



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safe creative* nº 0910284775023

## **NATURAL, SOBRENATURAL, TRANSNATURAL**

**Ignacio Falgueras Salinas**

Con motivo del centenario del nacimiento de Leonardo Polo –por el que doy gracias a Dios–, y en homenaje a su persona y obra, quiero presentar ante Vds. un trabajo que llevo muchos años preparando y que no quisiera acabar mis días sin haberlo, al menos, esbozado públicamente, aunque no pueda ofrecerlo más que en ciernes, y todavía en forma muy mejorable.

### **I. INTRODUCCIÓN**

La tradición cristiana nos ha legado, junto con los misterios de la fe, también ciertos problemas de origen humano que se mantienen a lo largo de la historia. Uno de esos problemas heredados a través de la tradición junto con la transmisión de la fe es el de las relaciones entre el orden de lo natural y el de lo sobrenatural, a las que nuestra cortedad humana ha cargado a lo largo de los tiempos con dificultades adicionales al misterio, dando lugar no sólo a grandes controversias, sino a errores incluso contrapuestos. La extraordinaria y amplísima obra del cardenal Henri de

Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, desarrollada en la primera mitad del siglo pasado, recoge buena parte tanto de las polémicas como de los errores cometidos a lo largo de varios siglos<sup>1</sup>. Sin embargo, el ingente trabajo desplegado por dicho autor no terminó de ofrecer una decantación de los problemas suficiente como para aclararlos.

Después de haber dedicado muchos años de mi vida a desarrollar una colaboración positiva entre el saber filosófico y el teológico<sup>2</sup>, he llegado personalmente a la convicción de que buena parte de los problemas sobreañadidos a esta cuestión derivan de una deficiente elaboración humana de las nociones de naturaleza y sobrenaturaleza. Vaya por delante que cuando hablo de teología me refiero a un saber elaborado por el hombre sobre la base de la revelación cristiana contenida en la Tradición y en la Sagrada Escritura. Desde luego, a la revelación cristiana y a sus fuentes les corresponde la fe como aceptación donal de lo donalmente revelado, no así a la teología, la cual, en cuanto que es una elaboración humana, resulta siempre mejorable al menos en algunos aspectos<sup>3</sup>.

Lo que quisiera proponer hoy ante Vds., intentando separar en lo transmitido por la tradición algunas deficiencias meramente humanas respecto de los misterios revelados, es algo complicado, pero fundamental, a saber, una posible solución de los problemas que atañen

---

<sup>1</sup> H. De Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, trad. O. Porcel y A. Tomás, Ediciones Encuentro, Madrid, 1991.

<sup>2</sup> En los últimos años he abierto una línea de investigaciones para ayudar desde la filosofía a la teología, no enseñándole nada que ella no sepa desde la revelación, sino corrigiendo defectos nacidos de la propia filosofía por falta de ajuste de las nociones humanas con los datos revelados. En esa línea, he publicado un artículo sobre la doctrina de la gracia ("La filosofía primera y los misterios revelados (I): Las nociones de causar y de dar, y el misterio de la gracia", en *Studia Poliana* 23 [2021] 7-40), y tengo en prensa un libro sobre la doctrina de la gracia en s. Agustín, que aclaran bastante los equívocos que la noción de causalidad puede inducir en ella. Y, si tuviera tiempo de vida y de pensamiento suficientes, añadiría otro sobre la controversia *De auxiliis*, como un ulterior ejemplo de posible ayuda de la filosofía para evitar equívocos teológicos que ella misma ha introducido en relación con la gracia.

<sup>3</sup> Cfr. I. Falgueras Salinas, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Eunsa, Pamplona, 2000, 44-46.

desde antiguo a las nociones de «naturaleza» y «natural» respecto de las de «sobrenaturaleza» y «sobrenatural».

A ese fin, examinaré, ante todo, las nociones filosóficas (II), empezando por el sentido de los términos «naturaleza» y «natural» (II.1), y haciendo otro tanto, después, con los términos «sobrenaturaleza» y «sobrenatural», que se han formado por referencia a los primeros (II.2); para, a continuación, examinar el uso de todos esos términos y de sus nociones hecho por la Sagrada Escritura (II.3). En un segundo momento, intentaré mostrar algunos problemas generados en teología, debido a la equivocidad de los términos indicados y a ciertos usos confusos de los mismos (III), primero, respecto de Dios creador (III.1), después, respecto del hombre (III.2), respecto de Cristo (III.3), y respecto de la Santísima Trinidad (III.4). Y, finalmente, en el cuarto apartado, propondré el modo en que, de acuerdo con la revelación, podrían, a mi parecer, deshacerse tales equívocos, y evitar los problemas mencionados (IV): primero, depurando la terminología usada (IV.1), y, finalmente, enriqueciendo las nociones correspondientes desde los dogmas cristianos (IV.2). En la Conclusión (V) cerraré mis propuestas resaltando entre ellas la que creo más decisiva y necesaria para evitar equívocos.

## **II. LOS TÉRMINOS Y NOCIONES DE LO NATURAL Y DE LO SOBRENATURAL**

### **II.1. *Los términos y nociones filosóficos de «naturaleza» y «natural»***

El término griego *physis*, que el latín traduce por *natura*, y con el que históricamente se expresa una de las primeras nociones filosóficas, es polisémico. Aristóteles, que reunió sus distintos significados, trató de ellos en dos lugares destacados de su amplia obra, a saber, el primer capítulo

del segundo libro de la *Física*<sup>4</sup>, y el capítulo cuarto del cuarto libro de la *Metafísica*<sup>5</sup>, por lo que todos sus comentaristas han dedicado atención a exponer los distintos sentidos de la palabra. Para procurar entenderlos adecuadamente, y en consonancia con la teología cristiana, de entre todos los comentaristas me dejaré guiar en especial por Sto. Tomás de Aquino, a quien, además, recomienda su claridad, concisión y profundidad.

Pues bien, el primer sentido que Aristóteles, en su *Metafísica*, atribuye a la voz *physis* lo vincula con los seres vivos<sup>6</sup>. También en latín *natura* tiene que ver con la vida. Sólo que en griego lo que con él se subraya de la vida es el crecimiento, mientras que en latín se subraya la generación o el nacimiento<sup>7</sup>. Tomás de Aquino lo expresó así "*natura autem a nascendo nomen accepit*"<sup>8</sup>.

De este primer sentido deriva, por mera traslación amplificadora, otro más extenso que atribuye la *physis* a todos aquellos entes que tienen en sí mismos el principio de su movimiento y reposo. Éste sentido se contrapone a la noción de artefacto o artificio<sup>9</sup>. Tomás de Aquino lo resume así: "*natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est*"<sup>10</sup>, o también como "*principium intrínsecum cuiuscumque motus*"<sup>11</sup>.

El tercer sentido que, según Aristóteles, tiene la voz *physis* es el de la materia o el de la forma que integran la esencia de una cosa, por lo que se llama «naturaleza» no sólo aquello de que están hechas las cosas –sea

---

<sup>4</sup> *Phys.* II, 1 192 b8-193b21

<sup>5</sup> *Metaph.* IV, 4, 1014b16-1015a20.

<sup>6</sup> "Se llama naturaleza, en un sentido, la generación de las cosas que crecen..., aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece" (trad. de V. García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1970, I, 227).

<sup>7</sup> En su *Introducción a la Metafísica* (trad. esp. E. Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, 1953, 53) Heidegger señala que la traducción latina de «*physis*» por «*natura*» traiciona el sentido primitivo griego, pienso que quizás lo diga porque, mientras que el crecimiento se debe al propio viviente, el nacimiento remite a otros (padres), y por ahí entrará la causalidad.

<sup>8</sup> *Super Sent.*, lib. III, d. 5, q. 1, a. 2 co; *Summa Theologiae* (ST) I, 29, 1, ad 4: "nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas"; ST III, 2, 1 c: "nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum".

<sup>9</sup> *Phys.* II, 1, 192b15ss.; *Metaph.* IV, 4, 1015 a15.

<sup>10</sup> *In Physic.*, lib. 1, lect. 1, n. 3.

<sup>11</sup> ST I, 29, 1 ad 4.

la materia primera común a todas las cosas, los elementos, o bien la materia concreta de una—, sino también lo que la especifica como tal, o sea, la forma. Y, en último término, dado que la materia y la forma componen las substancias del mundo (hilemorfismo), se denomina también *physis* la esencia (*ousía*) propia de cada cosa<sup>12</sup>: aquello que la constituye, *su índole* o *condición*. Tomás de Aquino condensa este sentido diciendo “*communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura*”<sup>13</sup>.

Sin embargo, existe un cuarto sentido que no se recoge en ninguna de las dos relaciones referidas de Aristóteles, pero del que hace uso él mismo<sup>14</sup>. Se trata de la noción de naturaleza en general, como conjunto de todos los seres conocidos<sup>15</sup>. Aristóteles la pensaba como el conjunto de las substancias corporales que están en movimiento, y en el que no entraba Dios, concebido por él como causa final inmóvil y entendimiento puro. Otros filósofos griegos menos profundos sí incluyeron a Dios en la naturaleza, como —por ejemplo— fue el caso de los estoicos. Prestando menos atención a la investigación metafísica que a la vida práctica, algunos de éstos sostuvieron un confuso panteísmo, de modo que, al incluir a Dios dentro de la naturaleza, ésta pasaba a abarcarlo todo y a ser concebida como la totalidad de lo real<sup>16</sup>. Pero en Aristóteles este cuarto sentido no corresponde a ningún ente real, sino que coincide con el orden

---

<sup>12</sup> *Metaph* IV, 4, 1015 a13-14.

<sup>13</sup> *ST* I, 29, 1 ad 4.

<sup>14</sup> Lo hace muchas veces cuando habla de *toda la naturaleza*, cfr. *Metaph.* I, c. 5, 985b23-986a3; I, c. 8, 989b29-990a8; I (elaton), c. 3, 995a17; III, c. 3, 1005 a32ss.

<sup>15</sup> Este sentido está implícito en el título de muchas de las obras de los presocráticos (*Peri physeos*).

<sup>16</sup> Cfr. Cicerón, *De natura deorum*, “También Cleantes, que siguió la escuela de Zenón casi al mismo tiempo que el antes nombrado [Aristón], unas veces afirma la divinidad del mundo; otras veces da este nombre al entendimiento y alma de toda la naturaleza (*totius naturae*)...” (trad. de M. Menéndez Pelayo, *Cicerón: Obras Completas* (Edición integral), Wisehouse Publishing [Sweden], 2021, 728). Aunque el hombre, según ellos, forma parte de esa naturaleza total, tiene, no obstante, que esforzarse, y mucho, para amoldarse a la *ley natural* que impera en ella y que lo arrastra fatalmente, procurando querer resignadamente lo que ella quiere.

al que dice relación ese conjunto<sup>17</sup>, mientras que en otros filósofos es más bien una generalización o consideración extrínseca, hecha por nosotros, que totaliza todo lo conocido. Pienso que, por eso, no lo recoge en los dos elencos referidos, los cuales, en consecuencia, deben ser entendidos como sentidos de las distintas nociones de naturaleza con valor extramental.

En resumen, los sentidos filosóficos son tres: (i) naturaleza como crecimiento o generación, que es lo propio de los seres vivos y de la vida, es decir, una región de la metafísica; (ii) naturaleza como principio interno de operaciones, que es un sentido metafísico más amplio, al incluir a todas las sustancias mundanas, sean o no vivas; y (iii) naturaleza como aquello de lo que algo está hecho (materia), como lo que lo caracteriza (forma), y como lo que cada cosa es y hace (esencia), que es un sentido metafísico crecientemente más intenso y aún más extenso o común<sup>18</sup>. El primer sentido designa un género de sustancias reales, los seres vivos. El segundo señala un principio interno por el que se mueven o reposan todas las sustancias reales móviles. El tercero nombra lo que constituye –en parte, o por entero– la esencia de cada cosa, no sólo de las sustancias móviles, sino de todo cuanto es realmente.

Por su parte, los sentidos filosóficos del adjetivo *physikos-e-ón*, o «*naturalis-e*», es decir, del adjetivo «natural», suelen coincidir con el

---

<sup>17</sup> Así lo entiende mi maestro, L. Polo. «El brotar de la vida remite a lo que se llama “naturaleza”. Esta palabra se emplea a veces de manera incorrecta. Se habla de “naturaleza” como el conjunto de los entes. Pero tal conjunto no es sustancia ni naturaleza, sino el orden (causa final) al que dice respecto la naturaleza. La naturaleza no es la causa final, sino la sustancia en cuanto inseparable del movimiento vital. Las nociones de sustancia y naturaleza no son un vago anacronismo. La vida es básicamente real y por eso es sustancial. Pero al no limitarse a ser hilemórfica, es naturaleza. La vida es clausura sólo en radicalidad; pero se continúa en la operación. Tal continuación es formal: *vita in motu*. Todo viviente corpóreo es una naturaleza; su carácter sustancial se continúa en la capacidad de formalizar movimientos y así se incluye en el orden» (L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, Obras Completas, Eunsa, Pamplona, 2019, v. VII, 215).

