R. KREMER en *RNP* 28 (1927) 475-478.

(200) — *Cahier Ve*, p. 316.

(201) — Así, por ejemplo, B. ROMEYER, quien escribía en su reseña: "Comme regrette d'avoir ici encore à formuler une réserve. Le P.M., en effet, ne se contente pas d'affirmer que le désir essentiel d'une certaine possession de Dieu est le ressort de toute notre activité mentale, il veut que ce désir soit celui de la possession de Dieu par manière de vision intuitive. . . Veut-on dire que le désir de voir Dieu est à ce point naturel qu'il constitue le dynamisme fondamental de toute notre activité intellectuelle? Il semble bien. Mais si ce désir naturel du surnaturel est à ce point radical, essentiel et moteur, il implique plus que la pure possibilité de son objet, il en implique l'effective réalisation" (en *Greg.* 8 (1927) 321. Subrayamos nosotros). El mismo Romeyer advierte que su dificultad es de orden filosófico, no teológico, pues sabe que la cuestión del deseo natural de la visión intuitiva es libremente discutida entre teólogos.

Por su parte B. JANSEN escribía en un artículo que quería librar a Maréchal de malas comprensiones: "Unnötig verwickelt wird der Dynamismus durch eine weitere schwache Seite der Theorie. Sie stützt sich auf das angeborene natürliche Verlangen nach der Gottesschau. Der Verfasser stellt seine kühne Behauptung mit einer überraschenden Selbstverständlichkeit hin. . . Maréchal führt, wie uns scheinen will, seine überspannten Forderungen auch nicht folgerichtig durch, wenn er meint, dem angeborenen Verlangen brauche bloss die Möglichkeit der Nichtwiderspruch der Verwirklichung zu entsprechen... (Esto no sería otra cosa que la potencia obediencial de los teólogos). Dieser passiven Empfänglichkeit entspricht aber kein positives Naturverlangen", en "*Transzendente Methode eine thomistische Erkenntnismetaphysik*", en *Schol.* 3 (1928) 340-368. Especialmente p. 351s.

en vida de su autor. (202) La importancia de este trabajo consiste en que se propone darnos una interpretación auténtica del **Cahier Ve**, y en que afronta **ex professo** el tema del deseo natural de la visión beatífica, procurando dar precisiones que no podía dar en otros escritos, que consideraban el tema sólo de paso o en forma ocasional. Es además un modelo de claridad de expresión y de profundidad de pensamiento.

Las dificultades a que quiere hacer frente el Padre Maréchal se pueden agrupar en tres capítulos: en primer lugar, se le acusaba de que al deducir filosóficamente del deseo natural de la beatitud perfecta la posibilidad absoluta de la visión de Dios, hacía suya una opinión que en teología es poco segura, más aún, temeraria; además, aun en el caso de que lograra evitar las acusaciones de los teólogos, sin embargo, parecía que esa opinión no se apoyaba en argumentos verdaderamente válidos; y en tercer lugar, una dificultad filosófica, parecía injustificado y superfluo el uso de esta argumentación para establecer el valor de nuestro conocimiento metafísico. Ya hicimos observar, al exponer las pruebas que daba Maréchal en el **Cahier Ve** de la existencia del deseo natural, que sus argumentos, a pesar de una riqueza, requerían aún una explicitación mayor: es esto lo que quiere dar el artículo de 1930.

Lógicamente el artículo comienza por una presentación precisa de su opinión, para tratar después de explicarla y mostrar su componibilidad con la tradición teológica: esto forma un primer núcleo del artículo. En un segundo paso Maréchal trata de mostrar cuáles son los argumentos que verdaderamente prueban la existencia del deseo natural y pone en claro que su existencia demuestra la posibilidad (no el hecho) de la visión beatífica. La tercera parte, de un valor puramente filosófico, quiere explicar que para fundar el valor ontológico de nuestro conocimiento hace falta mostrar que el ser absoluto es deseado naturalmente en toda operación intelectual como **último fin objetivo**, pero no

(202) — "**De naturali perfectae Beatitudinis desiderio**". El artículo fue enviado a "Gregorianum" el 3 de julio de 1930, pero no fue publicado. Ha aparecido en **Mélanges**, t I, pp. 323-337.

No todas las críticas a que alude Maréchal provienen de las recensiones de que hemos hablado. Otros autores prefirieron presentar al Padre sus dificultades en cartas privadas. Un ejemplo de estas puede verse en el artículo de JANSEN que citamos en la nota anterior, p. 349.

es necesario demostrar también en qué forma de posesión consista el fin **último subjetivo**. Esta última parte cae, por lo tanto, fuera de nuestra consideración directa. (203)

a) La argumentación del deseo natural y la teología

La opinión que defendía el **Cahier Ve** puede ser reducida a esta afirmación categórica: "se da en la mente humana, como en toda inteligencia finita, cierto deseo natural de la felicidad (beatitud) perfecta, que únicamente la visión inmediata de Dios puede saciar. De ese deseo se puede concluir legítimamente que la visión inmediata de Dios es posible en sí misma". (204)

Maréchal es consciente de la ambigüedad que puede darse en los términos utilizados y por eso explica en qué sentido los toma en sus afirmaciones: al hablar de un deseo no se refiere a una actividad apetitiva elícita y formada distintamente dentro del campo de nuestra intelectualidad, sino a algo implícito, algo que en sí es necesario. Por eso el término "deseo natural" ha de tomarse, propiamente hablando, como una "intención necesariamente **ejercida** en cualquier acto nuestro de querer"; (205) si se le llama en algún momento "natural" en el orden del apetito innato, determina la disposición o inclinación de la naturaleza, que es la raíz de esta intención ejercida.

Según esto, el deseo natural es elícito en el sentido de que todo acto de nuestra voluntad ejerce necesariamente esa "intención"; pero es propiamente innato, en cuanto que nuestra voluntad como potencia incluye una inclinación radical a todo lo bueno que le proponga la in-

(203) — Ver la nota 141.

(204) — "... Menti humanae, sicut omni intellectui finito, insidere desiderium quoddam naturale beatitudinis perfectae, quod sola visione immediata Dei expleri possit; ab illo autem desiderio, legitima conclusione efficit, immediatam Dei visionem secundum se possibilem esse". *Mélanges*, t. I, p. 324. O aún más matizado: "Ergo, ut totam rem paucis complectar, homini inesse professus sum desiderium perfectae beatitudinis naturale et implicitum, specificationem suam mutuans a ratione communi et analogia boni, inefficax, conditionale, tale denique ut objecti sui adeptionem neque exigat neque futuram polliceatur". Ibi, p. 327-328. Para evitar toda posibilidad de equívoco, Maréchal preferiría abstenerse de llamar al deseo natural una "apetición natural" — lo que podría sugerir una cierta proporción entre el sujeto y el término del deseo. La voz tomista "deseo" le parecía sugerir un nexo más holgado con el fin.

(205) — Ibi, p. 325.

teligencia, pues la voluntad recibe esta primera inclinación o moción de la misma naturaleza. (206)

Ahora bien, esto implica necesariamente la cuestión siguiente: si el deseo natural es elícito, es indispensable que tengamos un conocimiento previo de su objeto, por lo tanto de la felicidad perfecta. ¿Cómo explicar ese conocimiento sin postular la existencia de un conocimiento innato de la Beatitud? Para Maréchal la inclinación natural de la voluntad como potencia no supone este conocimiento de su término, "sino que se apoya en la relación natural de la voluntad al entendimiento"; (207) por lo tanto la dificultad sólo tiene sentido por lo que se refiere al acto ejercido, producido por nuestras facultades (**elicitus**) y que tiende a la felicidad perfecta. Pero, aun en ese caso, no debe suponerse un conocimiento explícito o reflejo del término del deseo, sino meramente virtual y negativo, implícito en la noción abstracta del bien. Se podría decir que se trata de un conocimiento semejante al del Ser supremo que se encuentra implícito en todo otro acto cognoscitivo. (208) Por lo mismo no es un conocimiento tal, que podamos considerarlo reflejamente, "este conocimiento virtual y ese deseo implícito, sólo se nos hacen manifiestos, cuando, usando de la reflexión y como de la experimentación interna, sentimos que ningún bien finito, ni ningún otro bien poseído indirectamente, puede saciar nuestro apetito". (209) En ese caso eso otro que nos aparece como deseable lo percibimos bajo la noción común de bien y positivamente como deseable, pero sólo lo podemos definir por sus notas negativas, porque nuestra razón natural no puede en ningún momento conocer directamente la noción intrínseca de la visión de Dios, como tampoco la misma esencia divina.

Habría que concluir, acaso, que, en un estado de naturaleza pura, tendríamos una noción clara y filosófica de la posibilidad de la visión

(206) — "in se autem spectatus, ut involvens inclinationem radicalem ad omne bonum ab intellectu proponendum apte dicitur **innatus**, cum voluntas hanc suam inclinationem seu motionem primam accipiat a natura. Hoc sensu ontologico audiendus sum, si forte locutus fuero de appetitu seu desiderio innato perfectae beatitudinis". Ibi, nota 1. — Ya en **Cahier Ve**, Avant-Propos, p. XVIII Maréchal había sido explícito en este punto. Para suprimir toda duda sobre su concepción "ontológica" pueden verse las notas explicativas del **Cahier Ve**, p. 228 nota 1, o. p. 301, nota 1.

(207) — **Mélanges**, t. I, p. 325.

(208) — Ibi, p. 326, Ver allí mismo en qué no coinciden estos dos conocimientos.

(209) — Ibi.

intuitiva de Dios? En efecto, bastaría un análisis de nuestros deseos, y reproducir la argumentación de que acabamos de hablar, para deducirlo. Maréchal matiza cuidadosamente su afirmación. Sin negar que hubiera sido posible el conocimiento de esa posibilidad en la hipótesis de un orden puramente natural, estima que "bien podría ser que no se tuviera una noción clara de la visión divina ni de su posibilidad; ni, por lo mismo, ningún deseo explícito o al menos firme de ella", (210) pues puede dudarse de que el hombre, sin una revelación sobrenatural, hubiese podido reconstruir toda esta disquisición.

Por otra parte, de lo que hemos dicho se ve claramente que el objeto especificador de nuestro deseo natural implícito no es la esencia de Dios en sí misma, sino solamente Dios conocido analógicamente, en cuanto supera todos los bienes finitos. Lo que experimentamos verdaderamente en el análisis es que nuestra capacidad de desear no queda saciada con los bienes finitos; pero no experimentamos, ni concluimos de él, que nuestro deseo natural se dirija inmediatamente a la contemplación de la esencia divina. Es cierto que ambas especificaciones designan al deseo el mismo objeto material, pero no se identifican, pues la primera es algo natural, que está dentro de nuestras fuerzas, mientras la segunda implicaría una proporción directa y sobrenatural con la esencia divina (una capacidad de conocerla directamente). (211) El deseo natural, por lo tanto, no impide que el objeto formal de nuestra voluntad sea el bien en común, antes lo manifiesta, pues "omnis forma sequitur inclinatio", si nuestra inclinación tiende a un término objetivo sin especificaciones limitativas, es señal de que nuestra forma —objeto formal— tiende también a un bien no especificado por límites, al bien en general.

Así aparece claro que este deseo es necesariamente ineficaz, es decir, incapaz de alcanzar por sí sólo el término deseado. Pues ni físicamente existe una verdadera proporción entre el deseo **natural** y el término **trascendente**; ni el deseo da —moralmente— ningún derecho a

(210) — Ibi. Más adelante veremos la coincidencia de esta opinión del P. Maréchal con la que había sostenido ya desde 1925 el P. de Broglie.

(211) — Hemos hecho notar la importancia de esta distinción, al exponer el **Cahier Ve**; más adelante encontraremos ejemplos de teólogos para los cuales este problema de la especificación del deseo natural impedía el poder considerar su existencia como realmente digna de estudio: **a-priori** les parecía imposible todo deseo **natural** de algo **sobrenatural**, precisamente en razón del principio a que atiende aquí Maréchal.

ese término, pues de parte de la creatura no hay posibilidad de ningún derecho sobre Dios; ni la existencia del deseo es por sí misma señal de que Dios haya querido concedernos lo necesario para saciarlo. (212)

Sobre el deseo natural así entendido puede argumentarse con el adagio escolástico de que un "deseo natural no puede ser inane". Apenas habrá quien, admitida la existencia del deseo natural, niegue la legitimidad del uso de esta argumentación. En cambio es importante ver cuál es el sentido real de este famoso "principio" de la escolástica.

Si se toma el adagio en tal forma, que sólo signifique la necesidad de una ordenación sabia del mundo, no es fácil evitar cierta ambigüedad, que ha llevado a algunos, con razón, a evitar la afirmación del deseo natural para poder evitar la conclusión de la necesidad del término de ese deseo. En efecto, entendido así el adagio podría significar que el deseo natural para tener sentido dentro de la naturaleza, exige la posibilidad próxima de su objeto, lo cual quiere decir que en la potencia física o moral del sujeto que desea se encuentra la consecución del objeto deseado. Esto, ciertamente, no es aplicable al deseo del bien que supera todo el orden de la naturaleza.

En cambio, si se entiende la frase como una exigencia de inteligibilidad interna del deseo natural, las cosas serían diversas, porque entonces el que un deseo natural no pueda ser vano significaría que no puede suponer una contradicción, como sería un deseo natural de un fin absolutamente imposible en sí; y la conclusión a que podemos llegar al emplear el adagio sería solamente **la posibilidad absoluta**, o sea, la no-repugnancia del término del deseo natural. Así "nuestra última conclusión, deducida del deseo natural de la beatitud, sería: el entendimiento creado, por su naturaleza, no es capaz de la visión de Dios. . . pero 'es capaz de ser elevado por la gracia a la visión de Dios'; esta capacidad pertenece al orden de la 'potencia obediencial pasiva', puesto que la naturaleza no puede nada para actuarla". (213) No se crea que la explicación propuesta por Maréchal tiene el inconveniente de exten-

(212) — Por eso algunos han llamado tal deseo una "veleidad" (ver en el capítulo siguiente la opinión del P. de Broglie), lo cual está bien, si no se entiende por este término una inconstancia de la voluntad, ya que como natural debe ser tenacísima y desea necesariamente, en todo acto, el término. Igualmente se lo ha llamado "deseo condicional". En este caso lo que es condicionado es el término del deseo, no el deseo mismo, que es necesario.

(213) — *Mélanges*, t. I, p. 329.

der nuestro deseo natural a todo el ámbito de nuestra potencia obediencial: esto no debe presentar ninguna dificultad a quien sabe que la "capacidad de desear no necesariamente dice capacidad de conseguir". (214)

Supuestas estas aclaraciones, el P. Maréchal no tiene dificultad en citar una larga lista de teólogos de gran nombre, sea clásicos, sea modernos, que han defendido la misma opinión. (215) Y parece injusto decir que una opinión apoyada por tales nombres pueda llamarse sospechosa o temeraria. Sobre todo si esa opinión no sólo es declarada en muchas ocasiones tema de libre discusión dentro de la Iglesia, sino que no ofende ninguno de los principios ciertos en teología, ni se separa en nada de los documentos del magisterio eclesiástico, ya que niega toda forma de exigencia natural de la revelación divina o de la gracia.

El único texto del Magisterio eclesiástico que podría presentar alguna dificultad sería el que en la carta de Pío IX al obispo de Munich contra las opiniones de J. Frohschammer, negaba la posibilidad de un conocimiento de Dios más excelente que el análogo. Pero se ha de tener en cuenta que en la carta no hay la menor alusión a lo que se ha defendido aquí; y que no debe suponerse fácilmente que una opinión discutida libremente en las escuelas, sea condenada sin ninguna alusión explícita. Máxime que después de la carta de Pío IX nadie ha creído que se quitara a las escuelas teológicas la libertad de discutir sobre este tema. (216)

b) Se puede probar la existencia en el hombre de un deseo natural de la visión de Dios?

Maréchal cree que los argumentos que se suelen utilizar fueron aceptados por santo Tomás de Aquino como válidos y ciertos; y propone, para la interpretación de las obras del santo, partir de sus textos

(214) — Maréchal cita a este propósito los trabajos de M.D. ROLAND GOSSELIN; el del P. CHARLIER y el de J. O'MAHONY, que hemos de estudiar más adelante.

(215) — Ver la lista de los autores clásicos en l.c. p. 229s. — Para los autores modernos Maréchal se remite a los trabajos del P. de Broglie (ver capítulo siguiente) y a los de H. LIGEARD, "Le rapport de la nature et du surnaturel d'après les théologiens scolastiques du XIIIe au XVIIe siècle" en Rev. prat. d'apologét. (1908) 772ss. Igualmente a la obra del P. J. O'MAHONY, "Desire of God in the philosophy of saint Thomas", Dublin, 1929.

(216) — *Mélanges*, t. I, p. 330 s.

más explícitos, en los que trató del problema expresamente, como sería en el libro III de la **Summa Contra Gentiles**, para desde ellos buscar una explicación de los otros, que aparentemente son irreconciliables con los primeros. (217) Pero sabe que no es en esta cuestión exegética donde importa detenerse más, sino en la argumentación misma.

