

Transcendencia divina y voluntarismo

En el panorama de un mundo de pensamiento cada vez más esclavizado por las realidades materiales podría aparecer como un residuo ya trasnochado y utópico el intento de seguir dando valor a concepciones idealistas que trataron de sojuzgar la totalidad de lo existente con sus esquemas «a priori». Parece que el hombre —filósofo o científico— de hoy no quiere imponer ideas preconcebidas a la realidad que se defiende por sí misma por el hecho de ser realidad. Se juzga como única actitud correcta la de recibir impresiones.

Pero la verdad es que para esto —para recibir impresiones— el hombre de nuestro mundo sólo se digna ofrecer el flanco de su interés material. Y por esta razón, lo que podría significar humildad reverencial frente a los datos, renunciando a avasallar las cosas con imposiciones egolátricas, se convierte en una huida de sí mismo, de la propia autenticidad: un cerrar la puerta de acceso al único que puede avasallar al hombre, no para humillarlo, sino para salvarlo: Dios.

El gran teólogo cristiano que da un «no» rotundo, estentóreo, profético a esta situación es Karl Barth. El misterio de Dios, su revelación no tienen, según él, nada que ver con los esfuerzos de la razón humana. Dios, al revelarse, se impone al hombre, y éste no tiene otro recurso digno más que dejarse avasallar. Para ello se necesita una humildad radical. Todo empeño de explicar cosas divinas desde filosofías humanas es pretensión blasfema de sojuzgar el misterio divino.

Después de Barth la teología radical da un bandazo a su modo. Tiene raíces bien conocidas en la filosofía heideggeriana pasando por la teología de Bultmann. Según esta corriente, toda hermenéutica, razonamiento y teología ha de partir de una comprensión de la existencia; y luego termina por reducirse a un retorno a la comprensión de esa misma existencia. Se la podría resumir en un «no», en una negativa a profundidades prestadas. Y lo que en principio comienzan por aplicar al lenguaje, llega pronto a empequeñecer peligrosamente las ideas. Ante la realidad se mantiene un miedoso escepticismo para que la lógica no lleve a un ateísmo flagrante.

Como puede verse, el leit motiv de las filosofías religiosas o teologías extremistas de todos los tiempos no varía sustancialmente: sólo es mensurable la inmanencia (mundana), la trascendencia es siempre inconmensurable. Pero la expresión de la moderna teología radical —si se hace caso omiso del ateísmo manifiesto— nos parece que ha tocado fondo. Y se hace urgente buscar de nuevo el modo de salir a flote.

La revelación cristiana tiene que aparecer de nuevo en su perspectiva normal: la inmanencia que se hace inconmensurable por el don de Dios en Cristo, y la trascendencia que se convierte en accesible porque en Cristo se manifiesta la divinidad.

En el principio está la vivencia, que se traduce en conceptos al ser reflexionada y, en palabras, al ser expresada. A Dios le vivimos en la experiencia de nuestra limitación dentro de un marco dinámico de esperanza ilimitada, que tiene su apoyo seguro en la historia de salvación en que nos movemos. Esto se hace idea y se expresa en la palabra tradicional de «contingencia». Y en términos más palpitantes: polarización personal frente a un *tú* soberano que nos libre de la soledad del *yo* individual o del *nosotros* perecedero.

Pero, ¿no sucede que nuestras palabras se muerden la cola? No dicen más que lo que nosotros entendemos; y sólo entendemos lo que experimentamos. Y sólo experimentamos lo mundano o creatural. Dios es, por definición, lo inaccesible. Cualquier intento de hacernos una idea sobre él será un fracaso. Cualquier palabra o discurso sobre él parece no poder traspasar las fronteras de la ilusión.

Realmente esta dificultad —que hoy airean con tanto dramatismo los llamados teólogos de la muerte de Dios— se percibió siempre. Desde el temor reverencial de los israelitas a pronunciar su nombre, y el miedo a añadir nada a sus palabras («¿Cuál es su nombre?... No añadas nada a sus eloquios, por que no te reprenda y seas hallado mentiroso», *Prov.* 30, 4.6); a la expresión científica de Santo Tomás: «No existe proporción entre lo finito y lo infinito» (*S. Th.*, 1, q. 2, a. 2).

Hoy se dice que no tenemos más que lo nuestro. O, en frase de W. Hamilton, que «no hay ningún hueco en forma de Dios en el interior del hombre»¹.