<sup>18</sup> Se trata, por tanto, de una intensificación gradual de la noción: seres vivos--->principios internos de operaciones de las sustancias----> materia/forma----->esencia (ser).

sentido del sustantivo «naturaleza» que se tome en cada caso como referencia, pues es de él de donde se forma como tal adjetivo<sup>19</sup>.

## **II.2. Los términos y nociones filosóficos de «sobrenatural» y «sobrenaturaleza»**

Aunque en la historia de la filosofía la voz «sobrenatural» es de aparición tardía, existen varias expresiones precedentes que sugieren esa noción. El origen de las nociones que corresponden a algo equivalente o semejante a sobrenatural está en la obra de Platón, quien en *La República* afirma que la idea de Bien está *epekeina tes ousías* (más allá de la esencia)<sup>20</sup>, y que en otras obras utiliza la expresión *hyperouranios* (supercelestial) en referencia a las ideas en general<sup>21</sup>.

También Aristóteles sitúa a Dios, como motor inmóvil, fuera del mundo físico, constituido por las sustancias en movimiento, y habla del ente como de aquello que está por encima de los géneros<sup>22</sup>. Los neoplatónicos, que siguen tanto a Platón, como a Aristóteles, utilizan términos como *hyperontos* (*superente*) e *hyperousios* (*superesencial*) para calificar el Uno-Bien, considerando que está por encima de todo ente (Plotino)<sup>23</sup>, y que está por encima de todas las esencias (Proclo)<sup>24</sup>.

Los filósofos cristianos orientales se inspiraron en Platón y en los neoplatónicos para presentar ante el mundo griego algunos puntos de la

---

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, señala en la *Suma Teológica* (ST III, 3, 12) dos sentidos para el adjetivo «natural»: "naturalis potest dici aliquid dupliciter. Uno modo, quod est tantum ex principiis essentialibus rei: sicut igni naturali est sursum ferri. Alio modo, dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet...". Según esto, «natural» sigue los sentidos indicados para «naturaleza»: empezando por una fusión entre el segundo y tercer sentido indicados para esta última, y terminando por el primero de los tres.

<sup>20</sup> *República* 509 b ss. "El bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder", trad. esp. J.M. Pabón- M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969, II, 217.

<sup>21</sup> *Fedro* 247 c, donde habla de las ideas como la *ousía ontos ousa*, situada en un lugar supracelste y que sólo es captable por el entendimiento.

<sup>22</sup> *Metaph.* III, 3, 998b20.

<sup>23</sup> *Enéadas* III, 9, 9.

<sup>24</sup> *Institutiones Theologiae*, p. 168; Syn H. 1, 62, 67.

doctrina cristiana. Y así ya s. Justino aplicó a Dios el *epekeina tes ousías*<sup>25</sup> de Platón; y Orígenes, que fue alumno de Ammonio Saccas, también habla de una naturaleza superior y más divina obrada por Dios en el hombre<sup>26</sup>. Pero, sobre todo, fue el Pseudo-Dionisio Areopagita quien, unos siglos después, más usó y desarrolló los términos de los neoplatónicos, así como el que más influyó para la adopción en latín del término «*supernaturalis*», a través de sus traducciones<sup>27</sup>.

En Occidente, el que introdujo el neoplatonismo fue Mario Victorino, quien –sin usar el término sobrenatural– utilizó la noción con diversos giros expresivos<sup>28</sup>. Tampoco s. Ambrosio<sup>29</sup> ni s. Agustín<sup>30</sup> utilizaron ese término, aunque hablaron de la *trascendencia* divina sobre todo lo creado. Fueron más tarde los traductores de las obras del Pseudo-Dionisio quienes se sirvieron de la palabra latina *supernaturalis*, en especial Juan Scoto Erígena<sup>31</sup>. Los términos más usados por éste para designar a la divinidad fueron *superessentialis* y *supersubstantialis*, con los que traduce el *hyperousios* del Pseudo-Dionisio y de Proclo, y, aunque menos, también

<sup>25</sup> *Diálogo con Trifón*, edición bilingüe, D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos*, B.A.C., Madrid, 1954, 4, 307.

<sup>26</sup> *Contra Celso*, V, n. 23, trad. D. Ruiz Bueno, B.A.C., Madrid, 1967, 251

<sup>27</sup> Los dos primeros traductores de las obras del Pseudo-Dionisio fueron Hilduino de Saint-Denis, y Juan Scoto Eriúgena. Ambos traducían el término *hyperousios* preferentemente por *supersubstantialis*, pero también introdujeron en forma adverbial o sustantiva la voz *hyperphyos*.

<sup>28</sup> "Necessario per praelationem et per eminentiam *ton onton* Deum dicemus supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam, supra omne *on* et *ontos onta*, quippe inintellegibile, infinitum, invisibile, sine intellectu, insubstantiale, incognoscibile, et quod super omnia, nihil de his quae sunt, et quoniam supra quae sunt, nihil ex his quae sunt: et quoniam supra quae sunt, nihil de his quae sunt: *me on* ergo Deus est." (*De generatione divini verbi*, PL 8, 1027).

<sup>29</sup> "Nam cum Deus supra mundum sit, nemo utique potest Deum videre, nisi mundum prius spiritali transcendat optutu" (*Expositio evangelii secundum Lucam*, VI, n. 80, PL 15, 1689).

<sup>30</sup> "Nisi enim transcenderet ista omnia quae creata sunt, non perveniret ad eum per quem facta sunt omnia. Non potestis cogitare quid transcenderit, nisi videatis quo pervenerit" (*In Iohannis evangelium tractatus I*, n. 5, PL 35, 1381). Aunque el texto se refiere a s. Juan Evangelista, no haría falta que trascendiera nada, si Dios mismo no fuera trascendente sobre todas las criaturas.

<sup>31</sup> Sobre todo, en su obra *De divisione naturae*. Fueron los grandes autores posteriores, como Hugo de s. Víctor, Alejandro de Hales, s. Alberto Magno, quienes, poco a poco, lo fueron introduciendo en contraposición a lo natural (creado), hasta que en el s. XIII, Sto. Tomás de Aquino y s. Buenaventura lo consagraron.

usó *supernaturalis*. Por poner un ejemplo señalado, al comentar el *De caelesti Hierarchia*, calificó la naturaleza divina como una «naturaleza sobrenatural»<sup>32</sup>. Sin embargo, conviene tener en cuenta que, siguiendo al Areopagita, el calificativo de sobrenatural lo utilizó no sólo para Dios y la naturaleza divina del Verbo encarnado, sino también para su naturaleza humana y para los milagros<sup>33</sup>.

Por consiguiente, tanto algunos filósofos paganos como algunos filósofos cristianos se sirvieron de la noción y del término «sobrenatural» para designar lo supremo y divino: el ser mismo de Dios y sus obras.

### **II.3. El uso de los términos y nociones «natural» y «sobrenatural» en la Sagrada Escritura**

Dios en su revelación –que usa palabras humanas, si bien con una sobrecarga de sentido adicional– se quiso servir de algunas nociones filosóficas para elevarlas a significaciones más altas. Entre ellas, la Sagrada Escritura hizo uso de la referida noción de *physis* ya en el libro de la Sabiduría, escrito en la época helenística. Son tres los lugares de este libro en que aparece, en uno hace referencia a las naturalezas de los animales<sup>34</sup>, o sea, a la índole de las especies animales; en otro, llama necios o insensatos *por naturaleza* a todos los hombres que han

---

<sup>32</sup> "Deseritur enim et vilescit omnis creatura visibilis et invisibilis, dum comparatur summae et supernaturali naturae quae super omnia est (*Expositiones super Ierarchiam caelestem S. Dionysii*, c. 2, PL 122, 154A).

<sup>33</sup> "Ignoramus vero, quomodo ex virginalibus sanguinibus altera ultra naturam lege formatus est, et quomodo siccis pedibus, corporalem molem habentibus et materiae gravitatem, superambulavit humidam et instabilem essentiam, et alia, quaecunque supernaturalis sunt Jesu physiologiae" (*De divinis nominibus*, c. 2, PL 122, 1124).

<sup>34</sup> En *Sap* 7, 20 después de haber afirmado que, tras pedirla, Dios le concedió, al autor, la verdadera ciencia de los seres (*ontón*), pasa a señalar algunos de los conocimientos recibidos de Él –acerca del cosmos, los elementos, los principios de los tiempos, los solsticios y estaciones, los ciclos del año, y la posición de las estrellas– y añade: "las naturalezas de los animales y el instinto de las fieras". Obviamente, las naturalezas aquí significan las índoles, o lo que son las especies animales, es decir, el tercero de los sentidos antes señalados.

desconocido a Dios, en el sentido de *por nacimiento*<sup>35</sup>, aludiendo a la herencia que todos hemos recibido de nuestros primeros padres; y, en un tercero, hablando el autor de las maravillas obradas por Dios para con su pueblo, destaca cómo en algunas de ellas los elementos intercambiaban sus propiedades, olvidando sus naturalezas<sup>36</sup>. Se ve que aquí «naturaleza» equivale a *principio de operaciones*, o sea, al segundo de los sentidos filosóficos señalados<sup>37</sup>.

Más abundantes son los usos de ese término en el Nuevo Testamento. He encontrado diecisiete sitios en los que aparece, de los cuales trece se encuentran en los escritos de s. Pablo, y los cuatro restantes repartidos en las cartas de varios apóstoles<sup>38</sup>. Destaco, a continuación, los sentidos que tienen que ver directamente con los problemas relativos a la noción de lo sobrenatural.

El sentido más repetido es el de naturaleza como esencia, índole o condición, o sea, el tercer sentido aristotélico. En esta línea aparecen: la naturaleza de Dios (*Ad Galatas* 4, 8; *2 Petri* 1, 4); la naturaleza del hombre (*1 Ad Corintios* 11, 14; *Santiago*, 3, 7); y la naturaleza de los animales (*Santiago* 3, 7)<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> En *Sap* 13, 1 se llama necios o insensatos *por naturaleza* a todos los hombres que no han sido capaces de conocer Al-que-es a partir de los bienes visibles, ni han sabido reconocer al Artífice mirando a sus obras. Es claro que, aquí, «naturaleza» no puede significar lo que son los hombres por su índole o condición, puesto que no habla de todos, sino sólo de algunos, que podrían y deberían haber conocido a Dios, pero no lo han hecho. Teológicamente, se puede entender que ese «por nacimiento» atribuye la vanidad o sandez de los hombres a una ignorancia y debilidad de origen, heredada del pecado de los (primeros) padres, y no corregida racionalmente de modo suficiente. Se usa, pues, en el primer sentido aristotélico-tomista.

<sup>36</sup> *Sap* 19, 20: "...y el agua olvidaba su poder extintor. Las llamas, por el contrario, no consumían las carnes de los débiles animales que entre ellas caminaban..." (versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, *Sagrada Biblia*, B.A.C., Madrid, 2010, 1094)

<sup>37</sup> En concreto, del agua y del fuego dice que olvidaba el agua su *natural* poder extintivo, y el fuego su (natural) poder abrasador *Sap* 19, 20-21.

<sup>38</sup> Dos en la Carta de Santiago, uno en la Segunda Carta de s. Pedro, y uno en la de s. Judas Tadeo.

<sup>39</sup> Asimismo, en expresiones como *parà physin* (*contra naturam*) o *ek physeōs* (*ex natura*), y similares, se puede entender tanto lo que contradice o es conforme con la *índole* de la naturaleza humana (*Rom* 1, 26-27, tres veces), como aquello que pertenece a la naturaleza humana por nacimiento (*Rom* 2, 27).

En el sentido de «por nacimiento» –primero de los sentidos vistos– el término «naturaleza» aparece tres veces (*Ad Galatas* 2, 15; *Ad Ephesios* 2, 3)<sup>40</sup>; y en el sentido de «a partir de su naturaleza» o «por sí mismos» –segundo de los sentidos (principio de operaciones)– otras dos veces (*Ad Romanos* 2, 14; *Judas*, 10)<sup>41</sup>.

En contraste con lo anterior, el término «sobrenatural» no aparece en la Sagrada Escritura, aunque la noción sí que es suministrada por ella con otros términos, como son en el Antiguo Testamento: la *santidad de Dios*, que lo separa, de modo inaccesible y terrible, de las criaturas<sup>42</sup>, y lo sitúa por encima de los cielos, de modo que es el *Altísimo*, Señor de cielos y de tierra creados de la nada por Él <sup>43</sup>, y que junto con los ángeles forman los ejércitos (*Sabaoth*) a sus órdenes<sup>44</sup>. El Nuevo Testamento toma esas nociones y las continúa, señalando que Dios en su intimidad (paterna) no puede ser visto ni conocido, a no ser que sea revelado por su Hijo encarnado<sup>45</sup>, el cual *ha descendido* de los cielos y, por eso, está por encima de todos<sup>46</sup>, hace siempre la voluntad del Padre<sup>47</sup>, con el que es uno<sup>48</sup>, y envía al Espíritu Santo, dando a quienes creen en Él y le obedecen la vida eterna<sup>49</sup> por comunicación de la filiación divina adoptiva<sup>50</sup>.