Esta parte de un principio metafísico reconocido universalmente: todos los seres tienden por naturaleza (esta inclinación es la misma naturaleza, prout est principium **operationis**) hacia Dios, como al fin último. Ahora bien, si esa tendencia proviene de la misma naturaleza, se ha de realizar de acuerdo con ella, mediante su propio ser natural. Este principio general, al ser aplicado a los seres inteligentes, significa que estos deben tender hacia Dios "intencional y objetivamente, por el entendimiento y la voluntad". (218) Por lo cual, en el ser inteligente, la inclinación de la naturaleza hacia Dios y la tendencia que de ella nace se ha de medir por la capacidad objetiva de nuestras facultades intelectuales, entendimiento y voluntad, tomadas en su plenitud. La medida de esta capacidad de nuestras facultades se ha de tomar del objeto formal total de las mismas, ya que el término de un movimiento viene indicado por la forma del movimiento, que se encuentra expresado en el objeto formal del mismo. (219)

Ahora, ¿cómo podemos determinar cuál sea el objeto formal total de nuestras facultades intelectuales? La experiencia interna nos muestra que ese objeto formal es la razón ilimitada del ser (que nos da la forma universal y necesaria de todo acto de conocer y de querer). Por lo tanto nuestra tendencia a Dios tiene que ejercerse bajo la razón formal del bien en cuanto tal y de lo verdadero como tal. Y como este objeto formal nos manifiesta al mismo tiempo la inclinación primaria y el último fin de nuestras facultades, hemos de considerarlo como el eje de todo nuestro argumento.

¿Cómo determinar cuál sea el término último a que se dirige la tendencia natural que se ejerce bajo la noción abstracta y universal del Bien y de lo Verdadero? basándonos siempre sobre el mismo principio metafísico de que entre el último fin y el objeto formal se da esta

(217) — Como veremos en esto coincidía Maréchal con las posiciones defendidas por el P. de Broglie. Sin embargo Maréchal quiere librarse desde el principio de una inútil discusión a que se dejó conducir el P. de Broglie. Ver **Mélanges**, t. I, p. 331 nota 1.

(218) — Ibi, p. 332.

(219) — Ibi. Nótese la coincidencia de esta argumentación con la del **Cahier Ve**, p. 306ss., y en forma de resumen en estos textos: **Cahier Ve**, p. 413 al final de la segunda proposición y el enunciado de la tercera.

proporción: que el último fin contiene concretamente y en actualidad, lo que el objeto formal representa y procura conseguir de perfección. Es decir, el fin último no es sino la actualización de lo que el objeto formal del movimiento posee como "tendencia-a", como "búsqueda-de"... Por eso la voluntad, por fuerza de la misma naturaleza, siempre quiere ir más adelante, desea más, mientras su objeto poseído no sea tal, que iguale la razón formal de lo Bueno y lo Verdadero; o sea, mientras su objeto poseído no sea igual en perfección a su objeto formal.

¿Dónde podrá llegar, pues, nuestra voluntad a su fin último? o lo que es lo mismo, ¿qué fin apaciguará nuestra capacidad de desear, de tender ulteriormente? La respuesta es clara, ella constituía el punto de partida de la argumentación: el único fin último **objetivo** capaz de saciar el hombre es Dios, y la plena satisfacción de nuestra voluntad está en una cierta posesión de Dios por la inteligencia. Todo otro fin objetivo no puede ser el último, porque el ser inteligente finito, como creatura, no puede tener otro fin que Dios.

Pero la dificultad se presenta al querer determinar cuál sea el grado supremo de esta posesión de Dios, el único que puede satisfacer nuestro deseo, o sea, en saber cuál sea el fin último **subjetivo**. Porque no se puede afirmar que deseamos naturalmente la posesión perfecta intelectual de Dios, ya que esta es una posesión comprensiva, en la cual el conocimiento de Dios se identifica con el propio existir, lo cual es privativo de Dios. Hacerlo equivaldría a decir que deseamos naturalmente ser dioses, un absurdo. Por lo tanto sólo podemos afirmar que deseamos naturalmente la perfección absoluta de Dios (fin objetivo, como acabamos de ver), pero que deseamos poseerla en el máximo grado que **nos** sea posible (fin subjetivo).

La pregunta se concreta en esta otra: ¿cuál es el grado mayor de perfección a que podemos llegar, el mayor grado de posesión de Dios posible a nuestra inteligencia? Aquí surge una de las dificultades que se proponían contra la argumentación de Maréchal: (220) no hay ma-

(220) Así, por ejemplo, el P.P. DESCOQS en "Thomisme et scolastique" escribía: Para aceptar que sólo una realidad infinita puede saciar nuestro apetito de Verum et Bonum, hay que: "1º, montrer qu'un faculté **discursive**... doit nécessairement avoir une fin dernière au sens d'objet total et un, réalisant d'emblée toute la perfection de l'être qu'elle est capable de s'unir; 2º, il faudrait le dire **possible**. Des là que son concept propre nous fait défaut, comment pourrions-nous y parvenir? Et le terme de nos désirs étant à l'**indefini non a l'infini positif** que nous ne pouvons nous représenter en rien **a priori**, de quel droit et en vertu de quel argument ferons-nous le passage de l'un à l'autre?" En Arch. de Phil. 5 (1927) 155ss.

nera de determinar a priori cuál sea ese supremo grado de perfección posible a nuestras facultades. "Por lo cual algunos autores, movidos por estas o semejantes dificultades, niegan absolutamente que se pueda demostrar filosóficamente el nexo entre el apetito natural de la Beatitud en general (que todos deben conceder) y el deseo natural de ver a Dios. Piensan que para mostrar este nexo del objeto formal de la voluntad debe constarnos primero que tal visión es posible, al menos en sí misma; lo cual solamente lo sabemos por la fe, por la que creemos que estamos llamados a la vida sobrenatural". (221) Sin embargo Maréchal no cree que toda vía está cerrada al filósofo, porque, analizando la ley interna de nuestra operación intelectual se puede ver si hay un grado supremo de conocimiento que deseemos universalizar y necesariamente, aunque quizás ineficaz y confusamente. Así lo hizo santo Tomás con su argumento del deseo natural de conocer las causas no solamente a través de los efectos, sino en sí mismas, en lo cual podemos ver "un signo de que todo entendimiento finito, aunque imperfecto, se inclina absolutamente al modo **intuitivo** de conocimiento, como a la perfección absoluta de su operación, aun cuando no pueda llegar a esa meta sin la gracia divina". (222) En esta forma habríamos mostrado a qué grado supremo de conocimiento tiende nuestro deseo natural de ver a Dios: no a cualquier forma de conocimiento de El, que es nuestra Felicidad, sino a un conocimiento **intuitivo, a la visión beatífica**. Por lo cual Maréchal, haciendo suya una frase del Cardenal Belarmino, concluye que "la beatitud (o la visión de Dios) es un fin natural al hombre en cuanto a su **apetito**, no en cuanto a su **adquisición**". (223)

El deseo natural que se da en nosotros nos muestra en nuestra misma naturaleza intelectual, y antes de todo acto elícito, una inclinación a la doble perfección de nuestra actividad, perfección objetiva y subjetiva, es decir hacia la visión de Dios. Ahora bien, la inclinación de la naturaleza si es contradictoria intrínsecamente es ontológicamente imposible; y sabiendo además, que supuesta una total imposibilidad de la visión de Dios nuestra inclinación natural (indirecta y confusa) sería contradictoria intrínsecamente porque sería proponer un no-ser como ser, un tender a la nada; tenemos que concluir que algún modo de ver a Dios está en el ámbito de los posibles.Cuál sea ese método no pode-

(221) — **Mélanges**, t. I, p. 333.

(222) — *Ibí*, p. 334.

(223) — **Controversiae**, t. IV, **De Gratia** I, c. 7.

mos determinarlo directamente, mostrando la componibilidad interna de las notas de ese grado de visión, sino indirectamente, mostrando que ni el conocimiento natural, ni el de fe, poseen las notas necesarias para esa visión: y que, por otra parte, la visión sobrenatural de Dios, producida en nosotros por la elevación de la gracia, no es comprender a Dios. Podemos por lo tanto concluir que este último grado es en sí posible, y que constituye nuestro último fin.

Llegado a este punto, Maréchal se hace consciente de la dificultad teológica de mayor valor, la que en realidad decide de su argumentación. En efecto, escribe en una nota: "Subtili inquisitori fortasse videmur argumentum haussisse non, quasi a priori, ex sola essentia metaphysica nostri intellectus, sed a posteriori ex experientia quadam illimitata ti desiderii causas cognoscendi' **de que desiderio dubitari possit num non sit referendum ad conditionem "historicam" hominis, gratia privati vel ad gratiam restituti"**. (224).

En efecto, para todo teólogo es indudable que cualquier argumento que parta de una experiencia humana está tomando como base una realidad en la que ya la gracia ha "tenido su palabra que decir", como se expresaba el P. Gratry; (225) y que por lo tanto, no es fácil deducir de una experiencia interna cuál sea en realidad la tendencia **natural** de nuestra inteligencia. Abstractamente podríamos formular la cuestión así: dado que nuestra naturaleza existente ha sido ya influenciada por la gracia, ¿cómo podemos determinar lo que pertenece a la misma naturaleza, y distinguirlo de lo que es un efecto de la gracia, o un producto de la naturaleza elevada? Maréchal, después de reconocer que su argumento se basa al mismo tiempo en dos fuentes diversas, la experiencia y la argumentación a priori, responde: "Existimo desiderium implicitum et universale cognoscendi causas in se ipsis, quamvis primo non nisi psychologica quadam inductione nobis innotescat, ostendi posse ita cum operatione naturali rationis, v.g. cum deductione synthetica, cohaerere, ut iam manifest o appareat ad ordinem naturae, non revelationis et gratiae pertinere". (226) Por lo tanto, no basta el sólo análisis de

(224) — *Mélanges*, t. I, p. 335, nota 1. Sobre este punto comenta H. URS von BALTHASAR: "Hier ist Maréchals Denken an seine Grenzen gelangt". *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln, 1951, p. 305.

(225) — Ver la nota 92 del capítulo I.

(226) — *Mélanges* t. I, p. 335.

nuestra experiencia interna para deducir que determinada tendencia procede de la naturaleza como tal; es necesario además mostrar que esa experiencia, que la inducción o el análisis psicológicos descubren en nosotros, se debería dar siempre, en toda hipótesis, aun en el estado de la naturaleza pura, (227) pues de lo contrario, el hombre en ese estado no podría ejercer sus funciones características de conocer y querer. Por lo tanto, supuesto que la carencia de esa tendencia cambiaría esencialmente al hombre, es señal de que tal tendencia proviene de su misma naturaleza. Maréchal reconoce que le es imposible exponer tal análisis en un solo artículo, pero es indudable que creía haberlo hecho en su **Cahier Ve**, donde había mostrado cómo esta tendencia, el dinamismo de la inteligencia, es algo esencial al mismo conocer humano, que sin él no podría ser explicado en ninguna forma. (228)

Parece, por lo tanto, que Maréchal percibió la dificultad esencial del deseo natural y que creyó poder solucionarla suficientemente con su trabajo de análisis de la inteligencia humana.

c) Las nuevas aclaraciones en el artículo de 1933

En 1933 escribió Maréchal un breve comentario sobre "el problema de la filosofía católica", en que apoyaba el análisis que sobre este tema acababa de publicar M. Blondel. (229) Según este, el supuesto fun-

(227) — Sobre la posibilidad de este estado de naturaleza pura, Maréchal explica: "Desiderium inefficax videndi Deum non propterea est inutile (et ideo Sapientiae divinae non repugnasset status noster naturae purae): movente enim tali desiderio ordinari et ad unitatem superiorem redigi possunt obiecta nostrae voluntatis proxima et imperfecta: quae aliqua naturalis imitatio est supremi contuitus", *Mélanges*, t. I, p. 334, nota 2. Esta era la misma explicación que había dado en el **Cahier Ve**, y la que proponía el P. Rousselot, al menos implícitamente.

(228) — "Or, tout vouloir particulier est inspiré par le vouloir naturel de la fin dernière. Aucun démarche de notre intelligence, et par conséquent aucune assimilation intellectuel, n'est donc possible qu'en vertu du besoin profond dont le terme saturant serait l'intuition du Réel absolu". En "Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective". R. N. P. 28 (1927) 137-165, reeditado en *Mélanges*, t. I, pp. 75-101. Este texto se encuentra en la p. 89 de esta segunda edición del artículo.

(229) Cfr. M. BLONDEL "Le problème de la philosophie catholique", Paris, 1932. El artículo del P. Maréchal, "Sur le problème de la philosophie catholique" apareció primero en "Les Etudes philosophiques" 7 (1933) 33-35 y ha sido reproducido en *Mélanges* t. I, p. 264-269. Citamos de este último.

El influjo de la filosofía de M. Blondel sobre la concepción del P. Maréchal es innegable y muy anterior a este artículo (en el cual, de hecho no hay influjo de Blondel sobre Maréchal!). Véase la nota 158 de este capítulo, además puede consultarse H. BOUILLARD, "Blondel et le Christianisme", 1961, p. 42. Paris.

damental para que sea posible una filosofía católica es que la inteligencia humana pueda saberse radicalmente incapaz de realizar completamente su ideal absoluto; que la razón se haga consciente de sus límites naturales, en la conciencia de una aspiración incoercible e ineficaz por superarlos. Ahora, "la aspiración profunda de la razón a superar sus posibilidades naturales se llama en el lenguaje escolástico, el "deseo natural" de la Beatitud perfecta, sobrenatural, puesto que esta consiste en la posesión intelectual inmediata de Dios". (230) Esto equivale a plantearse todo el problema del sobrenatural, que Blondel acababa de tratar en forma acertada desde un punto de vista filosófico.

Pues bien, si esto es así, por qué se oponen algunos teólogos a la aceptación de un deseo natural de la beatitud perfecta? Maréchal cree poder señalar en qué consiste la "quintaesencia" de sus dificultades, que atacan el punto preciso en que la demostración de M. Blondel, (231) coincide con el pensamiento de algunos tomistas antiguos y modernos.

Si suponemos superada una primera dificultad de orden teológico, advirtiéndolo que "este deseo, ineficaz en sí y objetivamente condicionado por la eventualidad de un don divino enteramente libre y gratuito, **no tiene nada de una exigencia estricta**, y no permite concluir lógicamente sino **a la posibilidad, no a la existencia** de una destinación sobrenatural", (232) nos queda sólo la dificultad de fondo:

"Un deseo natural del sobrenatural —se dice— no se constata y no podría ser demostrado". (233) No puede constatarse, porque es una inclinación primitiva, **latente** bajo las operaciones del alma; ni puede ser demostrado: de hecho los escolásticos que han querido hacerlo parten del análisis de la ley de absoluta universalidad que rige nuestras actividades intelectuales, la medida de su dinamismo fundamental, para mos-

(230) — *Mélanges*, t. I, p. 266.

(231) — Maréchal se refiere a la demostración que proponía M. BLONDEL hacia los años 30, que como dijimos en el capítulo anterior, no era la misma de los primeros años de su actividad filosófica: sin embargo en la obra que comenta aquí Maréchal, Blondel afirmaba que podía reconocer su posición propia en los escritos del P. de Broglie de 1924. En este momento, por lo tanto, la discusión se encuentra ya muy lejos del punto que describimos en el capítulo anterior.

(232) — *Mélanges*, t. I, p. 266-267. El subrayado es mío.

(233) — *Ibi*, p. 267. Se reconocerá en esta objeción y en el desarrollo que sigue, las dificultades que habían sido propuestas contra el párrafo anterior Obsérvese sobre todo la importancia que se da a la objeción del P. Descoqs.

trar que a la amplitud ilimitada del objeto formal de nuestra inteligencia corresponde la extensión ilimitada del deseo natural. Deseo que abraza en un voto confuso de posesión intelectual inmediata la amplitud toda del ser, y por consiguiente, también del Ser infinito; concluyen luego que esta posesión inmediata del Ser infinito es el fin sobrenatural. Pero este argumento falla en un punto: para estar seguros de que el deseo natural cubre confusamente la posesión inmediata de Dios sería necesario saber, **previamente**, que esta visión no es una imposibilidad. (234) Y cómo saberlo sino a través de la revelación?. (235)

La dificultad a que quiere hacer frente Maréchal es exactamente la misma que había tratado de resolver en su artículo de 1930 (pero, que como se recordará, no había sido aún publicado). Cómo la resuelve Maréchal en 1933? Esencialmente la respuesta es la misma. Solamente la formulación es un poco más precisa en algunos puntos: la prueba que da santo Tomás (y que el jesuita belga hacía suya desde años atrás) se basa en dos principios, el segundo de los cuales, en su forma abstracta, no es tan evidente como el primero. El primer principio es que toda facultad tiende a igualar por sus operaciones la plenitud de su objeto formal (236); el segundo principio es que toda facultad tiende, ante cualquier objeto, al modo perfecto de su operación. Pero es aquí donde la dificultad se hace fuerte: esta tendencia es **natural**? Cómo saberlo mientras se dude de la posibilidad intrínseca del conocimiento que se pretende desear? Por naturaleza tendemos, esto es claro, al modo más perfecto **que nos sea posible**; pero cómo determinar cuál sea ese modo más perfecto, posible para nuestra inteligencia?