He querido comparar con algo esta miedosa timidez de tantos pensadores en medio del mare magnum de confusionismos. Y he

1. En *Teología radical y muerte de Dios*. Citado por E. Colomer en el Estudio Preliminar al libro de W. Hamilton, *La nueva esencia del cristianismo*. Salamanca 1969, p. 78.

imaginado la monstruosidad espiritual de un niño de dos años que con un desarrollo cerebral anormalmente precoz enfriara el cariño por su madre hasta tanto se le demostrara científicamente la autenticidad de su relación de hijo. Quiero significar con esto que nos hallamos ante un racionalismo, quizás de no muy elevado nivel, pero que se lleva a últimas consecuencias en exclusiva, que casi siempre desembocan en irrealidad morbosa.

Aquí vamos a hacer tránsito a nuestro tema señalando que ningún esquema racional vence por sí mismo este problema difícil —pero siempre inevitable y urgente— de dar contornos razonables a la paradójica fisura entre lo humano y lo divino.

El recurso tradicional ha sido huir de lo racional a lo emotivo o quedarse sin decisión en el escepticismo. Pero son posturas inconsistentes y siempre insostenibles a la larga.

Mi propósito en estas consideraciones es traer al campo de la reflexión teológica una idea peculiar de la teología franciscana, que considero puede resultar orientadora en el problema capital a que estamos aludiendo.

Podemos recoger, aceptándola, esa descripción existencial del hombre como un ser *abierto-hacia* (hacia *alguien*, sobre todo). Su abertura no es sólo pasiva, de captación del otro o de las cosas. Es también abertura dinámica, de entrega. Y más todavía, abertura de lanzamiento, de sospecha, de creación.

Los escolásticos hablarán de *causas naturales* —que sólo pueden dar al efecto su propia forma— y *causas voluntarias* —que pueden causar formas de existencia diferentes de la suya. En este plano de la voluntariedad, dando dimensión nueva a lo inteligible, hay que poner la comunicación del hombre y Dios.

El problema del encuentro entre Dios y el hombre —en la teología escolástica— se estudió de modo especial referido al conocimiento inmediato de Dios en la visión beatífica, en el orden sobrenatural. La licitud de una analogía descendente, aplicando aquellos conocimientos al conocimiento terrestre, se justifica sobre todo en la teología escotista, toda vez que la metafísica del Doctor Sutil viene a ser el concentrado intelectual de naturaleza y revelación².

Esta trayectoria teológica del problema del encuentro entre el hombre y Dios la voy a describir en términos un tanto duros para oídos no avezados; pero términos de una precisión y riqueza todavía no superada. Prescindo del bagaje de citas que podría aducir

2. Cf. M. OROMI, OFM, *Introducción general a las Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, BAC, Madrid 1960, pp. 15*-103*.

para garantizar la autenticidad franciscano-escotista de estas consideraciones. En parte puedo remitir a estudios críticos sobre teólogos franciscanos que he publicado en diferentes revistas o misceláneas³. En parte está a la base de estas reflexiones el estudio inédito: *El problema del sobrenatural en los teólogos franciscanos de los siglos XVI y XVII*.

En teología franciscana se afirma contundentemente la existencia en el ser intelectual de una (llamada) inclinación natural pasiva al encuentro inmediato y sumamente perfeccionante con Dios. Es algo que entra en los elementos constitutivos de la posibilidad de ese encuentro. En el esquema escolástico de *potencia-objeto*, se sigue reflexionando acerca del modo.

Dios es objeto de las potencias intelectuales. Tal es el hecho. Ahora bien, la función del objeto respecto de la potencia es eminentemente activa: actúa a la potencia que recibe la perfección.

Al intentar escrutar lo que Dios es como objeto de conocimiento, la filosofía nos convence de su trascendencia. En cuanto objeto actuador de una potencia, Dios no puede ser más que objeto de sí mismo, de su propio conocimiento y amor. Cualquier relación natural a otra potencia es absurda: porque si de parte de Dios la actuación fuera natural, sería también necesaria. Y una relación necesaria de Dios a los seres destruiría en éstos la razón de contingencia, concluyendo de un modo más o menos explícito en todos los absurdos del panteísmo.