Según lo anterior, la cristiandad encontró las diversas nociones filosóficas de naturaleza en la propia Escritura Sagrada, y entendió que la de sobrenaturaleza era adecuada para la revelación bíblica. Pero añadió

---

<sup>40</sup> Y, en sentido figurado, bajo la metáfora del olivo se considera como «natural» –en virtud de la Primera Alianza– al pueblo elegido de Israel, mientras que se consideran *injertados* en ella a los gentiles (*Rom* 11, 20-24). Aquí, en distintas formas, los términos «naturaleza» y «natural» aparecen cuatro veces.

<sup>41</sup> En *Judas* 10 aparece en forma adverbial (*physikos*).

<sup>42</sup> Quien ve a Dios muere (*Ex* 33, 20; *Lv* 16, 2; *Num* 4, 20, etc.).

<sup>43</sup> *Deu* 32, 8; 33, 12; *Gn* 1, 1; 2 *Mac* 7, 28.

<sup>44</sup> *Sal* 18, 14; 47, 3; 57, 3; 1 *Sam* 1, 11; 2 *Sam* 5, 10.

<sup>45</sup> *Lc* 10, 22.

<sup>46</sup> *Jn* 3, 31.

<sup>47</sup> *Jn* 4, 34.

<sup>48</sup> *Jn* 10, 30.

<sup>49</sup> *Jn* 3, 14-15 y 36; 5, 24 y 26; 6, 27, 33, 40, 54; 17, 2-3, etc. 1 *Jn* 2, 17 y 29; 3, 4-10.

<sup>50</sup> *Rom* 8, 15 y 23; *Gal* 4, 5; *Ef* 1, 5.

una modificación muy significativa en relación con los problemas entre lo natural y lo sobrenatural, al aplicar la noción de creación a la de «naturaleza»: “*Dios, dice s. Agustín, es el creador y autor de las mismas naturalezas*”<sup>51</sup>, por lo que “*la naturaleza de cada cosa creada es, justamente, lo que quiere tan gran Creador*”<sup>52</sup>. La naturaleza divina no crea artificios como los hombres, sino naturalezas, es decir, seres dotados de principios propios, y, por tanto, que son y obran cada una de modo distinto, aunque inferior, a como lo hace Dios.

Según Heidegger, el cristianismo, aprovechando el sentido latino de la voz «*natura*» vició la primitiva noción griega de *physis*<sup>53</sup> al vincularla con la de causalidad, abriendo la puerta al racionalismo y al irracionalismo modernos<sup>54</sup>. Es verdad que el cristianismo propuso y propone que todas las naturalezas, salvo la divina, han sido creadas por Dios<sup>55</sup>, pero eso no necesariamente pervierte el filosofar ni termina en el racionalismo, como

---

<sup>51</sup> “*Ipsarum enim naturarum est Deus auctor et conditor. Omnis autem res quidquid progressu naturali per tempora congrua quodammodo prodit atque explicat, etiam ante continebat occultum, etsi non specie vel mole corporis sui, tamen ratione naturae*” (*De Genesi ad litt.* II, c. 15, n. 30, PL 34, 275-276).

<sup>52</sup> S. Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 8, n. 2, PL 41, 721: “*Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique Conditoris conditae rei cuiusque natura sit?*”

<sup>53</sup> “La traducción latina fue decisiva para el Cristianismo y la Edad Media cristiana, y se afirmó en la filosofía moderna” (*Introducción a la Metafísica* cit., 52)

<sup>54</sup> “El cristianismo transformó el ser del ente en ser-creado” (*Introducción a la Metafísica* cit., 228). Cfr. nota 7. El racionalismo se caracteriza por substituir la filosofía por la ciencia, cosa que rechaza Heidegger (cfr. *O.c.*, 64). De ahí que –según entiendo–, al introducir la causalidad bajo la noción de creación, se rebajara la consideración de los principios filosóficos, abriendo la puerta al racionalismo y a su opuesto. Debe notarse, sin embargo, que –contra lo que piensa Heidegger– la noción de creación se puede separar de la de causalidad, cfr. I. Falgueras Salinas, “La filosofía primera y los misterios revelados (I)...” cit., *Studia Poliana* 23 (2021) 22-26.

<sup>55</sup> S. Agustín: “*Naturae igitur creatae, sive quae sine vitio sunt sive quae natae vitiantur sive quae vitiatæ nascuntur, ullum creatorem nisi eum qui bona creat habere non possunt, quia in quantum naturae sunt, bonae sunt, etiam quaecumque vitiatæ sunt. Non enim vitiorum, sed naturarum auctor est creator illarum*” (*Contra Julianum Op. Imperfectum*, VI, XVI, PL 45, 1537).

pretende Heidegger<sup>56</sup>, antes bien lo lanza hacia la máxima amplitud y a la actividad irrestricta<sup>57</sup>.

Por el contrario, la recién mencionada innovación en la noción de naturaleza tiene, entre otras, dos grandes consecuencias. Ante todo, con ella se marca una distinción entre la naturaleza divina y las naturalezas creadas más radical que las hechas por la filosofía hasta entonces. Dios no es ya meramente una causa (final) junto a las otras causas del movimiento (Aristóteles), ni tampoco una *idea* que está más allá de la esencia, dando calor y luz a las otras ideas (Platón), Dios *trasciende* todas las naturalezas creadas<sup>58</sup>, *porque las crea de la nada*<sup>59</sup>. Y, en segundo lugar, en congruencia con esta condición trascendente del Creador, la filosofía cristiana descubrió el sentido profundo del nombre de Dios, aquel que se le reveló a Moisés, “*Yo soy el que soy*” o “*El que es*”<sup>60</sup>, con el que

---

<sup>56</sup> “El pensar y el saber llegaron a diferenciarse de la fe. Con ello no sólo no se impidió el surgimiento del racionalismo y del irracionalismo, sino que se los preparó y fortaleció” (Heidegger, *Introducción a la Metafísica* cit., 228).

<sup>57</sup> No se olvide que el pensamiento filosófico termina siendo abandonado, o al menos pospuesto, por Heidegger, cfr. I. Falgueras Salinas, “La trayectoria filosófica de Heidegger”, en Paula Lizarraga, Raquel Lázaro (Eds.), *Pragmatismo y nihilismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, 35-72.

<sup>58</sup> S. Ambrosio: “denique beati pacifici; ipsi enim filii dei vocabuntur. nam cum Deus supra mundum sit, nemo utique potest Deum videre, nisi mundum prius spiritali transcendat optutu” (*Expositio evangelii secundum Lucam*, VI, 80, PL 15, 1689). S. Agustín: “nisi enim transcenderet ista omnia quae creata sunt, non perveniret ad eum per quem facta sunt omnia” (*In Iohannis evangelium tractatus I*, n. 5, PL 35, 1381). Aunque ambos textos se refieren al transcendimiento que ha de hacer el hombre, eso mismo implica que Dios o el Creador es trascendente.

<sup>59</sup> S. Ambrosio: “Non mirum ergo si Deus, qui est sine initio, initium omnibus dedit, ut quae non erant esse inciperent” (*Exameron*, I, c. 3, PL 14, 126). S. Agustín: “Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit” (*De civitate Dei*, XII, c. 2, PL 41, 350).

<sup>60</sup> S. Ambrosio: “Denique cognoscens mentem eius Deus non respondit nomen, sed negotium, hoc est rem expressit, non appellationem dicens: ego sum qui sum, quia nihil tam proprium Dei quam semper esse” (*Explanatio Psalmorum XII*, Ps. 43, cap. 20, 2 ??). En el nombre revelado de Dios s. Agustín pone la atención sobre el verbo “(qui) *es*”: “Quid est hoc? O Deus, o Domine noster, quid vocaris? ‘Est’ vocor, dixit” (*Sermo 6*, c. 3, n. 4, PL 38, 61). De ahí que lo interprete así: “Sic sum quod sum, sic sum ipsum esse, ut nolim hominibus deesse” (*Sermo 7*, n. 7, PL 38, 66), e incluso que llegue a vislumbrar que Dios es la identidad (“Tu vero idem ipse es. Tu quis es? Idem ipse es. Tu qui dixisti: ego sum qui sum, idem ipse es”, *Enarratio in Ps. 101*, Sermo: 2, n. 12, PL 37, 1312). Sto.

se pone el ser (*esse*) en el primer plano de la consideración filosófica. Y por ahí se había de relanzar la búsqueda metafísica, a la vez que la teológica.

Por consiguiente, la modificación referida introduce una distinción más profunda y radical entre las naturalezas creadas y la naturaleza divina, a la vez que reúne en cierto modo las significaciones filosóficas del término «naturaleza»<sup>61</sup>.

En cuanto a la noción de «sobrenatural», los pensadores cristianos no ofrecieron directamente nuevos sentidos del término, se limitaron a ampliar su aplicación, extendiendo a Cristo y a lo que Cristo hace, lo que Dios es y hace. Por decirlo de modo sencillo, «sobrenatural» es una noción monosémica, destinada a señalar lo que nos supera, y que, en su uso cristiano, denota lo propio de Dios y de Cristo, su Hijo encarnado.

Reconsidero lo dicho. Los términos filosóficos «naturaleza» y «natural» son (i) polisémicos, son (ii) usados por la Sagrada Escritura, y (iii) han sido humanamente bastante elaborados. En cambio, los términos filosóficos «sobrenatural» y «sobrenaturaleza» (i) sólo tienen *un* significado, aunque amplio, (ii) no han sido utilizados por la Sagrada Escritura, y (iii) han sido hasta ahora –por razones obvias– menos elaborados por los filósofos. En consecuencia, los dos primeros términos (naturaleza y natural) pueden dar lugar a equívocos por mezcla o confusión de la diversidad de sus posibles sentidos, pero como han sido más elaborados pueden ser resueltos con menor dificultad. A diferencia de ellos, los dos segundos (sobrenatural y sobrenaturaleza), al tener un único significado, pueden generar equívocos de mayor dificultad, cuando son aplicados de modo indiscriminado a temas ontológicamente diversos.

---

Tomás de Aquino lo expresó de forma magistral: Dios es *Ipsum esse subsistens* ([\*ST I, q. 4 a. 2 co\*](#)).

<sup>61</sup> La naturaleza divina es el ser o *principio* increado de todas las naturalezas creadas, que *nacen* de la nada al recibir *el esse* y *lo que son* (esencia). Además de respetar la distinción criatura-Creador, la noción de naturaleza creada introduce una distinción también mayor entre las criaturas, al concebirlas como independientes entre sí –con *principios internos* propios y diferentes en su ser y obrar (esencia)–, gracias a su dependencia directa respecto de Dios.

### **III. ALGUNOS PROBLEMAS DERIVADOS DE LA EQUIVOCIDAD DE LOS TÉRMINOS ANTES ESTUDIADOS**

Los pasos previamente dados van a permitirme ahora recrear el surgimiento de los problemas atávicos en torno a las nociones de lo natural y lo sobrenatural, para lo cual, como primer paso, presentaré el más evidente de ellos, puesto que sobrenatural se dice de Dios, pero también, incluso en la Sagrada Escritura, se habla de la naturaleza de Dios. ¿Es Dios, a la vez, natural y sobrenatural?

#### **III.1. *Natural y sobrenatural en Dios***

Por un lado, puesto que a Dios lo llegamos a conocer desde las criaturas, es apropiado afirmar que tiene naturaleza, y una naturaleza divina, en el sentido no de que Dios sea una criatura ni de que su ser se distinga de su esencia, sino en el de que Dios tiene un modo de ser y obrar absolutamente propios del que se distinguen todas las criaturas. Y eso hasta el punto de que no sólo es el principio del principio de sus operaciones, sino que lo es del ser de todas aquéllas.

Pero, por otro, y en comparación con las criaturas, debe sostenerse que la naturaleza divina trasciende o está por encima de las naturalezas creadas. Y precisamente eso es lo que se quiere decir cuando se lo considera como «sobrenatural», término etimológica y nocionalmente relativo, al que –en principio– no corresponde ningún contenido novedoso, *salvo un indefinido «más allá de lo natural»*.

Por tanto, existe un cambio de atención cuando se habla de la naturaleza de Dios y cuando se lo considera como sobrenatural. Esto último se dice por comparación con el ser y obrar de las criaturas, mientras que lo primero se dice sólo en atención a su ser y obrar propios. Sin embargo, la posible confusión está servida, porque como la noción de

naturaleza la tomamos de las criaturas para aplicársela a Dios, al que sólo conocemos con nuestra razón a través de éstas, también con ella se efectúa una proyección en Dios de lo creado (nacimiento, principio, esencia), y puede sugerir que la divina es una naturaleza más, distinta de las demás, pero como cada una de las creadas es distinta de las otras. Hablar de «naturaleza divina» contiene, por eso, cierta infiltración en lo divino de lo que no es divino, a saber, considerar que en Dios existe crecimiento, existe un principio interno, y, por lo tanto, que, en Él, existen algunas propiedades que son principiadas o no esenciales, o bien hay una esencia distinta de su ser. Lo cual contraría su simplicidad, así como su trascendencia de Creador. Pero, a su vez, decir de Dios que es sobrenatural, usando una noción meramente relativa a la de natural, es considerarlo literalmente al margen de su absoluta independencia en el ser y en el obrar, y eso, sobre todo, *sin aportar contenidos positivos nuevos acerca de Él*.