Maréchal cree que la dificultad deforma la prueba que quiere dar santo Tomás "reduciéndola al tipo de una deducción formal, analítica, que procede mediante una simple selección de conceptos bajo la luz de principios abstractos: puede ser que bajo este aspecto, la prueba de santo Tomás no sea perentoria. Ella vuelve a adquirir su valor si se la entiende ante todo como una **exploración concreta** de la vida del espíritu, verdadera experimentación interior, donde se expresaría en ejerci-

(234) — Porque es evidente que el deseo natural no puede recaer sobre lo imposible en sí, sobre el no-ser.

(235) — **Mélanges**, t. I, p. 267. Maréchal comenta que los defensores del blondelismo en este punto no aciertan con la respuesta.

(236) — No se detiene aquí a analizar este principio suficientemente explicado en **Cahier Ve**, p. 413-415.

cio una necesidad funcional primitiva, que rige todo acto intelectual, cualquiera que sea su contenido". (237) Es decir que para poder responder a la pregunta anterior: cómo mostrar que el deseo de llegar a la intuición misma de Dios como al grado supremo de conocimiento posible por el hombre es una tendencia natural, es necesario apelar otra vez a la experiencia interna para ver en ella una "necesidad funcional primitiva". Es esto lo que quieren probar los capítulos del **Contra Gentiles** de santo Tomás, que comprendidos en esta forma se encuentran en armonía con la dialéctica, racional y concreta a la vez, que anima la prueba similar de **L'Action**. (238)

Pero también aquí reaparece la dificultad (que en este punto se considera "desprovista de interés práctico"): este análisis explora una disposición esencial de la inteligencia humana, o una disposición creada en la inteligencia por el hecho contingente de la vocación a un fin sobrenatural? en el primer caso bastaría para fundar una "filosofía"; en el segundo sería el comienzo de una teología.

Cómo solucionar la dificultad? no hay sino una sola forma: "el deseo latente de la intuición divina es, o no es, **condición intrínseca necesaria de toda nuestra actividad intelectual**, de tal manera que negarlo es negar la inteligencia misma al suprimir de raíz la posibilidad de conocer y de querer?" Maréchal cree que M. Blondel ha respondido con anticipación a esta dificultad en su "prueba regresiva" del deseo natural, suerte de "deducción trascendental", en su libro de **L'Action**, lo cual no está expresamente expuesto en las páginas del **Contra Gentes**. (239) La respuesta afirmativa a esta pregunta equivale a demostrar que ese deseo proviene, no de las posibles modificaciones "históricas" de nuestra naturaleza, al ser llamada a la gracia, sino que tal deseo es algo inherente al ser humano, a su naturaleza, "la cual, según los escolásticos, no es otra cosa que el '**principium radicale operandi et patiendi**', la '**finalidad interna**' del agente". (240)

(237) — **Mélanges**, t. I, p. 268.

(238) — *Ibi*, p. 269. Como se ve, Maréchal admite esta interpretación de la obra fundamental de Blondel.

(239) — *Ibi*.

(240) — **Cahier Ve.** p. 226.

5. Conclusión

Entre las opiniones del primer artículo de 1908 y las exposiciones más elaboradas de 1930 no hay pues, una evolución en el pensamiento de Maréchal sobre el deseo natural de ver a Dios. Lo que sí se ha de reconocer es un continuo avance en la forma de expresarse, en la precisión de su pensamiento; y también —no hay por qué dudarlo— una visión más clara de las implicaciones de su intuición fundamental.

Como a Rousselot, la lectura de las obras de santo Tomás, a la luz y con las preocupaciones de la filosofía moderna, habían abierto a Maréchal un vasto horizonte y le habían ayudado a descubrir, en lo interno de toda la actividad intelectual humana, una "finalidad profunda", un impulso natural hacia un término final que supera toda la capacidad efectiva de nuestras fuerzas. En razón de esa finalidad, que coordina y unifica todas nuestras facultades, puede nuestra inteligencia conocer y hacer juicios de sus contenidos de conciencia como objetos, como intermedios en su tendencia hacia ese término. Por eso la atracción de ese fin objetivo, necesariamente deseado, explica toda la actividad de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad, y es al mismo tiempo el fundamento de nuestra justificación refleja del conocimiento metafísico. Objetivamente ese término no puede ser otro que Dios mismo, cuya perfección suprema es para nosotros el único término beatificante; subjetivamente, en un análisis trascendental de nuestro dinamismo, aparece también la posesión intuitiva de Dios como el término último de nuestros deseos, fuera de toda la serie de los entes finitos, perfección suma, siempre deseable, pero nunca alcanzable por nuestras solas fuerzas.

Nuestra tendencia necesaria hacia ese fin no proviene de un conocimiento previo del término, sino que está escrita en nuestra facultad intelectual por la misma naturaleza como una inclinación originaria hacia el Bien y lo Verdadero como tal. Por eso toda actividad humana, aunque busque explícitamente lo contrario de ese término, se ejerce en razón de la atracción que el término objetivo ejercita sobre la inteligencia, mediante la "forma" intelectual del Bien y de lo Verdadero. El pensamiento de Maréchal seguía por lo tanto en la misma línea de Rousselot, y coincidía en muchos puntos con el de su co-religioso francés. Las diferencias provienen ante todo de su enfoque fundamental, pues si es cierto que el pensamiento de ambos explica la realidad a partir de un

punto último, (241), el método de trabajo filosófico de Rousselot es más claramente descendente: desde el conocimiento perfecto hacia los conocimientos menos perfectos: mientras que el modo de pensar de Maréchal sigue un método más analítico, de investigación de las condiciones a priori de nuestra actividad intelectual, y reviste por lo tanto una forma más radical de la investigación crítica.

Esta forma de pensar llevó a Maréchal a precisar cómo nuestro deseo del término objetivamente sobrenatural no es (propriadamente hablando) especificado por la misma esencia divina -recuérdese que esta había sido una de las dificultades más serias contra la opinión de Rousselot-, sino que el término de nuestro deseo permanece siempre velado a nuestros ojos por un misterio: lo percibimos como deseable, y tenemos suficientes datos negativos para identificarlo con la esencia de Dios, pero sin que el deseo natural se dirija explícitamente hacia ella. Esta explicación supone un verdadero avance en la línea de pensamiento que exponían ambos jesuitas.

Esta misma tendencia metafísica hizo que las consideraciones de Maréchal, especialmente en sus obras principales, no explotaran toda la riqueza teológica del dinamismo que estudiaba. En sus obras (salvo las excepciones que hemos anotado más arriba) no hay alusión alguna a la Trinidad, cuya contemplación es nuestra perfección ontológica suprema, y la beatitud plenamente quietante de todos nuestros deseos. Tampoco Cristo es nombrado en sus investigaciones, siempre por el mismo motivo. Pero lo que hemos de considerar una deficiencia de Maréchal, aun teniendo en cuenta el carácter filosófico de sus estudios, es el poco desarrollo de algunos gérmenes personalistas de sus estudios anteriores a 1915: aun a pesar de sus explicaciones de que el término último no es algo que "alcancemos" o "asumamos", sino un "ser asumido" "ser tomado" por el Infinito, todas sus explicaciones (aun los estudios de los místicos) carecen de la nota justa para cualificar un encuentro de amor entre personas. Su estudio del dinamismo recalca tanto la visión de nuestro deseo como tendencia a incorporarse la realidad, a buscar su propia perfección, que la tendencia de dedicación, de donación a la perfección del otro, no queda suficientemente expuesta.

(241) — H. URS von BALTHASAR ha hecho notar esta visión descendente de la filosofía de Maréchal. Cfr. **Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie**, Köln, 1951, p. 303-305. Ya antes de él lo había expresado en su forma particular A. HAYEN en "Le Père Joseph Maréchal (1878-1944)", **Mélanges**, t. I, p. 6ss.

El influjo de Maréchal sobre los autores posteriores, especialmente después de la segunda guerra mundial es comparable con el influjo de M. Blondel. En ese influjo general el punto concreto de su explicación de las relaciones de lo natural y lo sobrenatural a partir del deseo natural de ver a Dios no ocupa el último lugar. Sin embargo no puede decirse que con sus explicaciones, ni siquiera con las últimas, quedaran resueltas todas las dificultades que esta explicación supone.

III. LA INTUICION FUNDAMENTAL:

Ya hemos hecho notar la semejanza de la concepción que se hacían P. Rousselot y J. Maréchal de la naturaleza intelectual creada, y consiguientemente de la forma como intentaban explicar las relaciones entre la naturaleza y la gracia. El punto de mayor coincidencia es la afirmación de que existe un dinamismo natural en el espíritu creado que lo orienta hacia la visión intuitiva de la esencia divina como hacia su mayor perfección posible, y que se manifiesta en un deseo natural implícito de ver la esencia de Dios.

De esta intuición básica ambos autores pasan a una nueva concepción de la antropología: el ser humano es concebido como una especie "extraña", "paradójicamente", en que las capacidades apetitivas superan en extensión sus fuerzas ejecutivas; en la cual, por lo tanto, se da un desnivel entre su capacidad de desear y su capacidad de realizar. Para Rousselot como para Maréchal la última felicidad del hombre, su beatitud, que es el mismo tiempo su mayor perfección posible y por consiguiente la meta última de sus deseos, no puede ser realizada por las solas fuerzas naturales de la creatura intelectual, sino que tiene que ser un nuevo don del Creador. Así aparece cómo la Trascendencia del sobrenatural no está en que su entidad nos sea algo totalmente ajeno, hasta el punto de que no podamos ni conocer su existencia, sino en que, siendo el objeto del deseo más íntimo de nuestra naturaleza, su realización escapa totalmente a nuestras capacidades. La naturaleza humana, y en general, la naturaleza espiritual creada, aparece, entonces, como proyectada (apetitivamente), como abierta a y anhelante de un don sobrenatural.

Con esta reinterpretación del concepto tomista del "deseo natural de ver a Dios", éstos autores creían no solamente satisfacer las justas tendencias de la filosofía de su época, que con su preocupación por la in-

manencia los lleva a redescubrir el verdadero sentido de la concepción tomista, sino superar las dificultades que habían llevado a los autores modernistas a deformar el auténtico sentido de lo sobrenatural. Esta "nueva sentencia", que comenzaba a formarse en las intuiciones de los dos jesuitas, podía ofrecer una visión más dinámica de la naturaleza intelectual, y una explicación menos dualista de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural. Desde el punto de vista del teólogo la gran ventaja de esta concepción era el poder dar cuenta del momento de beneficio (*bien-fait*), de "gracia" que caracteriza al don sobrenatural, al mismo tiempo que poder hacer ver cómo es imposible realizar en plenitud la vocación humana, natural, prescindiendo totalmente de lo sobrenatural. Este no es una imposición de la omnipotencia del creador, sino la libre, la gratuita concesión de lo que es el ansia más profunda, la posibilidad más sublime de esa naturaleza.

Pero no se olvide el contexto en que escribían estos autores: un medio espiritual impregnado de anti-modernismo, en el cual las expresiones aún no bien elaboradas (especialmente en Rousselot) no podían dejar de provocar reacciones contrarias. La interpretación llamada "tradicional" del pensamiento de santo Tomás y que se caracterizaba precisamente por su interés en restar importancia a ese deseo natural que el santo Doctor comprobaba en la naturaleza humana, no podía dejar de reaccionar. Se formará así propiamente la discusión cuyas diversas etapas hemos de seguir en los capítulos siguientes.

SEGUNDA PARTE

ENTRE LAS DOS GUERRAS MUNDIALES

—LA RADICALIZACION DE LAS INTUICIONES FUNDAMENTALES—

El primer hecho que llama la atención a quien lee actualmente los escritos de los teólogos franceses que escriben inmediatamente después de la primera guerra mundial es que el desastre de la conflagración universal con el consiguiente derrumbarse de la concepción racionalista del siglo XIX no ejerce ningún influjo directo en su pensamiento. Ni la crisis que había suscitado el desastre en que terminaba la guerra, (1) ni la filosofía "personalista" que acababa de hacer su aparición en el pensamiento alemán, (2) ni mucho menos el enfoque "existencialista" con que los filósofos comenzaban a considerar los problemas humanos (3) entran en su campo de reflexión. Su interés continúa enteramente centrado en la interpretación exegética del pensamiento "tradicional" —entendiendo como tal el pensamiento escolás-

(1) Recuérdese por ejemplo, en la teología protestante el período correspondiente en el pensamiento de Karl BARTH. Cfr. Gustav WINGREN "*Die Methodenfrage der Theologie*", Göttingen, 1957, pp. 110ss. Y el testimonio del mismo Barth: "Verdaderamente no quiero y no puedo probar que sin la guerra mundial estaríamos donde estamos. Aunque quién podría probar que es precisamente la guerra mundial lo que nos ha traído hasta aquí?", en "*Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*", 1940, p. 100.

Por su parte Friedrich GOGARTEN no duda en reconocer ese influjo en su teología, Cfr. "*Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth*", Iena, 1937, p. 13.

(2) No solamente los escritos de Ferdinand EBNER "*Das Wort und die geistigen Realitäten*" (1921) y de Martin BUBER "*Ich und Du*" (1922), sino ya desde antes toda la filosofía cristiana de Sören KIERKEGAARD habían iniciado esta línea de pensamiento personalista. Este movimiento no quedó sin influjo en el pensamiento católico francés, cfr. Emmanuel MOUNIER "*Révolution personaliste et communautaire*" (1934).

(3) Aunque en estos primeros años después de la guerra apenas se pueda hablar de un enfoque "existencialista" en la teología de la finalidad humana, existían ya, fuera de la teología católica, algunos primeros intentos: la filosofía de KIERKEGAARD y las primeras reflexiones de GOGARTEN son ejemplo de ello. Si nos reducimos al ámbito de la cultura francesa, es muy extraño que toda la reflexión filosófica de pensadores cristianos como

tico—. Para el lector actual este hecho da la impresión de que esta teología se encontraba encerrada en una "torre de marfil" hasta la cual no llegaban las vicisitudes de la historia profana: su campo de visión no se extendía más allá de una consideración esencialista, "perenne", de la existencia. Con ello la teología católica dejaba escapar una de las oportunidades mayores que ha tenido en este siglo para influir en la cultura europea.

Como la forma de plantearse la cuestión no varía esencialmente, el resultado de sus investigaciones parece no ser más que una repetición, del trabajo anterior a la primera guerra mundial. (4) Desde este punto de vista la interrupción del trabajo teológico que supusieron estos años sería, pues, puramente externa y no justificaría el distinguir dos períodos en la discusión sobre el deseo natural. Por esta razón hemos preferido exponer las obras de Maréchal y de Gardeil en nuestra primera parte, aunque cronológicamente deberían aparecer en este nuevo apartado. Pero sin embargo, algunos aspectos, de la forma en que los autores que escriben después de 1920 tratan la cuestión, sí parecen justificar el que los consideremos en un nuevo período. Si hasta los primeros años de la guerra sus estudios se limitaban a exponer cómo, a su juicio, habría solucionado santo Tomás de Aquino el problema de la inserción de la gracia en la naturaleza humana, sin detenerse apenas a desarrollar los presupuestos filosóficos que habían llevado al santo a esa solución, ahora su esfuerzo va, ante todo, a fundamentar filosóficamente (pero siempre dentro del sistema escolástico) las soluciones ya propuestas.

Se da también una segunda variación en la problemática que estudian, y que justifica en cierto sentido la división: los trabajos filosóficos de Maurice Blondel, que tanta conmoción habían causado a comienzos del siglo, suscitaban la pregunta central de si es posible ha-

GABRIEL MARCEL "Journal Métaphysique" (1927); "Etre et avoir" (1935), o de Emmanuel MOUNIER "Manifeste au service du personnalisme" (1936), que ciertamente incorporaban los datos de su época a sus interpretaciones de la existencia humana, hayan quedado sin influjo en la teología.

Se podría pensar, sin embargo, que probablemente la filosofía de M. BLONDEL estaba llamada a iniciar una reflexión católica con un tinte más personal y existencialista, y que muy probablemente este proceso habría tenido lugar si la crisis modernista no lo hubiera secado en sus fuentes.

(4) Más adelante veremos cómo las posiciones más extremas que se han de defender en este período (como las de J. Laporta o la de P. Descoqs) no son otra cosa que radicalizaciones de las ya existentes.

blar de una filosofía cristiana (o católica), y hasta qué punto puede extenderse esta filosofía. Desde nuestro planteamiento concreto la pregunta toma un matiz nuevo: ¿es posible a una filosofía verdaderamente tal, tomar en consideración lo sobrenatural? No trasciende éste todo conocimiento meramente filosófico? Cómo puede una filosofía hablar de él sin abandonar su ámbito, o sin hacer de ese sobrenatural algo debido a la naturaleza? Por este motivo el tema de la viabilidad de una prueba filosófica de que la visión beatífica es posible para el ser humano va a jugar un papel de primera importancia en todo el período entre las dos guerras mundiales.