Es preciso advertir bien cómo esta trascendencia de Dios, en cuanto objeto, por encima de las leyes naturales, no puede equipararse a la trascendencia de primer principio. Dios puede ser, en cierto sentido y en la hipótesis de la creación, principio natural respecto de una creatura. Así, cuando su acción inmediata es concebida como complemento natural de un ser, como se afirma a propósito de la creación de las almas racionales. Se trata entonces de una acción divina mediante la cual (o mejor *en la cual*) la creatura se perfecciona con la creatura. Pues, en el ejemplo, la perfección

3. B. DE ARMELLADA, OFM^{Cap}, *Dos teólogos franciscanos del siglo XVI (Liqueto y Rada) ante el problema del sobrenatural*, en *Revista Española de Teología* 19 (1959) 373-421; *Una solución existencial al problema del sobrenatural*, en *Estudios Franciscanos* 62 (1961) 17-36; *Metafísica escotista del sobrenatural. Un estudio sobre J. Pérez López, OFM († 1724)*, en *Laurentianum* 6 (1965) 441-460; *Concepción unitaria del fin del hombre en el escotismo. Exposición de Felipe Fabri*, en *Naturaleza y Gracia* 13 (1966) 230-248; *El problema del sobrenatural en la Escuela Escotista del siglo XVII*, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti (Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati)*. Vol. IV: *Scotismus de-cursu saeculorum*. Romae 1968, pp. 421-459.

constituida por el alma racional no es entitativamente una acción divina, sino que se tiene que conseguir *a través* de una acción divina.

En el caso de la presentación de Dios como objeto inmediato de la potencia ocurre algo muy diverso. Significa que es el mismo objeto divino quien perfecciona la potencia, la actúa. Y en un orden meramente natural aparece como simplemente contradictorio que Dios sea *naturalmente* acto de la creatura. No habría distinción entre Dios y la creatura.

La filosofía, por tanto, establece o advierte un vacío infranqueable entre la naturaleza creada y la naturaleza de Dios en sí mismo. Dios no puede ser objeto natural de nuestras potencias creadas. Aunque la creatura, en su potencia pasiva, acusara una infinita capacidad receptiva, la imposibilidad natural de parte del principio activo para comunicarse como objeto a otro ser fuera de sí mismo, daría siempre por resultado una imposibilidad natural. La visión de Dios en sí mismo aparece, pues, de parte del principio activo —el objeto— naturalmente incomunicable.

Pero frente a la filosofía está la certeza de los datos revelados, que invita a la razón a buscar el principio que pueda salvar de algún modo esa distancia natural.

Es claro que la actitud natural entre la creatura y Dios tiene que sufrir un cambio. El cambio, evidentemente, sólo puede verificarse realmente de parte de la creatura, pero denominando al mismo tiempo, a nuestro modo humano de discurrir, un cambio de razón en Dios.

¿Cómo es posible que en la creatura se realice ese cambio, que sea justificación de su nueva posición frente a Dios? En primer lugar, no puede ser una mutación en sobrenatural de lo que era propiamente el sustrato íntimo de la naturaleza; porque esto sería una destrucción más que un ulterior perfeccionamiento. El discurso mediante el cual el pensamiento escotista concluye en la necesidad de conservar la naturalidad en la potencia pasiva no puede olvidarse aquí⁴. La modificación tiene que quedar de parte del ser creado, es cierto; pero no en cuanto pasivo de la perfección, bajo pena de no dejar sitio a la línea de homogeneidad y a la misma *razón de perfección* del objeto sobrenatural. Entra aquí en parte la explicación filosófica del funcionamiento de las potencias del ser intelectual. Para los franciscanos el entendimiento posible, en cuanto distinto del entendimiento agente, no es sólo pasivo, sino que

4. Cf. B. DE ARMELLADA, *Dos teólogos...*, p. 379ss.

incluye un aspecto de actividad —de reacción en cierto sentido— que se considera necesaria para que la recepción de una forma sea operación vital⁵. El nuevo cambio para el perfeccionamiento sobrenatural tendrá que verificarse en ese elemento activo que la creatura requiere para ver realmente a Dios. Porque toda la sobrenaturalidad del objeto divino está en que el entendimiento creado no puede alcanzarlo con su actividad. (En los autores franciscanos se subraya repetidamente el carácter de sobrenaturalidad en cuanto a la consecución o «atingencia»).

En otras palabras, esta nueva relación a Dios, que sólo de parte de la creatura puede producirse, no significa en ella un cambio para poder tender hacia Dios considerándolo perfección propia, sino únicamente para que Dios se le haga presente. En este aspecto hay que recordar cómo los franciscanos afirman la necesidad absoluta del «lumen gloriae» por la razón de que el acto de la visión beatífica no es algo meramente pasivo. Y especialmente también, hay que tener en cuenta la función de la caridad en la actividad sobrenatural de la creatura, sea en el acto meritorio, sea en el acto de amor unitivo⁶.