Ambos términos son, pues, imperfectos. En el fondo, nos topamos aquí con la imposibilidad de comprender a Dios para cualquier criatura. No obstante, eso no significa que no podamos entender algo de Él mediante tales nociones, pues cabe pensar que la naturaleza (índole) de Dios es – justo– la sobrenaturalidad o estar por encima de todo lo creado. En consecuencia, no parece que haya que eliminar ninguna de esas dos nociones, basta con no confundirlas, sabiendo advertir que, cuando hablamos de Dios, con la noción de «naturaleza» intentamos referirnos a Él tal como es en sí y en su obrar; mientras que con la noción de «sobrenaturaleza» nos queremos referir a su trascendencia y a la distinción de las criaturas respecto de Él. Es más, dada la simplicidad divina, cabe pensar que las perfecciones que las criaturas concebimos como contrarias entre sí, en Dios no lo son, sino que se unifican. Es decir, cabe fundir las dos nociones, corrigiendo con una lo que le sobra o falta a la otra, pues a una (naturaleza) le sobra complejidad de significados, y a la otra (sobrenaturaleza) le falta contenido propio. Aunque resulte

paradójico, no es contradictorio afirmar que la *naturaleza* divina es *sobrenatural*, o que Dios en sí mismo es y obra de un modo que está por completo más allá del ser y del obrar creados. Hasta ahí llega la mera razón humana.

Eso no quiere decir que toda razón humana llegue hasta ahí. Por ejemplo, los diversos panteísmos suelen pensar que la sobrenaturalidad de la naturaleza de Dios consiste en abarcarlo todo<sup>62</sup>. Uno de ellos es, por ejemplo, el de Espinosa<sup>63</sup>. Para él, el conjunto de la naturaleza es Dios<sup>64</sup>, y el pensamiento es natural o divino<sup>65</sup>, de manera que nosotros no somos más que ideas pensadas por Dios<sup>66</sup> y cuyo objeto pensado (nuestro cuerpo) es un modo o trozo de la extensión total divina<sup>67</sup>. Pero, a su vez, nosotros somos el pensamiento de Dios respecto de dicho cuerpo, de tal manera que Dios al pensar en nosotros y extenderse en nuestro cuerpo – lo mismo que en cada uno de los demás modos de los atributos pensamiento y extensión, y de sus otros infinitos atributos– se causa a sí mismo<sup>68</sup>. Como es patente, así lo natural y lo sobrenatural no se distinguirían más que por la cantidad<sup>69</sup>.

### **III.2. *Natural y sobrenatural en el hombre***

---

<sup>62</sup> Cfr. nota 16.

<sup>63</sup> El panteísmo de Espinosa pasa al Idealismo alemán, y así Fichte, Schelling y Hegel recogen su planteamiento: Fichte en el plano de la voluntad humana; Schelling en el mundo y en el hombre; Hegel en el pensamiento.

<sup>64</sup> Dios y la naturaleza son idénticos (*Deus sive Natura*, cfr. *Eth.* IV, Praef., CG II, 206). A su vez, la Naturaleza –con mayúscula–, que lo abarca todo, se divide en *Natura naturans* (lo eficiente o estricto de Dios) y *Natura naturata* (los efectos o *modos* de Dios), cfr. *Eth.* I, Prop. 29, Sch, CG II, 71.

<sup>65</sup> Tan físico o natural es que, para él, pensar es causar, cfr. *Eth.* II, Props. 5 ss., CG II, 88 ss.

<sup>66</sup> Cfr. *Eth.* II, Prop. 11, Corollarium, CG II, 94-95.

<sup>67</sup> Cfr. *Eth.* II, Prop. 13, CG II, 96.

<sup>68</sup> Dios es *causa sui*, y no sólo en esos dos atributos, únicos que en nuestra parcialidad modal conocemos, sino en todos sus infinitos atributos, que, no obstante, son cada uno equivalentes a cualquiera de todos los demás. Nosotros formamos parte del “sui”, o sea, del efecto de la “causa sui”.

<sup>69</sup> Dios es el todo, las criaturas son las partes de ese todo, pero entre el todo (infinito) y las partes (finitas) la diferencia es sólo cuantitativa, pues todo y partes han de ser de la misma índole.

En cuanto que somos criaturas, los hombres tenemos una naturaleza, pero nuestra naturaleza no es como la de las demás criaturas que nos rodean en el mundo. Nosotros no sólo las podemos dominar, sino que de cómo las dominemos depende nuestro destino, porque tenemos un destino más allá del tiempo, supratemporal. *El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios*, y con esto comienzan ahora los contenidos revelados<sup>70</sup>. Por eso, lo mismo que Dios es trascendente respecto de todas las criaturas, el hombre es trascendente respecto de algunas criaturas<sup>71</sup>, e independiente en su ser y hacer respecto de todas las demás, mas no lo es respecto de Dios, que es quien le da el ser, la independencia y la trascendencia relacional o sobrenaturaleza. Y, lo que es más, por tener como destino el conocer y amar a su Creador<sup>72</sup>, que es muy superior a él, ha de trascenderse incluso a sí mismo para llegar a ser lo que está llamado a ser. El hombre, por tanto, tiene una naturaleza (orgánica), pero es una *sobrenaturaleza relativa* al mundo y a sí mismo, por estar en intrínseca relación personal con el Creador, del que es imagen creada.

Salta a la vista que ahora estamos ante una dificultad mayor que la que teníamos al hablar de Dios, pues tenemos una doble posibilidad de confusión: por el lado de la naturaleza humana, en cuanto creada, el término «naturaleza» puede referirse a la puramente biológica (corporal)<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Gn 1, 26. "Communis est omnibus natura, non gratia. Natura non putetur gratia: sed et si putetur gratia, ideo putetur gratia, quia et ipsa gratis concessa est. Non enim homo qui non erat promeruit ut esset. Si promeruit, jam erat: sed nondum erat. Ergo qui promeretur, non erat; et tamen factus est: nec ut pecora factus est, nec ut arbor factus est, nec ut saxum factus est; sed factus est ad imaginem Creatoris. Hoc beneficium quis dedit? Deus qui erat, et ex aeterno erat. Cui dedit? Homini qui nondum erat" (S. Agustín, *Sermo 26*, c. 4, n. 4, PL 38, 172-173).

<sup>71</sup> En términos estrictos, es trascendente respecto de la *esencia* del mundo, sobre la que ejerce dominio; en términos amplios, es relacionalmente trascendente respecto a la criatura mundo (ser y esencia).

<sup>72</sup> Cfr. Concilio Vaticano I, H. Denzinger-A. Schönmetzer (DS), *Enchiridion symbolorum*, Herder, Barcinone, etc., <sup>34</sup>1965, n. 3005.

<sup>73</sup> La patente complejidad humana puede sugerir, por ejemplo, que algunos entiendan por naturaleza sólo nuestra corporalidad. Aunque no sea literalmente así, en el fondo lo es cuando Sto. Tomás de Aquino cree que en la formación del feto el alma no es infundida desde el primer instante, y concluye que, si muriere antes de la infusión del alma, no sería inmortal. "Quod processus generationis ostendit: primo enim in generatione est fetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero

o a la propiamente humana (espíritu y cuerpo); y, a la vez, por el lado del término «sobrenaturaleza», cabe referirlo al hombre, que lo es sólo por relación con Dios, y a Éste, a quien corresponde en propio. De Dios he podido antes decir, sin necesaria confusión, que su naturaleza *es* en términos absolutos la sobrenaturalidad, es decir, que Dios es sobrenatural por naturaleza. Pero no se puede decir con verdad lo mismo con respecto al hombre, porque nuestra sobrenaturalidad es doblemente *relacional*: lo es respecto de la naturaleza inferior<sup>74</sup> y respecto de la divina, aunque en sentidos bien diferentes. Podemos afirmar que nuestra naturaleza (índole) es sobrenatural, porque estamos llamados ya en esta vida a vivir sobrenaturalmente, aunque todavía en periodo de prueba, y, en esa medida, trascendemos la temporalidad del mundo; pero no podemos sostener que seamos sobrenaturales *por naturaleza* –o sea, por nosotros mismos, segundo de los sentidos–, porque la hemos recibido destinalmente del Creador, y necesitamos su ayuda para desarrollarla de modo adecuado a Él.

Esto último es, justamente, lo que ignoró el movimiento modernista de finales del s. XIX y principios del XX. Los modernistas pensaban que, si somos naturalmente sobrenaturales, entonces hemos de tener en nosotros el *principio operativo* –segundo sentido de naturaleza– de la sobrenaturalidad, por lo que no necesitamos ni revelación ni ayuda alguna para conocer a Dios, sino que nos basta con nuestra razón<sup>75</sup>. No sólo ignoraban el pecado original, sino también el dato de que nuestra

---

vita hominis” (*Summa contra Gentiles* III, c. 22). Está pensando que empezamos teniendo una mera naturaleza corporal, que después, en el tiempo, es elevada a la sobrenaturaleza destinal: “Considerandum est autem quod in vulva aliqui moriuntur ante infusionem animae rationalis quae sola immortalis est, ....; aliqui vero moriuntur post infusionem animae rationalis, qui quidem post mortem subsistunt secundum animam sed lucem huius mundi non vident, et quantum ad hoc dicit vel, supple sicut, qui concepti non viderunt lucem, scilicet vitae praesentis” (*Super Iob*, c. 3).

<sup>74</sup> La criatura mundo. No somos trascendentes respecto de los ángeles, pero nuestra dependencia directa del Creador nos otorga independencia respecto de ellos. E igualmente nos acontece con respecto a la criatura mundo: aunque podemos dominar su esencia y conocer su ser, no podemos inmutar su ser ni aniquilar su esencia.

<sup>75</sup> DS 3420, 3427; 3475ss.

naturaleza de criaturas está elevada a una sobrenaturalidad intrínsecamente *relacional con el Creador*: otorgada por una llamada hecha desde lo que nos trasciende, para que ascendamos a un plano superior –por supuesto, con la iluminación y ayuda de Dios–, no para quedarnos en nosotros mismos.

Y es que la complejidad humana se presta a generar confusiones. Repito. De un lado, por haber sido llamado por el Creador, nuestro ser personal está destinado a Él, a participar de su ser y obrar, es decir, está situado en el orden sobrenatural: somos espíritus inmortales con destino por decidir. De otro lado, nuestro cuerpo es biológico y temporal, una parte del mundo físico, la más alta de su esencia. Lo cual puede inducir a que algunos, tomándola en el primer sentido aristotélico, entiendan por naturaleza sólo nuestra corporalidad<sup>76</sup>. Pero si bien nuestro cuerpo está integrado por elementos biológicos, no es, sin embargo, meramente natural, sino que está elevado, *en su obrar*, por la vida y la guía de la persona humana (espiritual), *a la que está unido ontológicamente*: nuestras obras *humanas* no son puramente biológicas ni temporales, son espíritu-corporales y nos acompañan incluso más allá de la muerte<sup>77</sup>, sin que –mucho menos– eso suponga que nuestro ser y obrar, siendo superiores a los del mundo, sean como los del Creador.

Otros, como Miguel Bayo, exageraron por un cabo distinto. Basándose en la noción de naturaleza como criatura (sentido cristiano), Miguel Bayo dedujo –precipitadamente– que la naturaleza humana era

---

<sup>76</sup> Aparte de los materialistas, que lo reducen todo al cuerpo, algunos medievales pensaban que el feto empieza teniendo una mera naturaleza corporal (vegetal y animal) a la que se le añadía posteriormente el alma espiritual para llegar a ser humana, de lo que concluían que, si el feto moría antes de la infusión del alma, no era inmortal. Cfr. Sto. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentes* III, c. 22; *Super Iob*, c. 3. Erróneamente, pensaban que empezamos teniendo una mera naturaleza corporal (vegetal y animal), que más tarde es elevada a la sobrenaturaleza destinal.

<sup>77</sup> “*Opera enim illorum sequuntur illos*” (Apc 14, 13). Por «obras *humanas*» –a diferencia de «obras *del hombre*»– se han de entender las obras hechas con libertad (intelección y voluntad personales), no mecánicamente (movimientos *primo primi*, vgr.: peristaltismos, estornudos, etc.).

enteramente sobrenatural (sin más) por creación<sup>78</sup>, y, por tanto, que el estado de Adán era el estado perfecto del hombre, eliminado por el pecado original, y al que la redención de Cristo no haría otra cosa que devolvernos<sup>79</sup>. Confundi6, así, dos alturas distintas de sobrenaturaleza.