Finalmente, puede observarse en este período una ampliación de la temática por una más amplia investigación histórica. Gran parte de los estudios que aparecen en estos años buscan en el pensamiento cristiano tradicional la forma como los teólogos se han propuesto y han resuelto la immanencia y la trascendencia de la visión beatífica y de la gracia. Por esto podemos hablar de un tiempo de comprobación de las sentencias modernas con las enseñanzas de la tradición.

Estas causas nos parecen justificar la distinción de un segundo período en la discusión sobre el deseo natural de ver a Dios, cuyas características serían precisamente las causas que hemos aducido para justificar su existencia: una profundización en las intuiciones anteriores a la guerra; un agudizarse de la discusión sobre las posibilidades de una filosofía cristiana, y una fundamentación histórica de las sentencias tradicionales.

En cuanto a los autores que presentaremos en esta segunda parte, los queremos exponer en cuatro capítulos: el jesuita Guy de Broglie replantea la cuestión con el nuevo enfoque característico de este período (capítulo IV); en su seguimiento algunos autores llevan las intuiciones de P. Rousselot hasta sus expresiones extremas: Jorge Laporta y James E. O'Mahony (capítulo V), mientras otros llegan a las últimas consecuencias de las ideas propuestas por A. Gardeil: R. Garrigou-Lagrange y Pedro Descoqs (Capítulo VI). Finalmente otros autores (M. D. Roland - Gosselin; A. R. Motte y E. Brisbois) intentan una vía media entre estos dos extremos (Capítulo VII).

LA RADICALIZACION DE LA SENTENCIA "TRADICIONAL"

Mientras las intuiciones fundamentales de P. Rousselot y de J. Maréchal encontraban defensores como los que acabamos de exponer, la opinión que A. Gardeil había defendido antes e inmediatamente después de la primera guerra mundial continuaba siendo la solución más popular del problema que estudiamos. (1) Considerada por la mayoría como la opinión "tradicional", sus defensores no pretendían al exponerla ninguna originalidad, sino la fidelidad al que creían haber sido el pensamiento de santo Tomás.

Sin embargo dentro del gran número de autores que formaban esta corriente de pensamiento la unidad no era completa: sus opiniones se separaban unas de otras de acuerdo con el comentarista que, a juicio de cada uno, había expuesto mejor el pensamiento del santo. Al lado de autores "cayetanistas", que negaban la existencia de todo deseo natural de la visión beatífica, se encontraban, aún más numerosos, aquellos teólogos que, fieles a Silvestre de Ferrara y a D. Bañez, hablaban de un deseo natural (elícito) de lo sobrenatural, pero entendían por este término un apetito veleitario, condicionado, de nuestra voluntad. Ahora bien, a pesar de las diferencias internas, un punto era común a todos estos pensadores la afirmación de que un deseo natural absoluto de la visión beatífica en el espíritu humano sería necesariamente un deseo eficaz, que por consiguiente habría destruído la trascendencia del último fin sobrenatural; y como consecuencia de esto, la negación de todo apetito innato de esa visión, que no podría ser sino un deseo absoluto del último fin.

(1) Para ser exactos deberíamos distinguir en la obra de A. Gardeil, entre la solución que propone para explicar las relaciones entre la naturaleza y la gracia, que encontró muchos seguidores en los años 30, y su explicación del término "deseo natural de la visión beatífica", en la cual Gardeil se ciñe a la explicación de Juan de S. Tomás, que tuvo pocos seguidores explícitos en los años siguientes. Cfr. el segundo párrafo del texto.

Es muy interesante para una historia de la teología de esta época el observar que todos estos autores, fundándose en lo extendido de esta solución" (sententia communior) y en su carácter de "tradicional", se sienten "**in possessione**" dentro de la teología católica: su forma de argumentación se dirige de ordinario, no a fortificar o a fundamentar su opinión, sino solamente a atacar la posición contraria, valiéndose, de ordinario, de los mismos argumentos. (2) Puede decirse, pues, que su aporte a la discusión en torno a la existencia de un deseo natural de lo sobrenatural, es negativa: sus objeciones hacen explicitar la sentencia contraria, y los obliga a ellos mismos a radicalizar sus propias posiciones.

Hemos escogido, como representantes de esta corriente de pensamiento, dos autores, que si bien no son necesariamente los más típicos de ella, son sin embargo, los más radicales. Esperamos con esto hacer resaltar más claramente las diferencias que separaban las dos corrientes de pensamiento dentro de la teología católica ante el problema de la immanencia y la trascendencia de la gracia. Esos autores son Reginaldo Garrigou-Lagrange, O.P. y Pedro Descoqs, s.j. (3)

(2) La línea de argumentación de estos autores puede sintetizarse brevemente en esta forma:

- (a) Se admite como un principio innegable que, en un universo ordenado, a toda potencia pasiva natural deba responder necesariamente una potencia activa natural. De allí se deduce que si existiera un verdadero deseo natural absoluto de la visión beatífica, tendría que existir en la naturaleza una potencia capaz de producir la visión beatífica, lo cual destruiría su trascendencia.
- (b) Basándose en el principio metafísico de que todo acto se especifica por su objeto formal, se arguye diciendo que un deseo natural de lo sobrenatural sería al mismo tiempo natural y sobrenatural, lo cual sería negar la distinción de los dos órdenes.
- (c) Principalmente después de la discusión con G. de Broglie, se afirma que un deseo natural de lo sobrenatural supone necesariamente el conocimiento previo de la visión beatífica, ya que todo deseo presupone un conocimiento.
- (d) Algunos autores (aunque relativamente pocos) arguyen desde la experiencia psicológica, que no testifica la existencia de ningún deseo necesario de ver a Dios, ya que muchos hombres buscan su felicidad en otros objetos.
Las otras formas de argumentación de estos autores pueden reducirse, en alguna forma, a las que hemos expuesto aquí.

(3) Puede ser también interesante observar que en esta discusión de las relaciones de lo natural con lo sobrenatural, se rompen las antiguas escuelas teológicas, identificadas con las órdenes religiosas. Entre los autores cuyas ideas queremos exponer en este capítulo, se encuentran dominicanos, jesuitas, y religiosos de otras órdenes. En la otra opinión hemos encontrado al lado de un filósofo benedictino, un capuchino y varios jesuitas, a los cuales habría que añadir los comentaristas del libro de O'Mahony (Vgr. Cappuyns), que no pertenecían a ninguna orden.

Nótese, además, que al escoger a Garrigou-Lagrange y a Descoqs como representantes de esta corriente, hemos prescindido de los autores "cayetanistas", que también forman parte de ella. Somos conscientes de que así reducimos nuestro campo de visión. Sin-

I — REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE

La extensa obra de Reginaldo Garrigou-Lagrange se caracteriza por un profundo amor y un constante deseo de fidelidad al pensamiento de santo Tomás de Aquino. Ya desde sus primeras obras su intención fue la exposición y la defensa de ese pensamiento. Esta intención es la única que puede hacer comprensible, aunque no justifique completamente, la dureza de juicio y ese inmovilismo intelectual, que caracterizó todo el trabajo teológico del profesor dominicano.

Aquí nos hemos de limitar solamente a los escritos que tratan expresamente el problema de la relación entre la naturaleza y la gracia, y aun dentro de esta inmensa serie de artículos, trataremos de recoger solamente aquellos en los cuales hay un verdadero avance del pensamiento. (4) Más que un orden cronológico, queremos seguir un orden sistemático en la exposición de sus ideas.

embargo nos parece que dos razones justifican nuestra forma de obrar: por una parte, el que en este período no se encuentran nombres muy sobresalientes entre los seguidores de Cayetano en este punto. Los dos únicos autores que, nos parece, podrían entrar en consideración serían M. CUERVO en "El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista", Ciencia tomista 37 (1927) 310-340; 38 (1928) 332-349; 39 (1929) 5-36; 45 (1932) 289-317, y P. DUMONT, "L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques", Eph. théol. Lov. 8 (1931) 205-224; 571-591; 9 (1932) 5-27. Entre los dos sería Cuervo quien representaría la opinión más radical. Pero como, por otra parte, ambos autores no presentan propiamente novedad alguna, y se limitan a repetir la antigua convicción cayetanista; y como, por lo mismo, su participación a la discusión general de los teólogos es bastante pobre, nos hemos decidido a no exponer directamente su pensamiento, sino hacerlo en notas a otros autores.

- (4) Una bibliografía completa sería demasiado larga. Nos reducimos a citar las obras que nos han parecido de mayor importancia para el punto que estudiamos aquí: "Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal selon les thomistes" en RT 18 (1913) 316-327. "De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita", Romae-Parisis, 1918. En el texto citamos de ordinario la segunda edición, de 1921. En adelante citaremos: "De Revelatione. . .", tomo y página.
- "Le principe de Finalité" en RT 26 (1921) 256-275. "L'appétit naturel et la puissance obédientielle" RT 33 (1928) 474-478.
- "De natura creata per respectum ad supernaturalis secundum s. Augustinum", en Acta hebdomadae Augustinianaethomisticae 1930. Torino Roma, 1931, pp. 223-240.
- "Le désir naturel de bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu?" en Angelicum 8 (1931) 129-148.
- "Le réalisme du principe de Finalité", Paris, 1932. Especialmente pp. 275ss y 300-336.
- "L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu" en RT 38 (1933) 71-83.
- "La possibilité de la Vision Béatifique peut-elle se démontrer?" en RT 38 (1933) 669-688.
- "Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel". Paris, 1934. Reproduce el artículo aparecido en Ang. en 1931 y el segundo artículo de RT de 1933. En adelante citamos: "Le sens du mystère. . ." y página.
- "De demonstrabilitate possibilitatis mysteriorum supernaturalium" en Angelicum 12 (1935) 217-222.
- "La possibilité de la grâce est-elle rigoureusement démontrable?" en RT 41 (1936) 194-218.

1. Su concepción de las relaciones de lo natural con lo sobrenatural

La primera ocasión en que nuestro autor se propuso formalmente el problema de lo sobrenatural, fue en su libro "**De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita**", cuya primera edición apareció en 1919. (5) Es importante hacer resaltar que Garrigou enfoca la cuestión del sobrenatural desde la perspectiva de la revelación divina: observémoslo brevemente.

A) Los aprioris teológicos:

Porque, en razón de este punto de partida, toda la concepción teológica que ha de desarrollar el joven profesor se apoya en dos principios que se repetirán incansablemente en sus escritos, y que son esenciales en un tratado sobre la divina revelación. El primero, contenido en la condenación de Miguel de Bayo, rechaza la opinión según la cual "aquella distinción de un doble amor, α saber, de uno natural, con el cual se ama a Dios **como autor de la naturaleza**, y de uno gratuito, con el cual se ama α Dios **como beatificador**, es vana . . . etc., etc". Garrigou-Lagrange ve en esta condenación la clara afirmación de la necesidad de distinguir una doble acción de Dios: como "autor de la naturaleza" y como "beatificador". (6) Su reflexión teológica ha de tomar por lo tanto este punto de partida.

"An supernaturalia possint naturaliter cognosci?" en *Angelicum* 13 (1936) 241-248.

"La nouvelle Théologie, où va-t-elle?" en *Angelicum* 23 (1946) 126-145.

"Verité et immutabilité du Dogme" en *Angelicum* 24 (1947) 124-139.

"Les notions consacrées par les Conciles" en *Angelicum* 24 (1947) 217-230.

"L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel" en *Angelicum* 25 (1948) 185-198; 285-298.

"De Beatitudine" Torino, 1951. Especialmente pp. 124-138 y 164ss.

"La notion catholique du surnaturel et certaines opinions récentes" en *Doctor communis* 6 (1953) 14-29.

"L'équilibre supérieur de la pensée de S. Agustin das las questions de la grâce", en *Agustinus Magister*, II, Paris, 1954, pp. 763-771.

"La Grâce efficace et la grâce suffisante selon s. Augustin", en *Angelicum* 31 (1954) 243-251.

(5) "**De Revelatione. . .**" I, capítulos VI, XI, XII y XIII. La exposición de su sentencia se encuentra en las páginas 384-399.

(6) "Deus igitur dupliciter considerari potest et debet, scilicet ut est auctor et finis ordinis naturalis et ut est **auctor et finis ordinis supernaturalis**. . . Propterea damnata est propositio Baii quae hanc distinctionem relicit: 'Distinctio illa duplicis amoris naturalis videlicet, quo **Deus** amatur ut auctor naturae, et gratuiti quo **Deus** amatur ut **beatificator**, vana est et commentitia. . .' (D. 1034). "**De Revelatione. . .**" I, p. 212. Cfr. p. 389, nota 1 et passim.

Por otra parte, la condenación del racionalismo por el Concilio Vaticano I (7) dejaba en claro que "todo misterio sobrenatural en cuanto a su substancia, es también sobrenatural en cuanto a su cognoscibilidad", "prout verum et ens conventuntur". (8) De este segundo principio se deduce la imposibilidad de que el espíritu creado conozca directa, o indirectamente algo de las realidades esencialmente sobrenaturales, como serían la visión beatífica, la vida íntima de Dios, etc., y la necesidad de la revelación divina para tener conocimientos ciertos sobre estas realidades. Garrigou ve aquí afirmada la necesidad de explicar la realidad natural sin suponer ningún elemento que implique, o que sólo sea comprensible mediante un elemento esencialmente sobrenatural.

Estos dos principios, nunca discutidos por nuestro autor, se reciben como el sustrato doctrinal sobre el cual se ha de construir la reflexión teológica. Antes de hacer cualquier observación sobre ellos, es importante ver cómo los integra Garrigou en su sistema mental.

B) El sistema especulativo:

a). Partiendo de la distinción de una acción de Dios "como autor de la naturaleza" y de otra "como beatificador", Garrigou-Lagrange aplica un principio general de la filosofía aristotélico-tomista: "al orden de los agentes debe corresponder necesariamente el orden de los fines". (9) Si hay un orden de realidades que es efecto de la acción del agente divino "como autor de la naturaleza", será necesario reconocer a ese orden un fin, que sea natural y que no se identifique con el fin del otro orden de realidades, que tienen como causa a Dios "como beatificador". Se da, por lo tanto, un orden natural, que forma un todo en sí mismo completo. Garrigou define ese orden, en el caso del hombre,

(7) La mejor explicación de este principio puede verse en RT 41 (1936) 194-218.

(8) Cfr. "De Revelatione. . .", I, 372 y passim. Cfr. Ang. 12 (1935) 217-222.

(9) Acerca del principio metafísico, cfr. RT 26 (1921) 406ss; "Le réalisme du principe de Finalité", Paris, 1932, p. 275ss. Sobre su aplicación al problema del sobrenatural, cfr. "De Revelatione. . .", I, 212ss; RT 33 (1928) 476 s.

Como un ejemplo de este uso, véase cómo rechaza la opinión de "los agustinianos" de que una naturaleza espiritual tiene un fin natural **quoad appetitionem**, sobrenatural **quoad assecutionem**: "... nam Deus ut auctor naturae nobis dedisset appetitum innatum ad finem, ad quem ut auctor naturae conducere non posset: **ordo agentium no corresponderet ordini finium**; et plus posset Deus ut auctor naturae quam ut finis naturalis in executione". "De Beatitudine. . .", p. 133s. Cfr. Ang. 8 (1931) 141, nota.

como "la apta disposición de los medios naturales para el fin natural del hombre", (10) y lo describe en detalle como constituido por un fin formal que es la posesión de Dios "no por la visión intuitiva, sino por la razón, de modo discursivo". El agente supremo en este orden es Dios mismo, como autor de la naturaleza y como cooperador de las acciones naturales del hombre. Agente secundario es el hombre con su naturaleza y sus facultades naturales propias, ayudado por medios externos, naturales, y por medios subjetivos, como serían sus propias facultades asistidas por el concurso natural de Dios. En este orden existe una ley propia, natural, escrita en la misma naturaleza de los seres. Si el hombre obra de acuerdo con esta ley natural, es necesario reconocerle un "mérito natural, o sea un derecho a un premio natural, que es como la ratificación de este orden". (11) Ese premio, o beatitud natural tiene que satisfacer completamente sus deseos naturales, pues de lo contrario no sería su fin último. (12)

Por otra parte es necesario concebir, frente a este "orden natural", otro "orden sobrenatural", que no es sino el efecto de la acción beatificadora de Dios, y que Garrigou define como "el orden de la verdad y de la vida sobrenatural, de la gracia y de la gloria". (13) A este orden sobrenatural corresponde un fin sobrenatural, que es formalmente "la posesión de Dios por la visión intuitiva y amorosa"; y los agentes, los medios de que disponen estos y la ley a que han de obedecer, son distintos de los que hemos encontrado en el orden natural. Como en el orden natural existía un mérito y una beatitud naturales, también en

(10) "De Revelatione. . .", I, p. 211.