Y nos encontramos con esto: que, en el cambio de la creatura, es el objeto divino mismo quien polariza, no de modo natural, sino sobrenaturalmente, una potencia creada. No hacemos ahora distinción entre el estado de incoación terrestre y el de la sobrenaturalización perfecta en el cielo. Nos ponemos simplemente ante el paso misterioso de lo natural a lo sobrenatural. Sólo de un modo oscuro y humilde se puede continuar en el intento de dar alguna otra precisión razonable al dato revelado, sin la pretensión de descorrer completamente el velo.

Dios es inmutable. Pero la inteligencia humana tiene que buscar también de parte de Dios, del objeto, el elemento divino que sea principio y explicación de un cambio en la creatura por el que ésta recibe el mismo ser de Dios como objeto inmediato y beatificante. Es decir, puesto que la trascendencia se nos revela como accesible, ¿puede la razón encontrar en su idea sobre Dios alguna explicación a esta accesibilidad?

Otra vez hay que empezar por exclusiones: Como la esencia divina es necesaria y sólo objeto natural de las potencias divinas,

5. Cf. Z. VAN DE WOESTYNE, OFM, *Cursus philosophicus*. Mechliniae 1925, t. 2, p. 365; E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris 1952, p. 533.

6. Cf. P. MINGES, *Compendium Theologiae Dogmaticae Specialis*. Ratisbonae 1921-1922, t. 2, pp. 301-302; Id., *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, Quaracchi 1930, t. 2, pp. 709-713.

no puede encontrarse en ella, en su razón propísima de naturalidad y necesidad, el principio de una comunicación contingente. Si un ser necesario explicara las cosas con su necesidad, las cosas procederían necesariamente de él⁷. Hay que buscar en Dios la «formalidad» denominable por un término contingente «ad extra». Y no puede ser otro, creen los teólogos franciscanos, que la voluntad de Dios. Una voluntad que es libre y que, en su libertad, incluye la posibilidad de términos contingentes «ad extra». Sólo la voluntad divina, en cuanto que se confunde realmente con la misma esencia de Dios, puede explicar que esa esencia venga a ser —contingentemente, de un modo libre y totalmente gratuito— término inmediato de la operación de los seres creados. Esto es lo significado en la expresión «suplencia de la esencia divina por la voluntad» de que hablan los autores franciscanos. Y es digno de notarse cómo el principio que según ellos explica la distinción de Dios y la creatura —la posibilidad en Dios, por su voluntad, de un término contingente «ad extra»— es el que hace ahora posible, a su vez, la unión sobrenatural entre extremos tan distanciados, de manera que la esencia de Dios se convierte (entiéndase el cambio real sólo en la creatura) en término inmediato, siempre contingente y libre, de la creatura intelectual.

«Dios es objeto libre»: he aquí el axioma pletórico de sentido que se encuentra frecuentemente en los teólogos de orientación escotista, y que es como adagio en que se resuelven al fin las difíciles cuestiones de la relación entre Dios y las creaturas.

Entra aquí de rechazo, y no se puede menos de recordar, la sutil doctrina escotista acerca de la aceptación divina, en cuanto que con ella se pretende solucionar la naturaleza del elemento denominado por la realidad sobrenatural de la creatura y que es, en último término, la razón que justifica esto que venimos llamando cambio de relación de parte de la creatura. Esta doctrina de la aceptación se ha aplicado directamente por los autores franciscanos a la incoación meritoria de nuestro contacto con el objeto sobrenatural. Pero se puede trasladar a la doctrina de la realización perfecta de esta entrega de Dios como objeto. Creemos que

7. Cf. SCOTUS. *Ox.*, I,2, d. 1, q. 2. Citamos la Ed. Vivès, t. 11, p. 59a con el siguiente pasaje del comentario de Liqúeto: «...*velle* divinum, manens simpliciter idem in se, aliquando dicitur velle contingens, ut quando transit super objectum quando transit super objecta necessaria ...Et illud velle potest dici diversificari contingentia, ut cum vult creaturam esse; et aliquando dicitur necessarium, ut secundum quod transit super diversa objecta, etiam contingentia, ita quod talis diversificatio non est in entitate ipsius velle, sed in diversis transitionibus sive de contingentia, ut cum vult creaturam esse; et aliquando dicitur necessarium, ut terminationibus, sive relationibus rationis...».