Por el contrario, con anterioridad, y precisamente para poner de relieve la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural en el hombre, Cayetano y, después, sus seguidores<sup>80</sup> habían pensado que era necesario admitir la idea de una (inicial) naturaleza humana pura, sin sobrenaturalidad alguna, que resaltara por contraste la altura de esta última. Contra dicha opinión dedicó H. de Lubac muchas páginas de la obra antes referida<sup>81</sup>. Y, en verdad, si bien la sobrenaturaleza del hombre está por encima de la naturaleza del mundo, intentar contrastarla con la idea de una naturaleza humana no elevada carece de base revelada, y muestra una diferencia que se queda muy corta respecto de la distancia real entre la naturaleza humana y la sobrenaturalidad máxima que puede alcanzar el hombre con la gracia de Cristo, como mostraré más adelante<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> DS 1921.

<sup>79</sup> Cfr. H. de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural* cit., 282: "Como se ve, en esta concepción, Cristo es un puro reparador". Pero De Lubac no parece haber sacado la consecuencia pertinente: si Cristo no fue un mero reparador de la naturaleza caída, entonces su gracia no es la mera gracia de la elevación, otorgada junto con la creación como persona, ni el premio que nos ha obtenido (visión beatífica) se reduce al premio que hubiéramos merecido de no haber pecado (visión de la gloria externa del Creador).

<sup>80</sup> Entre los que se cuenta Juan Alfaro, quien en su obra *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás a Cayetano (1274-1534)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952, reivindica la tesis de Cayetano.

<sup>81</sup> El movimiento modernista subrayó el carácter exigitivo de «lo natural», frente a lo cual H. de Lubac quiso destacar, con acierto, el carácter gratuito de la gracia. Pero la gratuidad de la gracia de Cristo sobrepasa con creces la gratuidad de la creación divina, pues, como dice L. Polo, la distancia entre Dios y las criaturas es mayor que la que existe entre el ser y la nada (cfr. *Epistemología, creación y divinidad*, Obras Completas, Euns, Pamplona, 2015, vol. XXVII, 109). Por eso es necesario distinguir la transnaturalidad o sobre-sobrenaturalidad de la gracia de Cristo, junto a la de la Trinidad, respecto de la simple sobrenaturaleza de las criaturas personales. Y con eso queda descartada toda posible exigencia de la gracia de Cristo por parte de éstas, así como la necesidad de cualquier hipótesis sobre una naturaleza humana pura o no elevada.

<sup>82</sup> Por decirlo de modo sencillo, la naturaleza pura de que habla Cayetano hoy sería atribuible a los antropoides prehomínidos, nunca al ser humano, que fue creado ya en el orden sobrenatural (elevado).

Pero todavía más. Nuestra naturaleza humana ha sido afectada, adicionalmente, por el pecado original, que, sin llegar a corromperla, la ha debilitado y le impide destinarse de modo idóneo a Dios. De lo cual se sigue que, estando ontológicamente llamados al orden sobrenatural, no estamos operativamente en condiciones de responder de manera adecuada a la llamada divina. Por ello, resulta necesario distinguir, dentro de la sobrenaturaleza del hombre, la elevación respecto de la santificación. La sobrenaturaleza elevada no se perdió por el pecado<sup>83</sup>, pero sí la gracia santificante, hábito por el que somos gratos a Dios en nuestro ser y obrar. De lo que resulta que, al pecar, las criaturas personales perdemos el don divino de la santidad, pero no nuestra condición de llamados a lo sobrenatural divino.

El pecado original obliga, pues, a distinguir entre la gracia de la creación (elevante) y la gracia santificante. Por no tener en cuenta tal distinción, para Lutero, el pecado original habría corrompido la naturaleza humana (elevada) hasta el punto de introducir un hiato insuperable entre ella y *la sobrenaturaleza aportada por Cristo*, de modo que sólo después de la muerte, es decir, una vez destruida la primera, podría alcanzarse la segunda. Se ve, pues, que, si no se distinguen ambas suficientemente, puede acontecer que –aparte de considerar desvirtuada o corrompida la sobrenaturaleza elevada del hombre, como acontece a Lutero–, se reduzca la gracia de Cristo a la sola función de reparar la naturaleza caída, como hemos visto en Bayo, o bien se atribuya a Cristo (Verbo *encarnado*) la simple elevación del hombre, olvidando que eso no se había perdido, y que Él nos ha traído una nueva y más alta creación<sup>84</sup>.

En resumen, la confrontación directa entre lo sobrenatural divino y lo natural creado hace acto de presencia justamente en la naturaleza

---

<sup>83</sup> Si se hubiera perdido, habríamos dejado de ser llamados ontológicamente por Dios, así como de ser libres y responsables ante Él.

<sup>84</sup> *2 Cor* 5, 17; *Gal* 6, 15; *Ef* 2, 10 y 15; 4, 24. Y, además de lo dicho, si se olvida tal distinción, se hace más difícil entender –no digo comprender– cómo se transmite el pecado original por vía de generación, a saber, transmitiendo una naturaleza elevada, pero sin el don de la gracia santificante, es decir, empecatada.

humana, que es natural (creada), y a la vez sobrenatural (elevada), sin que su sobrenaturalidad coincida con la divina, y ni tan siquiera coincida exactamente consigo<sup>85</sup>.

### **III.3. *Natural y sobrenatural en Cristo***

Pero la complejidad de los conflictos no se detiene en lo visto hasta ahora. El cristianismo tiene su centro en Cristo, del cual predica dos naturalezas, aunque en una sola persona (divina). La naturaleza divina de Cristo es, como Dios mismo, *por naturaleza* (índole) sobrenatural. Pero ¿cómo es la naturaleza (índole) humana de Cristo? Según la revelación, es plenamente humana, más humana que la nuestra, porque ella es nuestro posible y perfecto futuro, el pan bajado del cielo que nos salva y alimenta nuestro espíritu, y que transformará nuestro cuerpo en inmortal<sup>86</sup>. Mas *se hizo semejante* en todo a nuestra naturaleza menos en el pecado, es decir, menos en la posibilidad de pecar<sup>87</sup>. Se hizo sólo *semejante*, porque no era ni es exactamente igual que la nuestra actual: era y es perfecta, más perfecta que la nuestra, no sólo por no tener pecado, sino por estar *asumida* directamente por el Verbo, lo que la convierte en aquella naturaleza (criatura) *para la cual todo ha sido creado*<sup>88</sup>. De ella –más en concreto, de su muerte donal– proceden todos los nuevos dones de Dios, de modo que es la fuente de una vida sin precedentes en la creación de la nuestra: *la filiación divina adoptiva*. Esta filiación cristiana no procede de la carne ni de la sangre, ni por obra de varón, sino de Dios<sup>89</sup>, y es el culmen de los dones o favores divinos, presentes y futuros.

Consecuentemente, no debe confundirse la sobrenaturaleza aportada por la nueva creación en Cristo con la sobrenaturaleza

---

<sup>85</sup> Puesto que está llamada a trascenderse en Dios: "Fecisti nos ad te et Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (s. Agustín, Confesiones, 1, 1).

<sup>86</sup> Jn 6, 51-58.

<sup>87</sup> Heb 4, 15.

<sup>88</sup> Col 1, 16.

<sup>89</sup> Jn 1, 13.

(relacional) de nuestra creación. Ambas son sobrenaturales, pero no con la misma sobrenaturalidad. He aquí otra ocasión de equívocos. Cuando se utiliza un solo término con la misma significación indefinida para cosas realmente distintas, la confusión es inevitable. Al llamar por igual «sobrenatural» a Dios, a las criaturas personales y a Cristo, sin distinguos, no sabe uno exactamente qué se quiere decir. ¿La nueva criatura en Cristo es sobrenatural? –Sí. ¿La elevación del hombre por creación es una elevación al plano sobrenatural? –Sí. ¿La naturaleza humana es, entonces, sobrenatural? –Sí, por elevación. ¿La naturaleza humana de Cristo es sobrenatural? –Sí, por asunción. ¿Es todo eso lo mismo? –No. ¿Entonces por qué usamos un sólo término y, aparentemente, una sola noción para todo? Creo que es evidente la necesidad de elaborar más, humanamente, la noción de lo sobrenatural para acoger los contenidos de la revelación.

Y la cosa no acaba ahí, pues aún quedan por discernir dos órdenes en la propia asunción de la naturaleza humana por el Verbo. Sto. Tomás de Aquino distingue en ella: (i) la voluntad divina (del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo) asumidora –que en la asunción actúa como donante, y pertenece íntegramente a Dios–, y (ii) lo que resulta de esa voluntad, a saber, la asunción por el lado de la criatura, y que no es otra cosa sino la naturaleza humana de Cristo<sup>90</sup>. A la asunción activa la denomina *gracia*

---

<sup>90</sup> *Super Sent.*, lib. 3 d. 13 q. 3 a. 1 co: “gratia dicitur dupliciter. Uno modo gratia gratis dans, quod est ipsa gratuita Dei voluntas aliquid sine meritis dans. Alio modo dicitur gratia donum aliquod gratis datum. Secundum ergo primum modum, gratia unionis dicitur ipsa divina voluntas, sine aliquibus meritis naturam humanam filio Dei uniens in persona; et sic gratia unionis est gratia increata. Si autem dicatur gratia donum aliquod gratis datum, sic gratia unionis potest intelligi dupliciter. Uno modo potest dici ipsa unio, quae est quid creatum, ut supra, dist. 5, artic. 1, dictum est. Alio modo potest intelligi gratia unionis, aliqua qualitas ad unionem disponens. Sed aliquid potest disponere ad aliquam perfectionem tripliciter..... Tertio modo aliquid disponit aliud ad perfectionem aliquam, sicut quod facit ad bonitatem et decentiam perfectionis illius, sicut decor personae facit ad dignitatem regiam, secundum quod dictum est: *species Priami digna est imperio*; et hoc modo gratia unionis potest dici omne illud quod decet naturam humanam Deo unitam sic ex parte corporis, sicut ex parte animae; et sic etiam gratia unionis est quid creatum”.

*Priora Super Sent.*, lib. 3: “.... Potest intelligi tripliciter: primo ipsa persona verbi quae data est naturae humanae ut in ea subsisteret, secundum quod dicitur Phil. 2 quod datum est ei nomen super omne nomen; et sic iterum gratia unionis

*increada*, y a la asunción pasiva resultante de la anterior la llama *gracia creada*.

Ahora bien, si la asunción pasiva es la gracia creada, cabe inferir que la naturaleza humana de Cristo, que es lo asumido, *es* la gracia o don creado supremo por cuyo medio es santificada toda criatura, es decir, ella es la gracia del Mediador, la que sobreeleva lo creado y lo abre a la intimidad de Dios. Cristo es el Mediador, el único Mediador entre Dios y los hombres<sup>91</sup>, y lo es ontológicamente por su misma condición (naturaleza) doble, divina y humana. Como Verbo, ha sido la Palabra por la que todo ha sido creado<sup>92</sup>; como hombre, es el Mediador por el que nos llegan todas las gracias. La mediación la ejerce su Persona a través de su naturaleza (condición) humana, transmitiéndonos –desde la cruz, y mediante los dones de la fe y del sacramento del bautismo– la gracia santificante y la filiación adoptiva divina. Y como esa doble función santificante y sobreelevadora le corresponde a la naturaleza humana de Cristo en virtud de la asunción activa por la persona del Verbo, que la hace suya, resulta innegable que a ella le conviene especial y plenamente el calificativo de *sobrenatural*. Por donde se concluye que la naturaleza humana de Cristo posee una sobrenaturalidad muy superior a la nuestra<sup>93</sup> –que es sólo elevada por creación, no asumida–, pero que nos es ofrecida por Él, como Mediador, a los creyentes, en la forma de gracia santificante y gracia sobre-elevante. Bien sabido, por supuesto, que el calificativo de

---

est gratia increata. Secundo ipsa/ relatio/ unio/ unionis/ quae/ quodda-/ quaedam relatio creata est”.

<sup>91</sup> 1 Tim 2, 5.

<sup>92</sup> “Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est” (Jn 1, 3).

<sup>93</sup> L. Polo ha subrayado la diferencia de altura de la asunción de Cristo, y para realzarla ha negado de ella que haya sido creada (cfr. *Epistemología creación y divinidad* cit., 219, 230, etc.). Lo que quiere decir con esto se puede deducir de los siguientes textos: “No significa ningún detrimento para la maternidad divina, sino más bien todo lo contrario, sostener que la naturaleza humana del Señor no es creada, sino exclusivamente asumida” (236) ... “Si se diera la dualidad entre la humanidad creada y la humanidad asumida, la maternidad divina se oscurece” (237)”. Nótese en esos textos el «exclusivamente» y la «dualidad»: lo que Polo está excluyendo es que en Cristo se haya creado primero su humanidad y después haya sido asumida, cosa definida por la Iglesia ya en el s. IV de nuestra era (cfr. nota 159159). También lo he rechazado yo incluso en el hombre, al rechazar la propuesta de Cayetano.

sobrenatural no debe hacerla confundible con la naturaleza divina del Verbo, que actúa como donante en la unión hipostática. Por esta vía nos abrimos, pues, a la sobrenaturalidad suprema, la de la Trinidad Santa.