(11) *Ibi*.

(12) La argumentación de Garrigou es muy significativa y resume bien su pensamiento: "Creatura rationalis secundum suam naturam est ordinata ad aliquem finem ultimum in suo ordine, sc. in ordine naturali, per quem in tali ordine perficiatur, ac proinde ab ea consequi possibilem; sed hujus finis consecutio est beatitudo naturalis. Ergo possibilis est talis beatitudo". *De Beatitudine*, p. 164 s.

Como se ve, el orden natural se cierra sobre sí mismo y forma un sistema en sí completo: "il faut donc conclure que l'homme aurait pu être créé dans un état purement naturel, sans la grâce sanctifiante, germe de la vie éternelle. Si donc l'homme avait alors observé la loi naturelle dans la vie présente, Dieu se serait dû à lui même de lui donner une *béatitude naturelle* dans une autre vie, c'est-à-dire une *béatitude* proportionnée à notre nature et très inférieure à la vision immédiate de l'essence divine. . .". En *Ang.* 24 (1948) 294s.

(13) "De Revelatione. . .", I, p. 211. Nótese en estas descripciones el afán por encontrar un paralelismo entre los dos "órdenes", que denota la clara mentalidad dualista.

este orden sobrenatural se dan un mérito y una beatitud sobrenaturales, que consisten en la posesión del último fin sobrenatural: en la visión intuitiva de Dios.

Así llega Garrigou-Lagrange a una concepción de la realidad compuesta de dos órdenes totalmente distintos y adecuadamente diferenciados: cada uno posee su fin propio y su beatitud específica, y consecuentemente cada uno tiene su diversa cualidad entitativa.

b) Ahora bien, por la revelación divina sabemos que entre esos dos órdenes de la realidad no puede existir ninguna forma de oposición. (14) ¿Cuál es, por tanto, su relación?

Es claro que el orden natural constituye una unidad capaz de subsistir en sí misma: es la hipótesis, usada por los teólogos, de una naturaleza pura o sea de un puro orden natural. (15) En cambio el orden sobrenatural supone siempre la existencia de un orden natural previo, que no es destruído, sino perfeccionado por el orden sobrenatural. Este perfeccionamiento es posible, solamente, en cuanto que los dones sobrenaturales nos perfeccionan aun más que los mismos dones naturales, pues nos perfeccionan en "lo más profundo e íntimo" de nuestro ser, o sea en la **potencia obediencial**, que constituye "el fondo del alma humana". (16)

Así irrumpe en la reflexión el concepto clave para explicar la relación entre los dos órdenes de la realidad, la potencia obediencial. ¿Cómo se ha de concebir esa potencia? es importante no querer concebirla como una especie de dinamismo existente en lo natural y que nos incline hacia lo sobrenatural, pues "no es otra cosa que la misma esencia de nuestra alma, en cuanto que 'es apta para recibir de Dios lo que El quiera darle'. (17) Garrigou se niega a aceptar toda concepción de la potencia obediencial que suponga algo activo, como lo

(14) Ibi, 213.

(15) "De Beatitudine...", p. 164ss. discute el problema del estado de naturaleza pura. Esta hipótesis es tan absolutamente indispensable en la mentalidad de Garrigou, que su preocupación por demostrar su viabilidad o su utilidad es muy escasa.

(16) Ibi, p. 136. Más adelante hemos de volver sobre estos textos, al discutir cómo perfecciona lo sobrenatural a lo natural.

(17) Ibi.

quería Suárez, o que implique alguna forma de un deseo real de lo sobrenatural en lo natural. (18) Esa potencia obediencial no es otra cosa que la mera **no-repugnancia** de nuestra naturaleza para recibir los dones que Dios quiera darle!

Sin embargo, nuestro autor acepta que existen dos formas de comprobar, al menos con un alto grado de posibilidad, la existencia de esa potencia obediencial de lo sobrenatural. Por una parte, considerando el objeto adecuado de nuestro entendimiento, que se nos presenta como "el ser en sí mismo, sin ninguna limitación", podemos suponer que dentro de ese objeto adecuado puedan estar comprendidas otras verdades distintas de las que componen el orden natural, pero que podrían sernos reveladas por la acción gratuita, beatificante de Dios; y por otra parte "la consideración de nuestro deseo natural de ver a Dios por esencia, nos insinúa la existencia (en nosotros) de la potencia obediencial, o sea la capacidad de ser elevados a la vida sobrenatural". (19) En la opinión de Garrigou-Lagrange, ninguno de estos signos prueba la existencia de esa potencia obediencial, son solamente "insinuaciones", índices de probabilidad. (20) Y la razón es clara: un raciocinio del orden natural no puede, en ninguna hipótesis, demostrar ni siquiera la posibilidad de una realidad sobrenatural; de lo contrario, en ese momento se habrían cruzado esos dos órdenes y no habría ya razón para una distinción entre ellos.

Así aparece, claramente, cuál es la importancia y los límites de la discusión en torno al deseo natural de ver a Dios, en la concepción que presenta Reginaldo Garrigou-Lagrange: el deseo natural no es un dinamismo que tienda a la unión de ambos órdenes, ni es el punto de incursión de uno de ellos en el otro, sino únicamente uno de los signos que nos insinúan la no-repugnancia de nuestra naturaleza a recibir un don superior de Dios.

(18) "Si autem potentia obediencialis adderet essentiae animae novam realitatem, seu inclinationem positivam ad gratiam suscipiendam, tunc haec positiva inclinatio esset simul quid essentialiter naturale, ut proprietas naturae, et quid essentialiter supernaturale, ut specificatum ab objecto supernaturali; esset monstrum metaphysicum. . .". En "**De natura creata per ordinem ad supernaturalia**" publicado en Acta Hebd. august. —thomisticae, Taurini-Romae, 1931, p. 230s; vide etiam p. 238.

Contra la opinión de Suárez, cfr. "**De Revelatione. . . I**, 391s.

(19) "**De Revelatione. . . I**, p. 384.

(20) Cfr. ibi, p. 394s.

2. La existencia en el hombre de un deseo natural de ver a Dios

Garrigou-Lagrange no duda en afirmar, no solamente la existencia de un deseo natural de ver a Dios, sino que sostiene decididamente que tal fue la opinión de santo Tomás de Aquino. Dejando de lado sus análisis exegéticos de los textos del santo Doctor, nos limitamos a sus explicaciones sobre el origen y el ámbito de ese deseo natural.

A) El origen del deseo de ver a Dios:

La inteligencia humana está constituida por una doble necesidad: nuestro espíritu está movido por una curiosidad natural, que lo obliga siempre a preguntarse por la causa de los efectos creados que conoce, y que le exige remontarse de una causa a otra, en la búsqueda de la última razón de la existencia de los seres de su experiencia; además nuestro conocimiento tiende siempre a ser cada vez más perfecto, no solamente en cuanto al objeto que conoce, sino también en cuanto a la forma de hacerlo.

En razón de la primera necesidad el hombre llega, mediante el conocimiento de los efectos creados, a descubrir la existencia de un ser supremo, autor de la naturaleza, y en el cual se encuentra la fuente ontológica de toda la realidad. Ante el conocimiento de ese ser supremo, nuestro espíritu no permanece indiferente, sino que es atraído por ese centro de perfección y desea conocerlo en toda su plenitud y con la mayor intimidad posible. En esta forma brota en el espíritu humano un deseo de ver a Dios como la mayor beatitud para su existencia. (21) Garrigou-Lagrange encuentra expresamente descrita esta génesis de un deseo natural de ver a Dios en obras como "**El Banquete**" de Platón, c. 29 o en "**De civitate Dei**" de S. Agustín, en l. 8, c. 8. (22)

Es un deseo que brota espontánea, "naturalmente", del uso correcto de nuestras facultades naturales y que, aunque no nos sea dado con la misma naturaleza, es una consecuencia casi inmediata del uso racional de ella. Esta "naturalidad" de nuestro deseo de ver a Dios sugiere que nuestra naturaleza no siente ninguna repugnancia esencial por ese ideal que tan "naturalmente" apetece.

(21) RT 41 (1936) 209s 212. "**De Beatitudine...**", p. 131 y cfr. etiam las descripciones de "**De Revelatione...**", I, passim.

(22) "**De Revelatione...**", I, p. 393s.

B) Las características de ese deseo:

No perdamos de vista las características tan peculiares del deseo que nos acaba de describir Garrigou: es llamado "natural" porque se despierta "naturalmente" en nuestras facultades al conocer la existencia de esa esencia perfectísima. Sin embargo esa "naturalidad" no significa que el deseo sea un dato universal, que se encuentre necesariamente en todos los seres en que se realiza la naturaleza humana. (23) Varios textos lo advierten expresamente y algunos sugieren que ese deseo es el privilegio de "los más sabios".

Esta observación bastaría para hacernos notar que esta forma de concebir el deseo natural de ver a Dios es totalmente diferente de la que proponían los autores estudiados en el capítulo anterior: aquí se trata de un deseo explícito, consciente. (24) Garrigou cree que en los textos clásicos de santo Tomás no se trata de la descripción de un "dinamismo interno de nuestras facultades" de una "relación de finalidad"

(23) Por eso Garrigou concede que el deseo natural de ver a Dios es libre no solamente en cuanto al ejercicio, sino también en cuanto a la especificación: "naturaliter enim inclinamur in praedictam velleitatem, sed in quibusdam impediri potest a perversitate". "De Revelatione", I, p. 395s.

Otros textos, como "De Beatitudine...", p. 132, apoyan el valor del argumento del deseo natural para probar la posibilidad de la visión beatífica no en la universalidad de ese deseo, sino en que "in omnibus sapientibus invenitur...", y en que no es cuestión de un sistema filosófico determinado.

J. MARITAIN había defendido en 1924 una concepción muy semejante del deseo natural de ver a Dios. Cfr. "Réflexions sur l'intelligence et la vie propre", Paris, 1924, p. 132a.

(24) Que el deseo sea explícito y consciente parecen exigirlo las condiciones de conocimiento previo y las "salvedades" (si me es concedido, si es posible) que supone, cfr. "De Revelatione", I, 395s. De todas maneras Garrigou sólo sugirió una vez, en "De Beatitudine", p. 131 que el deseo "apud rudes" podría existir en forma implícita. Hasta entonces, 1951, nunca había tomado en consideración tal deseo implícito. El amplio cuadro sinóptico en "De Revelatione" I, p. 388 no lo menciona, ni ninguno de sus artículos posteriores deja traslucir que considerara tal deseo condicional implícito.

La diferencia que se esconde tras este término es importante; para Garrigou el objeto formal de nuestra voluntad es el "bonum in communi", y si la voluntad tiende a ese bien abstracto es porque se da en ella una inclinación innata hacia él. Nunca se detiene a explicar ulteriormente esta posibilidad de desechar el bien. En cambio para los filósofos y teólogos de la otra tendencia teológica, aunque el objeto formal de la beatitud sea también el bien en general, existe una razón ulterior que explica por qué el hombre tiene ese objeto formal de su voluntad, y sus investigaciones tratan precisamente de descubrir esa razón: si el hombre desea la beatitud en general es porque desea un bien supremo, ilimitado, que no conoce directamente y sólo puede representarse en el concepto abstracto del "bien en general".

Si se tiene en cuenta que la voluntad no tiende a una representación ideal, sino "ad ipsas res" (de Broglie lo recordaba expresamente en su artículo de 1925, p. 9s.) es necesario reconocer que tras el deseo de la beatitud **in communi** existe la atracción de un **bien concreto**, implícitamente deseado en cada uno de los movimientos de nuestra voluntad.

que sea llamada deseo natural, sino de la formación consciente de un acto de voluntad que tiene por objeto la visión de Dios. (25) Por esto, y a pesar de las afirmaciones contrarias, Garrigou se mantiene en toda la discusión en un plano psicológico, más que metafísico. (26)

Ahora bien, si nuestro deseo de ver a Dios es natural y expreso en el sentido indicado, es esencial observar que su origen supone necesariamente un conocimiento anterior de la existencia de Dios; conocimiento que solamente podemos adquirir mediante los seres creados. Pero como al mismo tiempo que el hombre deduce la existencia de Dios como autor de la naturaleza se hace consciente de que por el mero uso de sus fuerzas naturales le es imposible llegar hasta el conocimiento directo de ese ser divino, (27) el deseo que se origina por este conocimiento no puede ser absoluto, y eficaz, sino condicional e ineficaz; se desea ver a Dios, "si Dios quiere elevarme gratuitamente a esa visión!" ... Más aún, al observar estrictamente el deseo, es necesario reconocer una doble condicionalidad: "si Dios quiere y **puede** concederme ese don sobrenatural, pues naturalmente el hombre jamás puede estar seguro de la posibilidad interna de ese don divino, y por lo tanto tampoco puede desearlo absolutamente". (28) Por estos motivos el deseo natural de ver a Dios es, necesariamente, un deseo ilícito y condicional.

De esta primera comprobación brota una segunda, indispensable poder salvar el dogma cristiano de la gratuidad de lo sobrenatural.

(25) "Nec est desiderium **innatum** tanguam pondus naturae in propriam perfectionem, praeveniens omnem actum elicitem, sed est actus elicitus a voluntate et procedens ex cognitione effectuum primae causae" ("**De Revelatione**", I, p. 388). Cfr. "**De Beatitudine**" p. 131.

(26) Sin embargo lo que lo llevó a reducir ese deseo natural a un mero fenómeno psicológico y a no considerar sus implicaciones metafísicas fueron razones de orden metafísico: la imposibilidad de conjugar un deseo natural innato de la visión beatífica con la gratuidad de ese término.

(27) "**De Beatitudine**", p. 131.

(28) "L'homme naturellement désire voir Dieu, qu'il sait être la cause première de l'univers. Pourquoi? parce que 'voir Dieu' absolument considéré, lui paraît être un bien. Mais l'homme voit aussi qu'il ne peut par ses forces naturelles atteindre de fait cette vision. Son désir naturel ne saurait donc être absolu et efficace, mais conditionnel et inefficace: **si Dieu veut** gratuitement l'élever à cette vision. De plus, ce désir est absolument conditionnel: si Dieu peut et veut bien m'accorder ce don surnaturel. Mais la raison ne peut démontrer que Dieu peut nous communiquer une participation de sa vie intime", en RT 41 (1936) 209s.

Solamente porque el deseo es condicional es también ineficaz, ya que aunque el deseo de ver a Dios sea natural, se desea solamente bajo la doble hipótesis de su posibilidad y de su donación gratuita. (29) En cambio, todo deseo natural absoluto supone que su objeto es adquisible por las solas fuerzas naturales de la voluntad, y por eso su término no puede ser gratuito ni trascendente. (30)

Garrigou compara varias veces este deseo natural de ver a Dios con el deseo con el cual un agricultor puede desear la lluvia: (31) deseo real, que surge espontáneo de nuestras facultades naturales, pero que sólo es deseado condicionalmente: "si es posible, y si de hecho Dios quiere concedérselo". Es este, y sólo este, el deseo natural que puede darse en nuestro espíritu de ver la esencia divina. Toda otra forma de deseo natural, que no incluya esta condicionalidad, sería eficaz, y destruiría consecuentemente la gratitud de la gracia.

C) El objeto del deseo natural de ver a Dios:

La observación que hemos hecho en el párrafo anterior de que el deseo natural no es antecedente, sino que sigue al conocimiento natural de la existencia de Dios, debe hacernos ver claramente cuál sea su objeto: nuestro conocimiento natural no puede jamás concluir a la existencia de Dios como Trino y como autor de la gracia, sino simplemente a la existencia de un ser supremo que es el autor del orden natural. Por lo tanto es este el objeto de nuestro deseo natural: ver a Dios, autor de la naturaleza. (32) Deseamos, por tanto, no algo formalmente

(29) "De Beatitudine. . .", p. 130 y passim en todas sus obras.

(30) "De Revelatione. . .", I, 391. Véase más adelante en el texto el párrafo 3.

(31) "De Beatitudine. . .", p. 131.

(32) "Naturaliter desideratur visio essentiae Dei, non prout est Trinus et unus ac auctor gratiae, sed prout est unus tantum et auctor naturae (. . .) Etenim hoc desiderium naturale elicitum sequitur cognitionem naturalem. Atqui tantum naturaliter cognoscimus Deum non tamquam auctorem naturae; et haec naturalis cognitio remanet valde imperfecta praesertim quoad intimam cognitionem attributorum divinatorum. . . Non vero naturaliter cognoscimus desiderabilem esse visionem essentiae Dei, ut est Trinus et auctor gratiae. Sic igitur obiectum huiusce desiderii naturalis non est formaliter supernaturale, sed materialiter tantum; nam sub lumine naturali cognoscitur hoc obiectum esse desiderabile. . ."
De Revelatione. . . I, 395ss.

sobrenatural (Dios en cuanto es Trino y autor de la gracia), sino algo que, aunque materialmente sobrenatural, es deseado bajo una formalidad natural (autor de la creación).

Así se comprende por qué un deseo que es esencialmente natural pueda terminar en un objeto que es materialmente sobrenatural: su objeto formal no es sobrenatural, y propiamente los actos se especifican por sus objetos formales.