el punto esencial está en que, para el escotismo, el ser el hábito de la caridad razón de aceptación divina le viene, en último término, del objeto a que el mismo hábito inclina⁸. La razón última está, por tanto, en esa voluntad de Dios que suple la esencia de un modo totalmente libre. La modificación de la creatura —acto o hábito— no puede entrañar, en lo que tiene de ser creado, relación necesaria de Dios a la creatura por la razón de que tendríamos otra vez una confusión panteísta de algo necesariamente ligado de modo inmediato al ser necesario. En este contexto se entiende el alcance de la afirmación de que la gracia no santifica por sí misma, en cuanto accidente creado, como razón formal objetiva primaria⁹. Pues se tendría un ser creado con relación natural y, por tanto, necesaria, al contacto inmediato con el ser necesario; lo que privaría a la gracia de su misma razón entitativa de accidente creado. Responder que únicamente se daría una relación necesaria en la hipótesis de la existencia de la gracia (análogamente a la relación necesaria de efecto que se da en todo ser creado respecto del ser necesario), no resuelve el punto grave de la dificultad, consistente en que de parte del puro orden creado, aunque fuera sólo bajo un aspecto accidental, se tendría una proporción de *necesidad* frente al orden *sobrenatural*. Y esto no es admisible, ya que la sobrenaturalidad no puede darse sin el influjo perenne, constitutivo en cierto modo, de Dios como objeto libre, es decir, de la voluntad de Dios en cuanto supliendo de modo perfecto la divina esencia. Con ello, sin embargo, no puede excluirse lo afirmado anteriormente de que el cambio hacia el sobrenatural tiene que verificarse de parte de la creatura. Pero se indica al mismo tiempo el modo preciso de tal cambio: una mutación en la creatura, que se efectúa por el mismo objeto divino que se da a través de la voluntad, porque el orden sobrenatural es un orden esencialmente libre.

Hay que confesar que estamos abocados al mismo misterio de Dios en su comunicación más sublime y que los conceptos humanos fallan si quieren aproximarse demasiado. Tenemos, a pesar de todo, delineados los fundamentos con que la teología escotista cree salvar al mismo tiempo la inmanencia y la trascendencia del sobrenatural, buscando la línea de homogeneidad de la perfección en la naturaleza de la potencia pasiva y la trascendencia de la visión de Dios en la esencial superación que respecto de toda potencia creada

8. Cf. W. DETTLOFF, *Die Lehre von der "acceptatio divina" bei Johannes Duns Scotus*. Werl-West. 1954.

9. Cf. DETTLOFF, *o. c.*, pp. 49, 86-87; J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano*. Madrid 1952, pp. 58-59, nota 106.

significa Dios como objeto inmediato. ¿Cómo es posible reunir elementos tan paradójicos? La teología franciscana aplica la razón profunda de la libertad y contingencia de la acción de Dios «ad extra». Ella, por lo que significa considerada dentro de la insondable simplicidad del mismo Dios, nos lleva a pensar en la esencia divina que, hecha *objeto libre* en la voluntad de Dios, queda como solución, siempre misteriosa, a la antinomia con que choca la pura razón al confrontar los datos de la teología¹⁰.

Volviendo al panorama descrito al principio, podemos advertir cómo el pensamiento franciscano no trata de imponer esquemas a la realidad de Dios ni a su revelación. Comienza con la sencillez de recibir impresiones; pero no sólo las detectables al nivel de las exigencias o posibilidades naturales, sino las que se perciben y aceptan amorosamente en el campo de una libertad salvadora, que procede de la infinitud del *amor divino*.

BERNARDINO DE ARMELLADA.
León.

10. Se quiere significar, en última instancia, que la superación del orden natural —orden de relaciones necesarias— no puede conseguirse naturalmente, es decir, por relaciones necesarias y activamente proporcionadas al objeto sobrenatural; sino que entra como elemento esencial la libertad de Dios en cuanto dato estrictamente teológico. Es lo que E. Gilson expresa cuando dice: «Ici encore nous assistons au conflict global de deux mondes irréconciliables: le monde de la nécessité naturelle qui est celui des philosophes, le monde de la liberté divine qui est celui de la théologie chrétienne». O. c., p. 21.