Ahora, creo que puede entenderse mejor la falsedad de la oposición entre la naturaleza y la gracia. Con «naturaleza» se denomina en esa cuestión la condición de la criatura humana, que, tal como quedó expuesta en el apartado anterior, está elevada y es *sobrenatural relacional*. Con la voz «gracia (creada)», según el párrafo anterior, se denomina la naturaleza humana *asumida* de Cristo, la cual sobre-eleva la mera condición elevada de los hombres que creen en Él y le obedecen. Entre la elevación y la sobre-elevación no existe oposición, tan sólo distinción: una es más alta que otra, pero las dos son elevaciones, que requieren auxilio gratuito divino para responder a ellas adecuadamente, si bien la primera (elevación) requiere la gracia del Creador (sin discernimiento personal), y la segunda (sobre-elevación) requiere la gracia de las personas divinas discernidas. Dicho de modo más directo: ni en su condición natural (elevada) puede el hombre actuar en el orden sobrenatural sin las gracias (elevante, santificante y auxiliante) del Creador, ni con mayor razón aún puede hacerlo en el orden sobre-elevado de la gracia de Cristo sin aceptar sus dones: redención (conversión, perdón, santificación,) más filiación adoptiva (virtudes infusas, dones y frutos del Espíritu Santo, etc.).

#### **III.4. *Natural y sobrenatural en la Santísima Trinidad***

Si, continuando la iniciativa de Sto. Tomás de Aquino, se considera «gracia creada» a la naturaleza humana de Cristo, y «gracia increada» a la actividad de Dios que la asume –matizada de modo trinitario: (i) iniciativa del Padre que envía al Hijo; (ii) aceptación del Verbo, que la hace voluntariamente suya, y la ejecuta, creando al asumirla su espíritu humano; y (iii) formación del cuerpo por el Espíritu Santo, que con sus

dones lo pone operativamente a la altura del espíritu humano asumido—, es coherente considerar que la gracia increada corresponde a la actividad propia de la Trinidad *ad extra*, ya que la criatura asumida es la obra más alta hecha por Dios, aquella *por* y *para* la que todo lo demás ha sido creado. Y de esto cabe deducir que, si la obra más alta de Dios, razón y fin de toda la creación, no ha sido hecha causando, sino donando gratuitamente, con mayor razón todas las demás también lo habrán sido donal y gratuitamente.

Si se acepta lo anterior, es posible entender mejor la conexión de lo sobrenatural supremo con la gracia. Pues al entender que la gracia increada de la asunción es de la misma índole que la gracia *ad intra* de Dios, de la que tenemos constancia revelada directa<sup>94</sup>, entonces se puede proponer —como hago— que la vida de Dios es toda ella gracia increada. Lo explico. Supuesto que —como dice Polo— ser es acto, y acto es actividad, no actualidad<sup>95</sup>, se puede entender que el ser natural de Dios es una actividad y una actividad «graciosa», a saber, el dar *gratuito*: el Padre lo es dando gratis el ser y la vida al Hijo, el Hijo aceptando gratuitamente el ser y la vida del Padre, y el Espíritu Santo como el Amor o Don que procede de ambos y se da a ellos gratuitamente. En suma, la gracia increada viene a ser la gratuidad misma del dar (ser y hacer) divino, y, por tanto, a ella le corresponde en propio la noción de naturaleza (ser) y sobrenaturaleza supremas, que no debe ser confundida con la sobrenaturaleza de la humanidad de Cristo, y mucho menos aún con la de la creación del hombre.

Lo dicho concuerda con la simplicidad divina, porque así se ve que Dios tiene una única actividad *ad intra* y *ad extra*: el dar gratuito, es decir, la *gracia en acto*, sea increada, asumida y sobreelevante, elevante, o

---

<sup>94</sup> Cfr. I. Falgueras Salinas, "El dar, actividad plena de la libertad trascendental", *Studia Poliana* 15 (2913) 85.

<sup>95</sup> La actualidad es resultado del límite mental: "La imposición de la presencia resbala fácilmente hasta la idea de actualidad (confusión de reflexión y conversión)", (L. Polo, *El acceso al ser*, Obras completas, Eunsa, Pamplona, 2015, vol. II, 229).

meramente creadora. De estos cuatro tipos de gracia, los tres últimos se distinguen de modo radicalmente ontológico respecto del primero, y de modo relativamente ontológico entre sí, pero siendo operativamente reunificables desde la gracia creada por asunción<sup>96</sup>. Desde luego, al mismo tiempo, también se descubre que, *por su procedencia divina*, toda gracia es *por igual* sobrenatural<sup>97</sup>, pero no lo es *por igual en sus resultados terminales*, de la misma manera que la creación activa es un solo acto divino, pero sus resultados son plurales –ángeles, hombres, mundo– y de distinta altura ontológica. Por eso, existen grados de sobrenaturaleza y gracia creadas. Aunque la noción de gracia o favor (*hen*) estaba presente ya en el Antiguo Testamento<sup>98</sup>, el Nuevo Testamento nos ha revelado cuál es todo el contenido de esa gracia: Dios es gracia *ad intra*, o de modo increado, y lo es también *ad extra*: (i) como Creador omnipotente (Padre), (ii) como Verbo encarnado o Cristo, el Hijo de Dios enviado por el Padre, y (iii) como Don o Espíritu Santo, derramado sobre las criaturas. Y, a su vez, todo lo que ha sido creado, elevado, sobreelevado y asumido es, pasivamente, gracia o don<sup>99</sup>, pero siendo ontológicamente sobrenaturales sólo las criaturas personales, aunque con distintas alturas de sobrenaturalidad.

---

<sup>96</sup> La naturaleza humana de Cristo es toda ella manifestación (esencia) de su persona divina, es verbo visible del Verbo invisible, es el rostro de Dios. Pero la unión (sin mezcla) de las dos naturalezas, en la persona del Verbo, *se manifiesta* en las obras de Cristo, es operativa (Concilio Lateranense, DS 515): lo *teándrico* son las obras de Cristo –que son conjuntas sin confusión–, no su ser personal (divino) asumente, ni su ser (no personal) humano asumido. Cfr. Concilio de Éfeso, DS 250; Leo I Magnus, DS 298; s. Tomás de Aquino, *ST III*, 19, 1.

<sup>97</sup> Es sobrenatural, bien sea sólo por su procedencia (naturaleza del mundo), bien por su procedencia e índole relativa (sobrenaturaleza relacional), bien por su procedencia e índole asumida (sobrenaturaleza mediadora), bien por su estricta condición natural (divina).

<sup>98</sup> X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*, voz «gracia», trad. E. Lator Ros, Herder, Barcelona, <sup>2</sup>1972, p. 365 ss.

<sup>99</sup> Cfr. De Lubac, *O.c.*, 93-94. Téngase en cuenta que en las criaturas personales el don recibido es un dar como aceptación, mientras que en Cristo la gracia creada es un dar como iniciativa respecto del resto de las criaturas, pues es la persona divina (Verbo) la que toma iniciativas y las ejecuta para nosotros con su naturaleza (ser y esencia) humana.

Esto supuesto, dentro de la gracia increada es conveniente atender algo más a la distinción entre lo *ad intra* y lo *ad extra*, porque, si bien por parte de Dios existe una sola actividad idéntica –como acabo de decir– los resultados *ad extra* de tal actividad son distintos respecto de Dios y entre sí. Lo explico.

No se trata, desde luego, de una distinción exigida por la naturaleza de Dios, que, como he propuesto, es el dar, pero sí es congruente con ella, puesto que el dar es *gratuito* en todos sus pasos, y, en esa medida, es *libre*. Es la libertad divina la que, por decisión libérrima, ha querido *dar* el ser *ad extra*. Ahora bien, esta decisión, tomada en la eternidad divina sin que existiera otro ser más que Dios, equivale querer libremente crear *ex nihilo*, dando fuera de Sí el ser a las criaturas. «Fuera de Sí» es un modo humano de decir que el dar referido no es el dar íntimo *entre* las personas divinas, sino un dar que termina en seres distintos a Dios, que no existían antes. Repito. Aunque el dar *ad extra* es idéntico al intratrinitario, es decir, es increado, su término no es intratrinitario, sino extra- trinitario o creado. Es Dios, por consiguiente, el que establece la distinción de lo *ad extra* respecto de lo *ad intra*, o sea, la distinción de las criaturas respecto del Increado, aunque –como se verá– también la reunión inconfusa de ambos.

Hasta aquí no creo que haya problema. Pero se ha de ser consecuente. No vale igualar, como hizo Rahner<sup>100</sup>, lo *ad intra* y lo *ad extra*, ya que ha sido Dios, al crear libremente, el que ha hecho existir lo *ad extra* en su distinción real. Entre lo *ad extra* y lo *ad intra* existe una separación ontológicamente insuperable para las criaturas, aunque no lo sea para Dios. Es insuperable para las criaturas, porque ellas, como tales criaturas, pueden relacionarse –si son personales– con su Creador, pero no con Dios en Su intimidad, de la que no tienen ni tan siquiera idea, ya que para las naturalezas creadas Dios existe sólo como el creador que las

---

<sup>100</sup> K. Rahner identifica lo *ad extra* y lo *ad intra* con la fórmula “la Trinidad económica es la Trinidad inmanente” (*Escritos de Teología*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2002, IV, 117).

ha sacado de la nada. No es insuperable para Dios, pero dicha superación –si la quiere realizar– ha de ser, *por un lado*, tan exclusiva de la divinidad como la propia creación activa de las criaturas, superando por completo el ser y la esencia de cualquier criatura, las cuales carecen de toda posibilidad y deseo –mucho más de cualquier derecho o exigibilidad– respecto de tan extraordinaria gracia. *Pero, por otro lado, esa superación ha de respetar la índole que Dios mismo ha dado a las criaturas*, y aquí es donde aparece el problema de igualar lo *ad intra* y lo *ad extra* en Dios. En efecto, Dios puede, sí, superar la distancia entre las naturalezas creadas y Él mismo, incluso en su intimidad, pero no puede negarse a sí mismo<sup>101</sup>, y esto significa que: (i) no lo puede hacer subiendo tanto lo *ad extra* que quede suprimida su distancia real, pues quedarían eliminadas la creación y las criaturas, y Él no se arrepiente de sus obras<sup>102</sup>; (ii) no lo puede hacer rebajando ontológicamente lo *ad intra*, porque lo *ad intra* es Él mismo. El modo en que lo hace es el misterio guardado desde la creación de cielos y tierra<sup>103</sup>, a saber: la asumición de la naturaleza humana por el Verbo o Hijo eterno del Padre, o sea, la Encarnación, que hace de Cristo el Mediador entre la intimidad intratrinitaria y las criaturas todas, pero manteniendo *distintas* sus dos naturalezas, y, por tanto, la distinción ontológica entre lo *ad intra* y lo *ad extra*.

En resumen, para nosotros, criaturas, no sólo existe realmente una distinción respecto del Creador *ad extra*, con el que podemos mantener relación de siervos, posibilitados y ayudados por la gracia de la creación –elevante, santificante y auxiliante–, sino que existe, además, otra distinción aún más radical respecto de Dios en su intimidad o *ad intra*, pero que nos ha sido concedido, más allá de toda expectativa creatural, poder superar *operativa, no ontológicamente*<sup>104</sup> merced a la Encarnación,

---

<sup>101</sup> 2 *Tim* 2, 13.

<sup>102</sup> *Rom* 11, 29.

<sup>103</sup> *Col* 1, 26-27; *Ef* 3, 9-11; *Rom* 16, 25-26.

<sup>104</sup> Lo mismo que Cristo unió su ser divino y su ser humano en su persona divina, manteniendo la distinción de ambos, sin mezcla ni división, pero los reunió

culmen de toda gratuidad divina *ad extra*, y con la consecuencia de una sobre-elevación de nuestro destino personal<sup>105</sup>.

#### IV. PROPUESTA DE SOLUCIÓN

Tras la indicación de los problemas, parece oportuno señalar alguna vía de solución. Por un lado, me parece evidente la necesidad de depurar la *terminología* (1), de cuya complejidad proceden muchos de los problemas indicados. Por otro lado, creo conveniente afinar más algunas nociones (2), para ajustarlas mejor a los temas revelados. Pero, antes de entrar en el asunto, quisiera aclarar un implícito que subyace desde el principio en este trabajo: entiendo por «nociones» los conocimientos de los temas reales, mientras que por «términos» entiendo las designaciones lingüísticas que *imponemos* a esos temas. Procederé, pues, proponiendo, primero, un ajuste de los términos a las nociones usuales de lo natural y lo sobrenatural, y, después, una afinación de dichas nociones con respecto a los temas revelados, que es lo decisivo, y que, por un lado, explica el ajuste terminológico propuesto, y, por otro, puede enriquecerlas sugiriendo posibles mejoras de intelección para el futuro.