Sin embargo, Garrigou advierte que ontológicamente, "de hecho y de derecho, no puede tenerse una visión intuitiva de la esencia de Dios como autor de la naturaleza, sin que se tenga una visión de Dios Trino, autor de la gracia, ya que se trata de la misma visión, que es inmediata". En cambio, los deseos con que se desea esa visión sí pueden ser naturales o sobrenaturales, según procedan de un conocimiento de Dios como autor de la naturaleza o de Dios como autor de la gracia. (33) No puede darse una doble visión de Dios, una natural y otra sobrenatural, puesto que la esencia divina es ontológicamente una sola, y en una visión inmediata se ve esa única esencia. (34) Pero el deseo de ver esa esencia si puede diversificarse en deseo natural o sobrenatural, según proceda de un objeto formal natural o sobrenatural.

Estas características del deseo natural de ver a Dios son de tal importancia, que el negarlas "conduciría a decir con Bayo que el deseo natural es absoluto y eficaz", (35) o son a destruir la gratuidad del orden sobrenatural.

3. **Las dificultades contra la existencia de un deseo natural innato de la visión de Dios:**

Comprendido el análisis anterior, aparece claro por qué gran parte de la obra de Reginaldo Garrigou-Lagrange debía ser una dura polémica.

(33) Ibi, p. 397.

(34) Lo que no quiere decir que el fin natural sea una visión de Dios, pues según Garrigou es un conocimiento abstractivo. Cfr. *De Beatitudine*, p. 165.

(35) "Nier que le désir naturel de voir Dieu soit conditionnel, conduirait à dire avec Baius qu'il est **absolu et efficace**", en RT 38 (1933) 682, nota.

mica contra aquellos autores que se esforzaban en aceptar, en razón del "Tomismo", un deseo natural innato (o al menos un deseo natural absoluto) de la visión beatífica. Las dificultades que presenta Garrigou en contra de esos intentos no son originales. Su valor está en haberlas recogido de diversas fuentes, y haberlas presentado en una forma polémica, que agudizó la discusión.

La dificultad central (si prescindimos de las discusiones exegéticas sobre el pensamiento de santo Tomás) consiste en que, según Garrigou, la aceptación de un deseo natural innato (o absoluto) de la visión divina lleva necesariamente a admitir que ese deseo es eficaz, y a negar la gratuidad del término de ese deseo, tergiversando así todo el sentido del sobrenatural. ¿Cómo pretendió probar estas afirmaciones el autor dominicano?

En primer lugar, es absolutamente ineludible reconocer que "entre nuestra entidad natural y una forma sobrenatural no puede darse ninguna proporción y menos aún una conveniencia positiva y natural, puesto que la forma sobrenatural excede lo natural y le es desproporcionada". (36) Lo más que se podría aceptar es que la naturaleza está en potencia obediencial a esa forma sobrenatural, en cuanto que nada en ella se opone a que su autor la perfeccione aún más, dándole la perfección ulterior de esa forma. Ahora bien, si nada en nuestra naturaleza está proporcionado a esa forma sobrenatural, ¿de dónde podría proceder nuestro apetito de ella? En la hipótesis de un apetito innato esa tendencia procedería de la misma naturaleza, (pues el apetito innato precede todo conocimiento), y equivaldría a concebir en la misma naturaleza una proporción con esa forma sobrenatural y a reconocer que lo sobrenatural consiste en un desarrollo ulterior (necesario) de lo natural. (37)

En segundo lugar, es inconcebible que Dios haya podido causar en nuestra naturaleza una inclinación o deseo, que El mismo, en cuanto autor de esa naturaleza no pueda saciar. Lo contrario sería negar

(36) "De Revelatione... ", I, p. 391.

(37) El deseo innato "deberet esse efficax: nam desiderium est inefficax prout procedit ex iudicio conditionali ... appetitus autem innatus non procedit ex cognitione sed ex ipsa natura et correspondet viribus aut exigentiis naturae. Ergo non apparet quod possit esse conditionale et proinde inefficax" *De Beatitudine*, p. 134 Cfr. etiam "De Revelatione... ", I, 391.

el principio general de que "al orden de los agentes debe corresponder el orden de los fines", pues se afirmaría implícitamente que Dios, como autor de la naturaleza, no puede realizar el fin último de esa naturaleza. (38) La idea de hacer de la esencia del ser humano una "especie paradójica" (como lo quería Roussetot) es, en la mentalidad de Garrigou-Lagrange, un sin-sentido filosófico, pues esa naturaleza debe tener un fin natural, y todo intento de darle un fin sobrenatural al cual tienda naturalmente, es confundir dos órdenes diversos de realidad. (39)

Finalmente, en la hipótesis de un deseo natural innato, este sería anterior a todo conocimiento, y por lo tanto habría que reconocer que el objeto formal especificador de esa tendencia es algo sobrenatural, la misma esencia de Dios, negando así la diferencia esencial entre los dos órdenes, pues esa tendencia sería al mismo tiempo natural y sobrenatural. (40)

Por estos motivos Garrigou-Lagrange insiste infatigablemente en la imposibilidad de este deseo natural innato de la visión divina. (41) Su intención se fija principalmente en la forma del deseo natural innato que proponían J. Laporta y J. O'Mahony (aunque siempre denominándola como "Escotismo"), (42) pero en realidad el autor dominicano se refiere a todos los autores que no admiten su propia solución. Es muy de lamentar que el profesor del "Instituto Angélico" nunca estuvo dispuesto a hacer justicia a las respuestas que sus "adversarios" daban a estas dificultades.

(38) Cfr. "De Beatitudine", p. 134; "De Revelatione", I, 391 y nota 9 de este capítulo.

(39) Lo que no ve Garrigou es que para los autores que él impugna se trata del fin último de esa naturaleza, de la máxima perfección de que esta es capaz, y con respecto de la cual no puede ser indiferente. Pero ninguno de ellos niega que a la actividad natural de la creatura racional correspondería una Beatitud relativa, la cual incluiría un deseo de una perfección ulterior. La paradoja humana consiste en que el hombre no puede realizar por sí mismo la máxima perfección absoluta de su ser. El argumento de Garrigou Lagrange, que hemos expuesto en el texto sólo prueba la necesidad de una finalidad natural, dentro de los límites de su naturaleza, acomodada a sus fuerzas, es decir una perfección relativa a ellas!

(40) Cfr. "De Revelatione. . .", p. 391.

(41) Cfr. Ibi, p. 390s., "De natura creata per respectum ad supernaturalia" en Acta hebdomadae augustinianomistae, Romae, 1931, p. 230 y 238; "De Beatitudine. . .", p. 134.

(42) Cfr. RT 33 (1928) 474-478 en que ataca nominalmente el artículo del mismo año de J. Laporta. Vide etiam De Beatitudine", p. 133s. donde lo combate, sin nombrarlo explícitamente.

4. El valor del argumento para probar la posibilidad de la visión de Dios:

Lógicamente, desde la opinión que se había formado Garrigou-Lagrange acerca de los dos órdenes de la realidad, no habría lugar para plantearse filosóficamente ninguna cuestión sobre **el hecho** de que el hombre pueda estar llamado a un orden sobrenatural. Esta cuestión, que depende esencialmente de la libre voluntad divina, no puede ser objeto de ninguna prueba filosófica. (43) En esto el autor dominicano coincidía con todos los autores ortodoxos. Pero la verdadera cuestión consistía en saber si es también imposible a nuestra razón plantearse y resolver la cuestión de la posibilidad de la visión inmediata de la esencia divina por la mente humana. Como se recordará, era precisamente en este punto donde se encendían las discusiones entre los teólogos católicos de los años treinta.

El punto de partida para Garrigou volvía a ser la fidelidad a su maestro: santo Tomás había utilizado ese argumento, luego debería ser posible. Quedaba por saber qué valor se deba dar a la argumentación de santo Tomás. Lógicamente, este valor dependerá de la forma como se hayan entendido sus premisas especialmente el término "deseo natural".

Consecuentemente con su posición en las premisas, y a su modo de ver, con los textos de santo Tomás, Garrigou Lagrange no da a este argumento sino un valor probable, en ninguna forma apodíctico. La razón que aduce es simplemente uno de sus principios fundamentales: "lo que es sobrenatural en cuanto a su esencia es también sobrenatural en cuanto a su cognoscibilidad". Lógicamente nada puede ser tan sobrenatural como la misma esencia divina, de cuya visión se quiere establecer la posibilidad. Por lo tanto nadie puede demostrar mediante el conocimiento natural que es posible una comunicación de esa vida íntima de Dios a la creatura. Hacerlo, supondría un conocimiento natural de esa esencia divina, que nos es absolutamente desconocida en sí misma. Por esto es inconcebible una prueba de esa posibilidad. (44)

(43) "De Revelatione... ", I, p. 386, nota 2; "De Beatitude", 132.

(44) RT 38 (1933) 674; "Le sens du mystère... ", p. 183s.; Ang. 12 (1935) 219s.

Más aún, también es imposible, una prueba indirecta. Esta consistiría en mostrar que la existencia de algún fenómeno o realidad natural exige para su comprensibilidad filosófica, la posibilidad intrínseca de esa visión de Dios. Ahora bien, si fuera viable esta prueba, esa visión de Dios no sería ya sobrenatural en cuanto a su cognoscibilidad, y por lo tanto tampoco en cuanto a su esencia, lo cual es un absurdo. (45) Una prueba construída en esta forma no podría concluir a otra cosa que a un "no parece que repugne a nuestra naturaleza el que ese fin último de nuestros deseos nos sea concedido por Dios", (46) pero tal prueba no puede indicar positivamente que la visión divina es posible!

Si se busca el fundamento concreto de esta argumentación, el deseo natural de ver a Dios, parece indudable que este argumento no pasa de ser "muy probable". "Porque este deseo es condicional no prueba apodícticamente la posibilidad de la visión, sino que se explica bajo la hipótesis de esa posibilidad". Sin embargo, el argumento basado en ese deseo no es inútil. "Puesto que este deseo es natural, es decir, no procede de la fantasía, o del conocimiento particular de un filósofo o de una secta filosófica cualquiera, sino que se encuentra en todos los hombres sabios, insinúa muy probablemente la posibilidad de la visión de Dios como autor de la naturaleza; y no puede verse inmediatamente a Dios uno, autor de la naturaleza, sin que se vea al Dios Trino, autor de la gracia". (47)

Para resumir todo el trabajo teológico del P. Garrigou Lagrange en el campo que estudiamos, podríamos compendiar toda su intención teológica en esta posición: es imposible probar filosóficamente que la mente humana pueda ser elevada a la visión beatífica. Esta imposibilidad no solo se refiere a una prueba directa, sino a toda prueba, y se funda en la total diversidad de los dos órdenes de la realidad que

(45) Ibi.

(46) *Angelicum* 8 (1931) 141, nota 2. Esta posición es tanto más notable cuanto que el mismo autor sostiene que "nos es posible probar con certeza la existencia del sobrenatural en Dios" y que la negación de esta existencia comportaría la negación de su trascendencia absoluta con relación a todo espíritu creado. Cfr. "*De Revelations...*", I, p. 347ss y RT 41 (1936) 194-218, especialmente 198ss en que Garrigou quiere responder a la objeción de MOTTE de que tal diferencia en la argumentación no tenía un fundamento objetivo, cfr. también BT 4 (1935) 574ss.

(47) "*De Beatitudine*", p. 132.

no permite probar naturalmente nada referente a las realidades del orden sobrenatural. Esta fue la continua lucha del P. Garrigou desde 1919 hasta 1951. Sus afirmaciones son siempre las mismas, su posición permanece siempre inamovible, y hasta las formulaciones cambian muy poco en el curso de esos treinta años. Para él esta era una de las verdades fundamentales de la teología cristiana.

Dejamos abierta la cuestión de si otra forma de enfocar la cuestión del sobrenatural, que no hubiera tenido como punto de partida un tratado sobre la divina revelación, lo habría llevado a una convicción diversa. Pero de hecho esta fue su posición constante, que lo enfrentó aun a sus mismos compañeros "tomistas". (48)

5. ¿Cómo perfecciona lo sobrenatural a lo natural?

Valoración

El estudio de la potencia obediencial y del deseo natural de ver a Dios tienen por objeto principal, en el sistema expuesto, el mostrar cuáles sean las relaciones entre los dos órdenes que, según esta concepción, forman la realidad. Por lo tanto, una valoración del sistema debe iniciarse preguntando si sus explicaciones logran dar cuenta de cómo el orden sobrenatural perfecciona al orden natural, o sea investigando si en el hombre elevado a lo sobrenatural se da una única realidad o más bien subsisten en él dos mundos meramente yuxtapuestos.

Es digno de observarse que la respuesta de nuestro autor se conserva siempre la misma, no solamente en su contenido, sino aun en su expresión: el texto de 1921 y el de 1951, que citaremos a continuación, coinciden verbalmente casi hasta en los últimos detalles. Afirma que lo sobrenatural conviene a lo natural, no con una conveniencia natural, sino sobrenatural. "Esta conveniencia sobrenatural... supera la conveniencia natural, y así es la mayor y más profunda". Y continúa: "... en cuanto estos dones (sobrenaturales) no solamente sacian, sino que superan nuestro deseo natural. Los dones sobrenaturales nos per-

(48) Véase por ejemplo toda la polémica con el P. MOTTE, o.p. en Bull. Thom. 2 (1932) y 4 (1934) p. 574-579. Por su parte Garrigou dedicó largas páginas a esta polémica, cfr. Ang. 8 (1931) nota 142; RT 38 (1933) 669-688; Ang. 12 (1935) 217-222. Como era de esperarse la polémica no obtuvo ningún resultado, cfr RT 41 (1936) 194-218.

feccionan más que los dones naturales, y bajo este aspecto nos son más convenientes, pero con una conveniencia eximia y sobrenatural. Perfeccionan en nuestra alma lo que es más profundo y más recóndito, es decir el punto de inserción de la vida sobrenatural, o sea la potencia obediencial. No hay nada más íntimo en el fondo de nuestra alma, puesto que es esto lo que corresponde en nosotros a la infinita potencia activa de Dios y a su beneplácito. . . Por lo tanto, la potencia obediencial no es otra cosa que toda la esencia de nuestra alma en cuanto "es apta para recibir de Dios lo que El quiera". (49)

Así aparece claro que, el sobrenatural no es debido a la naturaleza humana, "pero puede perfeccionarla y si de hecho se le concede gratuitamente, la perfecciona. No es inconveniente a ella, pues de lo contrario sería contra la naturaleza, ni le es indiferente, porque de lo contrario no le sería ni bueno ni malo; sino que le conviene no según su esencia, fuerzas, exigencias o pasividades, sino según la potencia obediencial o elevable. . .". (50)

Así pues toda la perfección que aporta el orden sobrenatural a la naturaleza consiste en el perfeccionamiento de su potencia obediencial. Ahora bien, esa potencia obediencial es "materialmente, algo real y positivo. . . Más aún, entitativamente se identifica con la esencia de nuestra alma, o con la esencia de nuestras facultades; pero formalmente no añade ninguna realidad nueva, sino solamente la posibilidad de la elevación, o sea la no repugnancia para recibir de Dios lo que El quiera darnos libérrimamente, aun la unión hipostática, o un grado de luz y de gloria siempre más alto. . .". (51)

A través de las intrincadas expresiones escolásticas parece insinuarse una respuesta: lo sobrenatural perfecciona nuestro ser natural no directamente, capacitándolo para una acción o produciendo en él nuevas virtualidades, sino en su totalidad, en cuanto que a la entidad ya existente, a nuestra naturaleza, añade una nueva entidad totalmente diversa, una perfección ulterior, que no es contradictoria con la perfección natural. Todo parece indicar en las expresiones de Garrigou

(49) "De Beatitudine", p. 136.

(50) Ibi, p. 137.

(51) *Acta Hebdomadae agustinianae_thomistae 1930*, p. 230.

que lo natural como tal permanece inmutado bajo la nueva perfección: el ser total ha sido elevado, puesto que posee una perfección que no existía antes, pero bajo esa perfección subsiste lo natural, tal como estaba antes, incambiado. No podemos, por lo tanto, extrañarnos del resultado final: en el ser elevado al orden sobrenatural subsisten (aunque subordinados) dos fines diversos, que corresponden a los dos órdenes de la realidad. (52) Lo natural no se opone, pero tampoco tiende; no exige, pero (siendo estrictos, tampoco recibe en sí, sino cabe sí el orden sobrenatural. La dualidad está consumada: el único punto de unión entre los dos órdenes de la realidad es la dependencia de la creatura de la omnipotencia del creador: esa dependencia se llama, en la explicación positiva, la potencia obediencial, en la explicación histórica, la sujeción. Véase, por ejemplo, cómo explica Garrigou el antiguo problema que quería resolver Blondel con sus teorías del deseo (= exigencia) de lo sobrenatural: "así puede explicarse que la privación de la beatitud sobrenatural sea tan dolorosa, pues es al mismo tiempo contra el orden sobrenatural establecido por Dios y contra nuestra naturaleza; porque la ley natural ya dice que se debe obedecer lo que Dios ordene; y por lo tanto, la pérdida del fin sobrenatural es también la pérdida del fin natural". (53)

La coordinación de los dos fines del ser humano elevado al orden sobrenatural no proviene de algo intrínseco a ellos, sino solamente del recurso a la sujeción de toda creatura al autor de la naturaleza! Cabe perfectamente preguntarse si la gracia es realmente un beneficio y no una mera imposición externa decretada bajo la amenaza de castigos y penas, ¿por qué no puede renunciarse sencillamente a esa posibilidad de desarrollo ulterior y limitarse a un amor de Dios dentro del orden natural? La explicación que da Garrigou Lagrange o bien, hace de la gracia una imposición, que sería lo contrario de un beneficio; o bien, no logra explicar por qué, en la situación histórica del hombre, es absolutamente necesaria la gracia, de tal manera que no pueda existir una beatitud natural, prescindiendo de la sobrenatural. Esto por lo que se refiere a la integración de los dos órdenes.

(52) Cfr. J. LAPORTA, "La destinée de la nature humaine. . .", 1965, p. 155s, nota 56.

(53) "De Beatitudine", p. 138. La separación entre los dos órdenes de la realidad es tal, que lo natural no es perfeccionado propiamente en sí, sino en su virtualidad de recibir una perfección de un orden diverso del suyo.

Desde el punto de vista metafísico hay una dificultad mayor, que Garrigou no afrontó jamás, a pesar de que en ella consistía el punto central de su principal adversario, de J. Laporta. Partiendo de la consideración de una doble actividad de Dios, se ve obligado a concluir a un doble ámbito de realidades, y luego se encuentra con la dificultad de coordinar esas dos realidades en el individuo humano, actualmente existente. ¿No hay en toda esta visión metafísica un error fundamental? Dios no ha creado una naturaleza, y una sobrenaturaleza para luego "unirlas": la acción divina es en realidad una sola y una única su finalidad. Ahora bien, si la finalidad última de la naturaleza humana es la posesión inmediata y gratuita de Dios, la pérdida de ese fin es la pérdida y la corrupción de todo su ser. Otra cosa es la reflexión que trata de descomponer **mentalmente** esa realidad en las posibles eventualidades que podrían haberse realizado, pero que de hecho no existieron, por ejemplo, en el caso de que Dios no diera al hombre la posibilidad de llegar hasta su fin sobrenatural. Entonces sí se podría hablar de un fin natural (relativamente) último, y de allí extender ese término a significar el mayor grado posible de perfección, que nos es ascequible por medio de las solas fuerzas naturales. Pero hemos de tener en cuenta que aun en ese caso sería necesario reconocer que permaneciendo el hombre un ser humano, debería tener por fin último la visión inmediata de Dios, que es su mayor perfección posible, con la cual tendría que darse en él una tendencia, un deseo natural de ese último fin (que, por hipótesis, sería ineficaz!). En otras palabras: la solución que presenta Garrigou es incomprensible en la metafísica aristotélico-tomista, pues en esta **una** misma naturaleza solo puede tener un último fin, y un cambio de fin, supone un cambio intrínseco a la naturaleza!. Garrigou puede hablar de dos fines últimos porque en realidad él habla de dos entidades diversas cohabitantes en un individuo: una entidad natural con un fin natural, y otra sobrenatural, con un fin a ella proporcionado. (54)

Desde un punto de vista religioso: ¿no reduce esta explicación la función de Cristo y el papel de la revelación a algo puramente secundario? si lo sobrenatural no es otra cosa que un "acrecentamiento" de perfección, añadido a lo natural; si lo natural sigue poseyendo su fin

(54) Las dos concepciones podrían caracterizarse brevemente como dos intentos de comprender la finalidad, dinámicamente (Laporta), o estáticamente (Garrigou). De esta concepción estática de Garrigou provienen las dificultades metafísicas que insinuamos en el texto.

propio, autónomo, la misión de toda la revelación y de la misma Palabra encarnada se ve reducida a un aspecto parcial de la vida humana. La religión pasa a ser un reducto privado, una especie de club para aquellos que quieran realizar una cierta posibilidad humana, que, por lo demás, no es esencial para el resto de nuestra vida natural.

La posición de Reginaldo Garrigou Lagrange en la discusión acerca de las relaciones de lo natural y de lo sobrenatural, aunque posea muy poco de original, pues solamente repite y sistematiza una determinada forma de pensamiento ya existente, puede servirnos como ejemplo de una serie muy amplia de autores que, en seguimiento de A. Gardeil, insistían en tal forma en la trascendencia de lo sobrenatural, que creaban una dualidad insuperable en la realidad, hasta el punto de reducir la inmanencia de la gracia a sus expresiones mínimas. Por eso para estos autores el deseo natural de ver a Dios se conserva en sus explicaciones más como un nombre, que como una realidad; sus explicaciones hacen de ese deseo una simple veleidad, tan condicionada, tan absolutamente inocua, que puede (como de hecho lo hizo Garrigou en varias ocasiones) compararse a las veleidades de un campesino que desea la lluvia para sus tierras. Este ejemplo es, indudablemente, sintomático.

III — EL APORTE DE ESTA CORRIENTE A LA DISCUSION DEL DESEO NATURAL DE VER A DIOS

"La actitud de estos autores —afirmaba A.R. Motte en 1932— parece dominada por la preocupación de distinguir los dos órdenes y de mantener inviolablemente la gratuidad del sobrenatural". (55) Profundamente imbuidos por el espíritu antimodernista de antes de la guerra, que había recrudescido la ya muy marcada tendencia antibayonista de la teología católica de los últimos siglos, su punto de partida eran las expresiones dogmáticas que afirman la plena gratuidad de la vocación del hombre a la participación de la vida divina, que ellos comprendían, dentro de esa determinada tradición teológica, como la afirmación de un "doble orden de realidades". De aquí que su esfuerzo especulativo se dirija principalmente a fundamentar esta concepción, y a buscar una explicación racional de las relaciones entre los dos órdenes, el de la naturaleza y el de la gracia.

Ahora bien, este punto de partida supone ya un concepto de "sobrenatural" que ha de ser el alma de toda su explicación. Para ellos el sobrenatural es un ser de una cualidad ontológica totalmente diversa de la entidad que poseemos en razón de nuestra esencia, o de toda esencia que podamos conocer en cualquier otro ser natural. De la total diferencia entre su entidad y la nuestra proviene la plena imposibilidad de que conozcamos naturalmente las realidades de ese reino, de ese orden sobrenatural; (56) de ella se sigue nuestra incapacidad de desear naturalmente seres sobrenaturales, (57) o de demostrar que podríamos poseer o recibir una de aquellas realidades. (58)

(55) Bull. Thom 3 (1932) 656.

(56) Garrigou Lagrange explica incansablemente que "Verum (la cognoscibilidad de un ser) et Ens (su entidad) convertuntur", y deduce siempre de allí nuestra incapacidad de conocer al ser sobrenatural.

(57) Ya que no puede darse proporción entre entidades absolutamente diversas entre sí.

(58) Esta imposibilidad es tal, que para estos autores, el querer explicar la posibilidad de la visión beatífica por medio de una relación necesaria entre un fenómeno natural (desear natural) y la visión beatífica, equivale a hacer que esa esencia nos sea trascendente solamente como sobrenatural "quoad modum, sed non quoad substantiam".

Así, estos autores acentúan absolutamente la trascendencia de lo sobrenatural sobre nuestra naturaleza y crean el espacio necesario para introducir el concepto que, en su intención, es lo esencial: la plena gratuidad de lo sobrenatural. Ningún ser natural posee por su propia naturaleza, ni exige, ni desea naturalmente lo sobrenatural. Toda presencia de este en nuestro mundo debe, pues, ser explicada por una acción gratuita de Dios. Al mismo tiempo recalcan un dato esencial a la discusión, que es necesario salvar en cualquier explicación: la total novedad que trae lo sobrenatural al mundo natural, ya que aquel no es un desarrollo ulterior de este, sino la irrupción en él de una vida trascendente.

Ahora bien, la formación de ese concepto de "sobrenatural" supone necesariamente un concepto previo, obtenido de la experiencia personal: el concepto de lo "natural". Todo el sistema, que parecía construirse sobre el concepto de lo sobrenatural, viene a descubrirse fundado, en realidad, sobre su concepción de la naturaleza. La base filosófica desde la cual reflexionan es, ante todo, la visión esencialista de la metafísica aristotélico-tomista, que quiere dar cuenta del ser, partiendo del análisis de su forma constitutiva".

Influenciados por su apriori teológico, se ven obligados a concebir "la forma constitutiva del ser natural" como formando parte de un universo "natural", encerrado en sí, que constituye un todo en sí completo. Es la única forma en que creen poder dar cuenta de la hipótesis teológica de la naturaleza pura, que constituye siempre el horizonte de sus reflexiones sobre "lo natural". Se forma entonces, el concepto de la "autonomía de lo natural" que ha de ser el verdadero pilar central de su concepción (recuérdese la preocupación continua de Descoqs en sus discusiones con los demás escolásticos).

Paralelo a este concepto autónomo de "lo natural" construyen el otro concepto de "lo sobrenatural", no menos autónomo. Solamente entonces, una vez concebida la "esencia" de cada uno de estos dos órdenes, emprenden la explicación de sus relaciones en la existencia concreta del hombre. Por la forma como se ha planteado la cuestión ya quedan algunas hipótesis descartadas: es imposible encontrar en el hombre ninguna tendencia, ningún deseo, que pueda indicar una finalidad de un orden hacia el otro. Si fuera así, no podría hablarse de dos órdenes, de dos "sistemas" de existencia, sino de uno solo, que inclui-

ría necesariamente ambos elementos, lo natural y lo sobrenatural, y entonces se haría imposible la hipótesis del estado de una "naturaleza pura" en que no existiera una vocación sobrenatural.

No queda otra solución que negar la existencia de todo deseo natural de lo sobrenatural impidiendo así cualquier tensión "dinámica" entre ambos órdenes. Ahora bien, esta concepción coloca a quienes la defienden en una doble dificultad: desde un punto de vista sistemático, ¿cómo explicar que su mismo maestro, santo Tomás de Aquino, haya hablado tan expresa y tan frecuentemente de un deseo natural de ver a Dios? y en una dificultad especulativa; ¿cómo explicar entonces que la tradición dogmática, y los mismos datos bíblicos, hablen de la gracia como de un beneficio y no como de un prodigio?

A la primera dificultad se responde con relativa facilidad, desvirtuando las afirmaciones del maestro. Estas no hablan, se asegura, de un deseo verdaderamente natural, que manifiesta la finalidad de la naturaleza, sino de una veleidad superficial, mera combinación de nuestras ideas adventicias con movimientos superficiales del querer; o, si se refieren a verdaderos deseos naturales, entonces no afirman que ese deseo natural tenga como objeto un ser sobrenatural. Garrigou-Lagrange prefirió la primera explicación y redujo, en seguimiento de Báñez, el deseo natural a un deseo ilícito y condicionado; Descoqs, en cambio, prefirió buscar la solución en la hipótesis de una visión inmediata, pero natural, de la esencia divina. Ambas soluciones tienen un claro sabor a confusión y compromiso, incapaz de satisfacer a ningún espíritu crítico.

Más grave aún es la segunda dificultad, ya que en ella se encuentra en juego la concepción de la gracia. La solución de estos autores es tan de compromiso como la anterior y mucho más peligrosa que ella. Consiste en afirmar que la perfección que da la gracia a la naturaleza no está en un perfeccionamiento de la entidad natural ya existente, que suponga un cambio esencial de esa naturaleza (así entienden el adagio "gratia non destruit naturam"), sino en la donación de una perfección ulterior, concebida como un "acrecentamiento", un añadirse de una perfección capaz de obrar sobrenaturalmente. Así se puede afirmar que ese ser "ha sido elevado" a la posibilidad de hacer actos sobrena-

turales y que por lo tanto ha ganado en perfección. Y, al mismo tiempo, reconocer que en él co-existen dos reinos, uno cabe el otro, sin confundirse ni mezclarse.

A la visión finalista de J. Laporta y O'Mahony, quienes afirmaban que en la naturaleza humana se da un deseo natural de ver a Dios que nos revela la relación metafísica de finalidad entre su naturaleza y la visión beatífica, esta corriente opone una rotunda negación: entre la naturaleza y la gracia no hay ninguna relación de finalidad, ningún deseo verdaderamente natural. Sólo existe entre ellas una única relación posible mediante el sometimiento de toda creatura al Creador. Pero esta relación no dice ninguna apetencia, ningún dinamismo. Lo sobrenatural trasciende, supera a lo natural, y la nota específica de esta trascendencia es total distinción, separación plena.

A tan divergentes soluciones llegaban los discípulos de santo Tomás en los años treinta en la cuestión de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. El extremarse de estas diferencias invitaba, hacía indispensable, un esfuerzo por acercar ambas concepciones, evitando las unilateralidades de cada una de ellas.

CONCLUSION

I. LAS ADQUISICIONES DEFINITIVAS DE LA DISCUSION

SOBRE EL DESEO NATURAL DE VER A DIOS

Llegados a este punto de nuestro estudio nos es posible poner de relieve aquellas ideas que han ido apareciendo durante la discusión como adquisiciones definitivas de la teología católica y que, por tanto, parecen ser aquellas que deban ser integradas necesariamente en cualquier nuevo intento de síntesis. Como ya las páginas anteriores han mostrado la forma como se justifican estas ideas a partir de la revelación o de la reflexión teológica nos limitaremos aquí a elencarlas sin mayores comentarios.

En primer lugar nos parece que toda la línea de pensamiento que, a partir de J. Maréchal y de P. Rousselot, ha reinterpretado el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y de la antigua tradición cristiana, ha puesto de manifiesto que no es posible ni teológica ni filosóficamente hablando, considerar a la naturaleza del hombre como un paso más entre los "seres naturales". La trascendencia del espíritu, privilegio de su intelectualidad, abre al hombre hacia la posibilidad de una comunicación personal con el trascendente, que coloca al hombre en una situación especial con relación a los demás "entia naturalia". Indudablemente que el ser intelectual creado, que el espíritu encarnado tiene una "naturaleza" en el sentido aristotélico de la palabra; pero no es este aspecto lo que caracteriza a su ser espiritual. Ya la Sagrada Escritura y la tradición más antigua de la Iglesia han visto en el hombre un ser privilegiado, creado a la "imagen de Dios" y destinado a ser un día "su semejanza perfecta" y han visto en esto su total diferencia de los demás seres naturales. De aquí se sigue la prudencia con que se han de aplicar al hombre los epítetos y leyes propias de los seres naturales: la discusión que hemos estudiado ha demostrado que este es el caso

para conceptos como el de "naturaleza" o para las leyes metafísicas como la de que a toda potencia pasiva natural debe corresponder, dentro de la naturaleza, una potencia activa natural.

Parece igualmente cierto que es posible hablar de la existencia en el hombre de un deseo de ver a Dios. Es claro que en la explicación e interpretación de ese deseo se distancian las diversas síntesis teológicas. Pero en el punto en que se encontraba la discusión en los años sesenta parece justificado afirmar que ese deseo no es solamente un deseo elícito, sino un deseo innato y necesario, de manera que subsiste, aunque en forma implícita, en todo ser humano. La gran diferencia entre las diversas opiniones teológicas se encuentra en la cualificación de ese deseo como "absoluto", o como "condicionado". Pero todavía en este punto parece que existe, al menos negativamente, una unanimidad entre los teólogos católicos actuales, ya que ninguno de ellos afirmaría que en la naturaleza humana como "*solae naturae inclinatio*" pueda existir un deseo absoluto de ver a Dios, pues ese deseo puramente natural e infalible de ver a Dios destruiría la gratuidad del sobrenatural.

De aquí se sigue, como consecuencia lógica de lo anterior y como una adquisición más de la discusión francesa acerca del deseo natural, que no es posible describir la aptitud del hombre para ser "elevado", "destinado" a lo sobrenatural, con el concepto clásico de "potencia obediencial", a no ser que se explique ésta no solamente como no-repugnancia sino como aptitud positiva a ese "elevación". Es necesario hacer ver que la gracia encuentra en la misma estructura del ser espiritual creado una disposición positiva para ella. En esta aptitud del espíritu encarnado se ha de apoyar toda explicación de la inmanencia de la gracia.

Con las dos últimas afirmaciones se ve claro por qué hemos de considerar como definitivamente superada toda explicación extrínseca de la gracia. Los dones que Dios nos hace en Cristo no vienen a "doblar" nuestra naturaleza que sería ya de por sí completa y autónoma: si ésta ha sido creada **para** el sobrenatural, es claro que ella no puede realizarse sin él. La intención de los defensores del sistema de la "naturaleza pura" como medio para evitar "naturalizar" lo sobrenatural es legítima en cuanto se propone salvaguardar la trascendencia del sobrenatural; pero no parece justificada cuando, para hacerlo, cree po-

der defender que nuestra naturaleza —podría realizarse igualmente sin lo sobrenatural. En este caso ya no estaríamos hablando de la misma naturaleza.