##### IV.1. *Depuración de términos*

---

operativamente en sus obras *teándricas*, así nuestro trato con la intimidad personal de Dios –que algunos denominan “deificación”– mantiene la distinción en el ser, y es llevada a cabo operativamente (inteligencia y voluntad) en la medida en que Él obra en nosotros y *colaboramos* con Cristo. Y de modo paralelo, pero al revés, las operaciones *ad extra* personalmente diferenciadas de la Trinidad Santa no rompen la unidad operativa trinitaria *ad extra*, sólo *manifiestan* la distinción de sus actos relacionales respectivos *ad intra*, bien sabido que la manifestación no es el ser, sino *del* ser.

<sup>105</sup> Nuestro destino, como criaturas, es conocer y contribuir como siervos a la gloria *externa* del Creador, o sea, a Su gloria manifiesta en la creación, que no es la gloria que Cristo le pidió al Padre, y que Él tenía, como Verbo, antes de la creación del mundo (*Jn* 17, 5). Nuestro destino *en cuanto cristianos* es participar en la vida personal intratrinitaria como hijos adoptivos, amigos de su Hijo, haciendo lo que el Padre nos encomienda por obediencia y veneración *filiales*. Cuando conozcamos a Cristo resucitado –que es el propósito íntimo y secreto que movió a Dios a crear–, conoceremos al Creador y a la creación *por dentro*: no habrá diferencia *funcional* – sí ontológica– entre el *ad extra* y *ad intra*, entre el acto creador y lo creado, mas únicamente para las criaturas personales que acepten su gracia.

Por lo que hace a la terminología, propongo ir mejorándola paso a paso. Primero, y para continuar el diálogo con la tradición, creo necesario empezar por mantener la terminología heredada, añadiéndole tan sólo calificativos que la ajusten a los temas revelados. Aunque en muchos casos pueda bastar el uso de un giro lingüístico apropiado para evitar equívocos, propongo el uso de ciertos términos adjetivados, con el fin de que orienten adecuadamente hacia las nociones que deben distinguirse. Hecho lo anterior, se podrán ir incorporando, si es el caso, nuevas denominaciones que recojan las aportaciones nocionales que se vayan añadiendo en el curso del filosofar cristiano, siempre que se mantenga la fidelidad a la tradición y a los temas revelados, y procurando, en lo posible, no introducir nuevos problemas.

Éstas son las denominaciones adjetivadas que propongo, como primer paso:

1. Designar como «naturaleza pura» a la criatura mundo, por cuanto que no es personal, o sea, no está elevada.
2. Designar como «naturalezas elevadas» o «sobrenaturalezas relacionales» a las criaturas personales (angélicas y humanas).
3. Designar como «naturalezas caídas» o «sobrenaturalezas deficitarias» a las criaturas personales privadas de la gracia santificante, aunque no de la elevante (demonios, y hombres no bautizados)<sup>106</sup>.
4. Designar como «naturaleza creadora» o «sobrenaturaleza creadora» a Dios visto desde las criaturas –durante la prueba– en cuanto que sólo elevadas<sup>107</sup>.
5. Designar como «naturalezas sobre-elevadas» o «sobrenaturalezas salvadas»<sup>108</sup> a los ángeles y hombres con la gracia de Cristo.

<sup>106</sup> A los hombres bautizados, que tienen impreso el carácter de cristianos, pero que han caído y están en pecado mortal, no los considero «privados *de jure* de la gracia santificante», sino sólo «sin la gracia santificante *de facto*», pues la pueden recuperar fácilmente en el sacramento de la penitencia. Es decir, no están en situación de «naturaleza caída», o sea, todavía sin haber recibido la redención *del pecado original*, e imposibilitada de agradar a Dios, sino únicamente en situación *transitoria* de falta de gracia santificante, por lo menos hasta el momento de la muerte.

<sup>107</sup> Estas denominaciones tienen que ver con la distinción entre Dios como creador y Dios como salvador, e intentan designar lo que les es dado a las criaturas personales conocer y desear *de suyo*.

<sup>108</sup> Quizás el calificativo de «salvados» aplicado a los ángeles pueda sonar raro, porque pensamos la salvación al estilo humano, es decir, mezclada con la redención del pecado, cosa que no admiten los ángeles caídos ni les hace falta a los otros no caídos. Mas la verdad es que los ángeles, aunque *en su prueba* no supieran que el hombre elegido era el Verbo, Hijo de Dios, recibieron el ofrecimiento de la gracia de Él, único Mediador, y los que la aceptaron obedeciendo al Creador fueron *salvados* en la prueba, y sobre-elevados por dicha gracia, después, a la visión del rostro divino.

- |                                                                                                                                                                                                    |                                                                                                                                                              |                                  |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------|
| 6. Designar como «naturaleza asumida» o «sobrenaturaleza unida» a la naturaleza humana de Cristo.<br>7. Designar como «naturaleza increada» o «sobrenaturaleza pura» a Dios Trino en su intimidad. | <div style="display: inline-block; vertical-align: middle; border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; height: 60px; margin: 0 5px;"></div> | TRANS-<br>NATURAL <sup>109</sup> |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------|

#### **IV.2. *Enriquecimiento de las nociones a partir de los temas revelados***

La mejor manera de procurar evitar problemas y corregir defectos al hablar de lo sobrenatural es profundizar en los temas revelados para enriquecer cada vez más las nociones con que los humanos intentamos hacerlos nuestros, siempre guiados por los criterios que suministra la propia revelación.

##### **IV.2.a) Lo sobrenatural puro o la gracia increada (Dios Trino)**

Dios es la identidad o simplicidad ontológica, en Él lo natural y lo sobrenatural se identifican, por lo que puede afirmarse que es (por naturaleza) lo sobrenatural puro o en sí, siempre que se cargue esa afirmación con el contenido revelado. De la revelación podemos deducir que en Dios todo es *dar gratuito*<sup>110</sup>, y que, por eso mismo, todo lo sobrenatural puro es gracioso, donal o gratuito. Siendo el dar la actividad divina originaria, toda gracia ha de ser, por la índole de su procedencia<sup>111</sup>, sobrenatural. De modo que, aunque la gracia suele entenderse como un don, ha de decirse que es, más bien, un *dar*, del cual el don (Espíritu

<sup>109</sup> Transnatural es la denominación que aparece en el título de este trabajo a fin de abreviarlo, y que ya había utilizado en obras anteriores (cfr. “El dar actividad plena...” cit., *Studia Poliana* 15 [2013], 93; “La filosofía primera y los misterios revelados (I)...” cit., *Studia Poliana* 23 (2021) 29 y 33 en notas). La prefiero a la denominación de “supracreatural” introducida por L.F. Ladaria (*Teología del pecado original y de la gracia*, B.A.C., Madrid, 1993, 26), porque ésta parece dejar fuera del ámbito de la suprema amplitud a una parte de la gracia del Mediador, a quien corresponde tanto la gracia increada como la gracia creada (naturaleza humana de Cristo).

<sup>110</sup> Cristo nos da *gratis* el agua de vida (*Ap* 21, 6; 22, 17), es decir, la Vida que procede del trono de Dios y del Cordero (*Ap* 22, 1). Pero la vida que Cristo nos da es la vida eterna que ha recibido del Padre, y nos la da tal como la ha recibido (*Jn* 17, 2 ss., en especial 7-8). Luego la vida eterna de Dios *ad intra* es también gratuita.

<sup>111</sup> “Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio” (*Sant* 1, 17).

Santo) es el momento tercero, resultante de la iniciativa del donante (Padre) y de la aceptación del donatario (Hijo). Lo sobrenatural supremo es, pues, gratuito y sobrante en y por sí mismo, sin relación alguna necesaria *ad extra* por parte de la Trinidad Santa. Lo sobrenatural en sí es la gracia increada.

No obstante, por decisión libre, común y gratuita, la Trinidad ha querido comunicar *ad extra* su actividad a las criaturas, ya que la creación es propiamente la apertura existencial de lo *ad extra*. La distinción entre lo *ad intra* y lo *ad extra* no deriva del modo de conocimiento de las criaturas, sino de la voluntad divina de crear<sup>112</sup>, y nunca puede ser suprimida: el Verbo es *genitum, non factum*, pero el Verbo encarnado es *factum* en cuanto hombre, y doblemente *genitum –ex Patre*, en su naturaleza divina; y *ex Maria virgine*, en su naturaleza humana<sup>113</sup>–. Del mismo modo que no puede confundirse ni igualarse la generación paterna del Verbo (*ad intra*) con su generación materna (*ad extra*) en Cristo, así tampoco podemos confundir ni igualar lo *ad intra* con lo *ad extra* en Dios.

#### **IV.2.b) Lo sobrenatural por asunción o la gracia creada (Jesucristo)**

Acerca de la sobrenaturaleza pura divina tenemos doble información, aunque un solo revelador (Cristo), pues –como nos enseña la

---

<sup>112</sup> No puede decirse, pues, que «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente», dando a ese «es» sentido ontológico de identidad. La formulación de dicho principio, propuesto por K. Rahner (*Escritos de teología*, trad. J. Molina, Editorial Taurus, Madrid, vol. IV, 1964, 126), es, como mínimo, equívoca, porque, una cosa es que la Trinidad nos *manifieste (ad extra)* las diferencias interpersonales divinas haciendo funciones peculiares de salvación y santificación, y otra que las relaciones intratrinitarias (*ad intra*) sean idénticas con las *ad extra*. El Espíritu Santo no es Espíritu Santo porque nos santifique, sino que las criaturas son santas, porque el Espíritu Santo nos ha sido dado y nos santifica; pero de ninguna manera es santo porque Él santifique al Padre o al Verbo. Tampoco el Padre es Padre porque nos haya adoptado como hijos, sino porque es Padre de su eterno Hijo, y éste ha asociado consigo como amigos y hermanos a los que creen en Él. En y para Dios no existe diferencia entre su ser *ad intra* y su ser *ad extra*, pero *en y para* nosotros, sí.

<sup>113</sup> *Symbolum Constantinopolitanum*, DS 150.

Sagrada Escritura— “*todo fue creado por Él y para Él*”<sup>114</sup>. En efecto, como Verbo que es, todo ha sido hecho (α) *por* la *persona* de Cristo (Verbo), pero, a la vez, todo ha sido hecho (β) *para Él* (Verbo encarnado).

(α) El Verbo *con el que la Trinidad lo creó todo*<sup>115</sup> es el que ha dotado de naturalezas a las criaturas, y, entre ellas, de inteligencia y voluntad a las criaturas personales, por lo que éstas pueden por sí mismas buscar y encontrar la verdad, siempre que se dejen iluminar por la luz y la gracia del Verbo *creador*. Y ésta es la primera vía de información acerca de la sobrenaturalidad de Dios, pero que tiene su punto de partida en una iniciativa procedente desde *fuera* de lo divino, aunque ese «desde fuera de lo divino» sea, para las criaturas, su propio «dentro» —intelecto o razón<sup>116</sup>—, en la medida en que busca a su Creador en respuesta a la llamada con que lo creó.

(β) Pero, además, todo ha sido hecho *para Él*, y en esa medida la naturaleza humana asumida de Cristo ha sido y es el motivo primero y el fin último de toda la creación, en un doble sentido: (i) ha sido el fin perfecto por el que Dios Unitrino ha querido crear *ad extra*<sup>117</sup>, y (ii) es el fin perfecto de todas las demás criaturas, a las que puede reunir en armonía plena entre sí y con la divinidad<sup>118</sup>. Cristo es el alfa y la omega, el principio y el fin de toda la creación<sup>119</sup>. A Él, pues, la Trinidad Santa le ha querido comunicar, en cuanto encarnado, su dar íntimo, gratuito y sobranante, mediante la asunción activa de la naturaleza humana por parte de la segunda Persona de la Trinidad<sup>120</sup>. Lo cual le ha dotado —en esa su

---

<sup>114</sup> *Col* 1, 16.

<sup>115</sup> *Sap* 9, 1.

<sup>116</sup> En I. Falgueras Salinas *De la razón a la fe...* cit., 64 ss., he denominado «fe racional» a esta primera vía descubridora de lo sobrenatural.

<sup>117</sup> *Ef* 3, 9-11.

<sup>118</sup> *Col* 1, 15-20. Digo «puede reunir», porque las criaturas personales pueden no dejarse reunir.

<sup>119</sup> *Ap* 1, 8.

<sup>120</sup> *Lc* 1, 26-35.

naturaleza humana– de una sobrenaturalidad única: creada, sí, pero activada personalmente por la transnaturaleza del Verbo. Y ésta es la segunda fuente de información que se nos ofrece acerca de la sobrenaturaleza pura, sólo que proveniente de una iniciativa distinta e *interna* del propio Creador, a saber, de la encarnación del Verbo<sup>121</sup>.