Finalmente, como resultado de la discusión que hemos estudiado, y sea cual fuere la explicación que se quiera dar de la relación existente entre la estructura del ser intelectual creado y lo sobrenatural, parece indudable que la situación concreta del hombre ante su único fin sobrenatural deba ser descrita como un "existencial" que modifica internamente todo el ser natural del hombre, de manera que actualmente es imposible pensar (como quizás se haya hecho más de una vez y en relación con más de un problema de la teología), que exista en alguna parte de nuestro mundo "un pedacito de naturaleza pura". El hombre todo ha sido llamado a lo sobrenatural y no hay nada en él ni en su mundo que pueda considerarse como "cerrado" ante la voluntad divina que quiere divinizar a todo el hombre, y por su medio a toda la creación, en Cristo Jesús.

II. LA TAREA QUE QUEDA PLANTEADA A NUESTRA TEOLOGIA

Cuando se da un vistazo de conjunto a la forma como se ha desarrollado la discusión que acabamos de historiar, no puede menos de causar extrañeza la manera como los teólogos, cuyo pensamiento hemos considerado, ha estudiado el misterio de nuestra elevación a la dignidad de hijos de Dios. Una breve reflexión sobre ella puede ayudarnos a evitar en el futuro los errores que ellos pudieron cometer y que han sido corregidos por teólogos como K. Rahner, J. Alfaro y otros.

(A) Ante todo, si pensamos que la teología pretendía con las discusiones que hemos expuesto comprender lo que es el misterio central del cristianismo, causa estupor el observar cómo ella se haya dejado llevar a una consideración tan formal de toda esa realidad, que es un misterio de amor. Comenzando por los términos que se han usado en la reflexión, y sin excluir el principal de ellos, el término "Sobrenatural", que no se encuentra en la Sagrada Escritura y cuya admisión en la tradición teológica es muy tardía, todos son términos formales, que no pueden expresar por sí mismos la profunda realidad, llena de contenido, que deberían significar. En toda la discusión no han aparecido, los términos con que la Sagrada Escritura y la primera tradi-

ción de la Iglesia quisieron expresar la vivencia existencial que trajo al mundo Jesús de Nazareth: los vocablos centrales del Antiguo y del Nuevo Testamento, "Alianza", "elección", "vida eterna", "vida en Cristo Jesús", "Misterio escondido desde los siglos en Dios", "divinización del hombre", son términos absolutamente extraños a las obras de los teólogos estudiados y que durante estos años quisieron comprender, qué significa el hecho de que el hombre haya sido objeto de la predilección del Padre en su Hijo. Ya se ha hecho notar cómo, aun en las descripciones que se dan del término sobrenatural, es ese aspecto puramente formal (— "quod superat vires et exigentias naturæ") lo primero que acude a la pluma de estos escritores, y cómo solamente en un puesto secundario se expresa su verdadero contenido de "participación a la vida divina". (1) Fue éste el motivo por el cual quisimos guardar expresamente en nuestra exposición el mismo vocabulario que se ha usado en estos años, limitándonos a observar en nuestros comentarios al final de cada capítulo cómo la misma terminología, y lo que ella supone de concepción del objeto del estudio, dejaban escapar lo que es quizás más específico de él.

Este hecho, que sin duda alguna tiene su explicación en la tradición teológica de occidente a partir de la introducción de la filosofía aristotélica, y en la "especialización" y "academismo" del problema que hemos estudiado, especialmente después del período Bayamista, nos señala ya la primera exigencia de la tarea que tenemos que emprender: es absolutamente necesario que la teología vuelva a utilizar los términos en que las fuentes de la revelación han expresado la riqueza de la experiencia cristiana. Como resultado del esfuerzo por volver a las fuentes, en lo cual somos deudores de los mismos autores que aquí hemos estudiado, es una obligación perentoria nuestra el que redescubramos las profundas implicaciones de esos términos. La teología bíblica y las investigaciones exegéticas ya han avanzado hasta un punto en el cual es posible al teólogo dogmático aprovecharse del fruto de sus estudios para buscar, a partir de ellos, una más profunda comprensión del misterio que esos términos bíblicos intentaban comunicarnos. De hecho, dada la vitalidad y el profundo contenido humano de ellos, especialmente de los del nuevo Testamento, este redescubrir la terminología bíblica en nuestros tratados dogmáticos ha comenzado a producir una profunda renovación de la teología especulativa.

(1) H. BOUILLARD, "L'idée de Surnaturel et le mystère chrétien" p. 154 (cfr. nota siguiente).

El hecho de que el Concilio ecuménico Vaticano II al desarrollar su antropología teológica no haya utilizado los términos principales en que se ha desarrollado nuestra discusión, ("Naturaleza y Gracia"; "deseo natural de ver a Dios", etc.) y la observación que ha hecho H. Bouillard de que ya algunos textos teológicos han comenzado a variar la forma de expresar lo que antes se llamaba el "problema del orden sobrenatural" por expresiones más cercanas a los términos es-criturísticos, (vgr. "El misterio cristiano") (2) pueden indicarnos que ya está en curso un movimiento saludable hacia esta renovación de la forma de expresar el objeto de nuestras reflexiones.

Desde este punto de vista tienen valor especial algunos trabajos que se proponen mostrar el punto de inserción de nuestros problemas en la Escritura, o mejor dicho, hacer brotar de ella las cuestiones que actualmente nos interpelan en nuestra nueva situación. Pensamos aquí en trabajos como los de A. Vanneste, (3) quien busca en la misma escritura la justificación de nuestra problemática actual sobre todo el "misterio cristiano" entendido como tensión dinámica entre su universalidad y su gratuidad. No se trata de descubrir allí nuestra problemática, que indudablemente no se había propuesto en esa forma; sino de hacer ver cuáles son los datos bíblicos que han suscitado, en nuestro esfuerzo por comprenderlos, el problema que hemos estudiado.

(B) Ya varias veces hemos notado en el decurso de nuestra exposición cómo es de extraño que los autores, cuyo estudio hemos publicado no den la debida importancia, en sus reflexiones sobre el mis-

(2) H. BOUILLARD, "La idée de Supernaturel et le mystère chrétien" en "L'Homme devant Dieu" (Mélanges de Lubac), Paris, 1964, p. 155.

(3) Cfr. A. VANNESTE, "Le mystère du Supernaturel", Eph. Théol. Lov. 44 (1968), p. 181 a 185. Vanneste cree que en la teología judía existía una oposición entre el pueblo de Israel y "los paganos" (que se manifiesta por ejemplo, en Deut 7,6-8) y que era necesaria para la comprensión de la Alianza como elección gratuita de Dios. Al comunicarnos la revelación neotestamentaria la voluntad salvífica Universal de Dios y al caer así toda acepción de personas (Rom. 2, 11; Cfr. Act. 10, 34; 1 Pedro 1, 17), era necesaria una oposición que explicara la gratuidad de la elección. "Si le terme de comparaison que postule l'idée d'élection n'existe pas dans la réalité, il ne reste plus qu'à le poser dans le domaine des possibles. . . Ce sera la nature pure des théologiens post-tridentins, à laquelle ceux-ci parviennent à donner un contenu concret en confondant la religion de l'homme "purement naturel" avec les religions païennes dont il est question en Rom. 1-3. Confusion plus que compréhensible, même abstraction faite de toute question de vocabulaire (Cfr. Rom. 2, 4), car l'homme "purement naturel" joue le même rôle dans la théologie chrétienne que le païen dans la théologie juive" (Ibi, p. 184).

terio cristiano al papel mediador de Cristo, ni a la relación intratinitaria que está a la base de toda nuestra relación con Dios, ni al Espíritu que realiza en nosotros esa divinización, esa adopción a ser hijos de Dios. Ya hemos tratado de buscar los motivos que explican, aunque no puedan justificar, este modo de proceder.

También H. Bouillard ha expresado esta incomprensible deficiencia de la teología francesa de la primera mitad de este siglo: "El nuevo testamento no dice más que una cosa: en Jesucristo Dios comunica a los hombres la vida eterna, la fe en el Cristo es la opción por la cual ellos se abren a esta vida". (4) ¿Cómo fue, posible que teólogos cristianos hablaran de esa adopción, de nuestra relación con esa vida nueva, sin mencionar apenas la mediación de Cristo? La persona divina de Jesús es, y tiene que ser el centro de nuestra reflexión teológica. Solamente en él se nos pueden abrir los misterios de la vida divina; "el misterio del hombre no se esclarece sino en el misterio del Verbo encarnado". (5) Y por lo mismo, solamente en una perspectiva cristológica podemos dar un nuevo enfoque a nuestras reflexiones sobre el "misterio cristiano de nuestra vocación a la vida eterna".

Esta idea de la necesidad de centrar toda la consideración de este problema teológico en una visión cristológica, se ha ido abriendo camino en muchas de las mejores mentalidades de esta segunda mitad del siglo. (6)

(C) Es notable también que en los autores que comprenden la parte del estudio que publicamos, no se de apenas importancia al hecho

(4) o. c., p. 160.

(5) Concilio Ecueménico Vaticano II, "Gaudium et Spes", n. 41, párrafo 1. Cfr. G. WIDMER, "Problèmes et méthodes en Christologie", 1967, p. 236; K. RAHNER, en "Problemas actuales de Cristología", En "Escritos de Teología", I, p. 220s; en "Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios", en Escritos, III, p. 58.

(6) Véanse los dos artículos de K. RAHNER que acabamos de citar en la nota anterior; H. RONDET se preguntaba en "Le mystère du Surnaturel", RSR 54 (1966) 73, "ne faut-il pas au contraire partir du Christ lorsqu'on traite le Surnaturel?"; H. BOUILLARD; por su parte, desarrollaba largamente esta idea en el artículo que hemos citado en la nota 23, pp. 160-164; igualmente A. VANNESTE en Eph. Théol. Lov. 44 (1968) 182 comentaba: "étudier le problème du Surnaturel sans le référer continuellement à son contenu concret, à la révélation judéo-chrétienne, nous paraît une entreprise, qui mène à des difficultés inextricables"; y M. FLICK- Z. ALSZEGHY al término de su "Anthropologia Theologica", Roma, 1968, pp. 481s. Insistían en la necesidad de orientar desde este punto de vista cristológico todo el estudio de lo sobrenatural.

de que el misterio de nuestra divinización es una relación de amor. Indudablemente que algunos autores han hecho notar que la trascendencia de la gracia se basa, en última instancia, en la libertad divina. Pero apenas alguno habrá hecho notar que se trata aquí, no de acrecentamientos de "formas metafísicas", sino de una relación personal.

Por eso, quizás, pueda ayudarnos para dar al problema el enfoque cristológico de que acabamos de hablar, una sugerencia que ya hemos repetido varias veces en los capítulos anteriores: si todo el contenido de la revelación cristiana no es otra cosa que el comunicarnos "la elección que Dios ha hecho de nosotros en Cristo Jesús desde antes de la creación del mundo para que seamos santos e inmaculados en su presencia; la predestinación de su amor para que seamos hijos adoptivos suyos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad para alabanza de la gloria de su gracia, con la que El nos ha agraciado en el Amado", (Efes. 1, 4-6) parece que todo este misterio no puede ser comprendido con categorías esencialistas, sino que es necesario dar un decidido enfoque personalista a toda nuestra reflexión sobre los datos revelados. Personalmente estamos convencidos de que es indispensable que concibamos todo el proceso de nuestra divinización, desde la creación de nuestro ser hasta la culminación de la historia de la salvación, "cuando aparecerá lo que en realidad somos", como un encuentro de amor entre personas, como una relación interpersonal.

Dios, el ser eminentemente personal, nos crea como personas a su propia imagen para que podamos llegar un día a participar de las relaciones que existen al interno de su vida divina, interpersonal. Esa constitución de nuestra persona como subjetividades capaces de entrar en diálogo y en relación de amor con otras subjetividades es lo que nos constituye como "imágenes suyas". Pero como la condición de posibilidad para una comunicación de nuestra subjetividad con otras subjetividades; como solamente podemos entrar en relación con otros "tú" en cuanto existe en nosotros la capacidad de dialogar con un "TU", ese ser personal nuestro, que es ya una "imagen de Dios", es, al mismo tiempo una posibilidad, un llamado a entrar en relación interpersonal con el TU absoluto, relación que nos convertirá, al introducirnos en la relación interpersonal que existe al interior de la Trinidad, en "perfectas semejanzas suyas". La relación interpersonal con otras subjetividades semejantes a nosotros supone y se basa, entonces,

en la posibilidad de esa relación con las Personas divinas, y existe en nuestra subjetividad una aspiración que no puede saciarse con ninguna relación que no sea la relación con la subjetividad absoluta de Dios; una capacidad de ser amados y de amar, que solo la Persona puede satisfacer por completo.

Pero mientras las relaciones interpersonales con otros "tú" son la actualización de lo que ya somos y de lo que podemos ser por esa misma relación intercreatural, la relación afectiva con el Tu absoluto, con el trascendente (y por eso nuestra perfecta realización como personas) no es algo que dependa de nosotros: solamente El, al dirigirnos su Palabra, nos da la posibilidad de entrar en relación personal con El en esa Palabra eterna, que es Cristo. La suma gratuidad de esta relación de amor consiste en que de hecho El, la absoluta subjetividad, se digne abrir libremente el diálogo con nosotros, creando así el medio personal para nuestro encuentro con El, y nos acoja así en su intimidad para hacernos participar en el intercambio eterno y exclusivo de amor que el Padre sostiene con su Hijo (La Palabra) en la unión con el Espíritu. (7)

Creemos que en esta línea de pensamiento, que habría que desarrollar y profundizar mediante una reflexión de los datos revelados desde la filosofía personalista, nos daría la posibilidad de penetrar mejor en los términos y en el contenido bíblico, que describe nuestra adopción como una relación de amor entre seres personales. Claro está que queda aquí mucho trabajo por hacer: habría que mostrar por qué

(7) Ya algunos autores han hecho sugerencias en algo semejantes a las que aquí acabamos de exponer: así L. MALEVEZ en NRT 69 (1947) 27, comentando algunas ideas de de Lubac, hacía alusión, aunque apenas de paso, a la actualidad que tendría el considerar al hombre como un "yo" frente a otros "yo", listo para entablar el diálogo y para anudar la relación "yo-tú"; y H. BOUILLARD sugería que "la divinisation de l'homme se distingue de sa création, parce qu'elle est une transfiguration qui exige son libre consentement, sa réponse personnelle à l'initiative divine. Elle est le don que l'homme peut refuser sans cesser pour autant d'être la créature de Dieu. ... La nécessité de l'option spirituelle est en nous l'élément qui oblige à distinguer les deux dons", o.c., p. 159.

Pero el esfuerzo más serio por dar este enfoque personalista al tratado de la gracia, incluso a nuestro problema es el de J. ALFARO "Persona y Gracia", en Greg. 41 (1960) 5-29.

Hay que consultar las dos últimas obras del autor: "Hacia una teología del progreso humano", Herder, Barcelona, 1970 y la manera como estudia este problema de la gracia y de nuestro destino a la intimidad con Dios desde la perspectiva de la esperanza y de su fundamento: la resurrección de Cristo, cfr. "Esperanza cristiana y liberación", Barcelona, 1972. Tenemos noticia de que ha aparecido una obra suya sobre la Cristología, que seguramente arroja mucha luz sobre este problema.

nuestra capacidad de relación con otras subjetividades, que nos constituye como personas, no basta por sí sola para actualizar la relación con el Tu absoluto, en la cual, sin embargo, se funda; habría que profundizar en la importancia de la palabra (la Palabra) como medio personal de comunicación, etc.

(D) Finalmente, hemos de tener en cuenta que si la cuestión de las relaciones entre la naturaleza y la gracia, de la existencia de un deseo natural de ver a Dios, etc. han perdido mucho de su actualidad como cuestiones meramente especulativas, ellas están profundamente implicadas en todas las cuestiones candentes de la teología actual: los problemas que nos presenta hoy día el proceso de secularización; de la teología de las realidades terrenas; toda la cuestión de la antropología, están exigiendo del teólogo actual un nuevo replantear de la antigua cuestión que todos los teólogos que aquí hemos estudiado trataban de solucionar: ¿cómo entender la acción salvífica de Dios en nuestro mundo? ¿cuál es el sentido de la realidad natural, del trabajo, del sufrimiento, de la diversión, del empeño material, a la luz de esa nueva realidad de que nos habla la revelación? Es aquí donde vuelven a plantearse todas las cuestiones que los años anteriores al concilio consideraban como el famoso "problema del Sobrenatural"; estamos de nuevo, como Blondel en 1898, encontrando todo el problema de la inserción de la obra salvífica en nuestra realidad humana de la vida social. Es este el punto concreto en que hemos de seguir buscando una penetración más profunda y más actual de ese único misterio de nuestra fé: que hemos sido llamados a participar, por gracia, en la vida íntima de la divinidad en Cristo Jesús!.