En virtud de su encarnación, Cristo tiene una doble condición, divina y humana, y es, por su divinidad creadora, el *autor activo de la gracia ad extra* para todas las criaturas personales<sup>122</sup>, y, en su humanidad asumida, la propia *gracia creada*, con la que puede hacerlas *partícipes* de su vida personal divina<sup>123</sup>. Se ve así que en último término el propósito divino al crear es el de comunicar donalmente su vida íntima y eterna a las criaturas<sup>124</sup>, y que esa comunicación no podía ser hecha menos que de un modo personal (Padre, Verbo, o Espíritu<sup>125</sup>) por parte de Dios, ni tampoco podía ser hecha menos que sobreelevando por encima de todas las demás a la criatura asumida. De ahí que, merced a la unión

---

<sup>121</sup> A ésta la he llamado «revelación» propiamente dicha, cfr. I. Falgueras Salinas, *De la razón a la fe...* cit., 72 ss.

<sup>122</sup> *Jn* 1, 17; *Heb* 12, 2.

<sup>123</sup> *Heb* 5, 9.

<sup>124</sup> Cosa que hace por medio de Cristo, comunicándola directamente a las criaturas personales que la acepten, e indirectamente a la criatura mundo, a través de Su carne resucitada y la de los hombres que crean en Él.

<sup>125</sup> Estoy de acuerdo con Rahner en que, a partir de la Encarnación del Verbo, por ser unipersonal, no cabe hacer generalizaciones a las otras personas divinas (*Escritos de Teología IV* cit., 119-125). Aunque Dios puede hacer lo que quiera, si se hubiera encarnado otra persona trinitaria, la Encarnación no habría sido tal como ha sido. Evidentemente, ni el Padre ni el Espíritu Santo podrían haberse encarnado como *hijos* (ni de María, ni del hombre). No nos es dado saber cómo lo habrían hecho, de haberlo querido. *Pero tampoco se puede entender la propia unión hipostática como una «deificación» de la naturaleza humana de Cristo –sin distingos–, y extenderla desde ella a todas las criaturas.* Tenemos que distinguir realmente lo creado *ad extra* (naturaleza humana) y lo increado *ad intra* (naturaleza divina), aunque estén unidos en la Persona del Verbo encarnado: Cristo *es* Dios «y» *es* hombre, pero la unión personal («y»), que es un misterio insondable, se manifiesta (revela) *en sus palabras y en sus obras*, unas y otras *divino-humanas*. Ni en Cristo ni en nosotros existe identificación ontológica de las naturalezas, como existe entre las Personas divinas, sino *unión operativa* –y, en nuestro caso, co-operativa– de lo divino y lo humano, y eso también sin confusión (operativa) entre ellos (cfr. Concilio Lateranense, DS 515). Esa unión operativa sin confusión se puede entender mejor desde el *dar como actividad* (cfr. I. Falgueras Salinas, “El dar como actividad plena...” cit., *Studia Poliana* 15 [2013], 84 ss.) que desde la *eficacia causal* de la gracia (K. Rahner, *O.c.*, 329), porque entre la causa y el efecto existe –nocionalmente– una comunidad de naturaleza y de operación.

hipostática, la gracia de Cristo sea transnatural (*sobre-sobrenatural*) en sí misma (*ad intra*) y respecto de toda la creación (*ad extra*). De donde se sigue que Él es el único Mediador que pueda llevar a término el propósito por el que Dios lo ha hecho todo: comunicar su actividad de dar a las criaturas personales, y eso *de modo semejante* a como se hace en el propio Cristo, o sea, *co-operando* por nuestra parte con Él, pero sin dejar de distinguirnos cada una en nuestro ser tanto respecto de Él y de las otras personas divinas –es decir, de Dios trino<sup>126</sup>– como de las demás criaturas.

#### **IV.2.c) Las naturalezas creadas**

Es obvio que el fin último de la creación *entera* sólo puede ser conocido por el Creador<sup>127</sup> –que es quien lo estableció–, junto con (ii) Aquel que lo es en sí mismo<sup>128</sup>. Cada criatura, por su parte, o bien cumple –sin más– el fin particular que le ha sido asignado dentro del plan creador, o bien –si es personal– conoce y cumple (o no), libremente, el fin peculiar que Dios le ha asignado dentro del conjunto de la creación, y que la distingue de todas las demás. Pero, entonces, el fin de *toda* la creación no coincide exactamente con el fin de cada criatura, salvo con el de Aquel que, en la unión personal de sus dos naturalezas (divina y humana), es en sí mismo la realización del fin. En consonancia con esto, el fin último de toda la creación es un misterio escondido a las criaturas desde el principio

---

<sup>126</sup> Rahner apela a la visión beatífica como prueba de la «deificación» de la naturaleza humana de Cristo (cfr. K. Rahner, *Escritos de Teología IV* cit., 96 y 147 nota 2). Pero ese término (deificación) no puede entenderse ni óptica ni ontológicamente, sino –repito– sólo *de modo operativo*: la visión beatífica es *operada* por el *Logos (Verbo)* en el *logos* humano (*intellectus ut co-actus*) de Cristo sin que éste deje de ser creado. De un modo semejante a como en el hombre el cerebro, activado por el alma, funciona por encima de su potencialidad natural (hiperformalización) sin ser destruido, así –sólo que incomparablemente más y mejor– el *logos* humano de Cristo, activado operativamente por el *Logos* divino, puede ver a Dios sin perder su condición de criatura. Y los que se dejen activar por la gracia de Cristo también podrán verlo así en la vida futura.

<sup>127</sup> Ef 1, 9-10;

<sup>128</sup> Gal 1, 12 y 16; 1 Tim 3, 16. Sólo el Padre conoce al Hijo, y el Hijo al Padre (Lc 10, 22).

de la creación, y que ha sido manifestado al final de los tiempos por Cristo<sup>129</sup>.

Ahora bien, siendo Cristo en su naturaleza humana el Mediador, y, a la vez, el fin para todas las criaturas –en virtud de la unión hipostática del Verbo–, no es de extrañar que, como ocurre con todo fin, aunque sea la razón que lo mueve todo desde el principio, se reserve la plenitud de su consecución para el final de los tiempos. De manera que las demás criaturas han ido siendo creadas *antes que* Él en el tiempo, y sólo serán reunidas en armonía plena, en Él, *al final de todos los tiempos*<sup>130</sup>. El orden de aparición de las criaturas en el tiempo es, según eso, distinto del orden jerárquico que les corresponde en el propósito de la voluntad del Creador, de modo que el contenido real de dicho propósito es y será lo último en ser conocido plenamente.

#### **a) La naturaleza pura o la criatura mundo**

El primer resultado *ad extra* de la creación aparecido *en el tiempo* fueron los cielos y la tierra<sup>131</sup>, es decir, la criatura mundo, la cual fue creada, *en su ser*, como una criatura con comienzo, pero sin fin o sin destino intrínseco –es decir, que no es persona–, sino que tan sólo tiene un fin extrínseco<sup>132</sup> a cumplir necesariamente, y que *en su esencia* da frutos extraordinariamente variados y abundantes. En este sentido, la esencia, que adorna con su riqueza el ser del mundo<sup>133</sup>, tiene tan sólo una unidad de orden, y un orden gradual o creciente, con grados que se requieren entre sí, de modo que, una vez alcanzados los más altos, no

---

<sup>129</sup> Rom 16, 25-26; Ef 3, 9-11; Col 1, 26-27. Si bien en algunos de estos textos pudiera parecer que lo oculto en Dios ha sido la admisión de los paganos en el Reino, en realidad eso constituye sólo un detalle, porque la gran revelación es la manifestación de Cristo al final de los tiempos (1Tim, 6, 13-16).

<sup>130</sup> Como enseña L. Polo, aunque haya distintos tiempos (físico, humano, angélico), cierta temporalidad es común a todas las criaturas, ya que, en el fondo, el tiempo no es otra cosa que la perfectibilidad de lo creado. Cfr. nota 174.

<sup>131</sup> Gn 1, 1.

<sup>132</sup> "Ut habitaretur formavit eam" (Isa 45, 18).

<sup>133</sup> Eccl 16, 26-27

desaparecen los inferiores, sino que forman un conjunto dinámico y armónico (cosmos): el universo físico. Es la única criatura no personal que sepamos Dios haya creado, pero es tan rica y amplia, que en su esencia sirve de base para todas las demás. Ella es, propiamente, la *pura naturaleza creada*.

## **6) Lo sobrenatural relacional o elevado (ángeles y hombres)**

Sin embargo, el resultado inmediato del acto creador fue doble<sup>134</sup>. La duplicidad puede entenderse como contenida en el relato bíblico bajo el término «los cielos», ya que por ellos cabe entender, a la vez, tanto los cielos físicos como los espirituales<sup>135</sup>: tomados en unión con la tierra, significan la criatura mundo, pero si se los toma por separado de ella, pueden significar las criaturas angélicas<sup>136</sup>. Unos y otros, obviamente, fueron creados a partir de la nada, puesto que *ad extra* de Dios nada existía previamente, y las criaturas no proceden de Su naturaleza<sup>137</sup>.

Los ángeles, criaturas personales, recibieron donalmente del Creador el conocimiento del plan divino de la creación, dentro del cual se incluía la información de que Dios daría el poder sobre toda ella a un hombre<sup>138</sup>. Justamente ésa fue la prueba a que se les sometió para que merecieran el premio del Creador, puesto que, si aceptaban libremente dicho plan, estarían aceptando que una criatura inferior (un hombre) estuviera por encima de ellos<sup>139</sup>. Y también ésa fue la razón de la desobediencia de los ángeles malos y del enfrentamiento con ellos por

---

<sup>134</sup> Cfr. Concilio Lateranense IV, DS 800; Concilio Vaticano I, DS 3002.

<sup>135</sup> *Col* 1, 16.

<sup>136</sup> Cfr. s. Agustín, *Confessiones* XII, cc. 2-9, nn. 2-9.

<sup>137</sup> Pues precisamente eso es lo que se excluye al afirmar la creación *ex nihilo*, cfr. s. Agustín (*Contra Julianum Op. Imperfectum*, V, XXXI, PL 45, 1470).

<sup>138</sup> "Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra" (*Mt* 28, 18). Se me ha dado todo el poder en el cielo y en la tierra.

<sup>139</sup> *Heb* 1, 4 ss. Como *en la prueba* no sabían que ese hombre sería el Verbo encarnado, por eso hablo sólo de «un hombre». Probablemente, tampoco sabrían que también su Madre, María, iba a estar por encima de ellos (*Ap* 12, 2 y 13-17).

parte de los ángeles buenos<sup>140</sup>. Los que aceptaron y obedecieron a la voluntad divina no sólo mantuvieron Su agrado (gracia santificante), sino que, superada la prueba, recibieron de modo inmediato como premio, precisamente, la gracia de Cristo, Dios y hombre, con la que fueron sobre-elevados por encima de su propia naturaleza angélica, la cual ya era sobrenatural por creación, por tener como destino al Creador. Las primeras criaturas personales creadas por elevación al orden sobrenatural fueron, pues, los ángeles, y los que entre ellos aceptaron el plan divino fueron recompensados muy por encima de sus posibles expectativas, pasando a ver el *rostro* del Padre (Cristo)<sup>141</sup>.

Dentro de la obra creadora, el hombre es la criatura del sexto día, la penúltima, porque está formada por el grado superior de los resultados temporales físicos (vida animal) –tomado de la esencia del mundo<sup>142</sup>–, al que Dios une ontológicamente un espíritu, creado de modo directo por Él<sup>143</sup> mediante una llamada desde el futuro o destino<sup>144</sup>, o sea, como persona, con inteligencia y libertad personales con que responder. Y tenía como destino glorificar al Creador, conociéndole y amándolo *como siervo* –que ignora la intimidad de su Señor<sup>145</sup>–, y asociando consigo en esa glorificación *externa* a la criatura mundo<sup>146</sup>. Dios les puso como prueba a los primeros padres la obediencia a un precepto aparentemente extrínseco: no comer de los frutos de un solo árbol en medio de un jardín lleno de ellos. Pero no era, en verdad, extrínseco dicho precepto, porque no conociendo el plan último del Creador, lo que se le pedía al hombre era

---

<sup>140</sup> *Ap* 12, 7 ss.

<sup>141</sup> *Mt* 18, 10. *Jn* 14, 9: "Qui vidit me, vidit Patrem".

<sup>142</sup> Creados el cielo y la tierra seminalmente, como dice s. Agustín ("ipsa rerum materies coelum et terra, veluti semen caeli et terrae appellata est", *De Genesi ad litteram, Liber Imperfectus*, c. 3, n. 10), todo se fue formando lentamente, y, sobre todo, la vida animal tardó mucho tiempo en formarse (quinto día de la creación).

<sup>143</sup> *Gn* 2, 7.

<sup>144</sup> Dios lo creó llamándolo (*vocatio*), cfr. *Rom* 4, 17.

<sup>145</sup> *Jn* 15, 15.

<sup>146</sup> *Dan* 3, 52-90; *Sal* 148, 1-14. Ésa no es la glorificación que Cristo pide al Padre en su oración sacerdotal (*Jn* 17, 5), y de la que nosotros participaremos. El destino cristiano, no elimina, *sobre-eleva*, el destino creado.

que creyera en su palabra, confiara en Él y obedeciera a Su voluntad, sabiendo de Su bondad y omnipotencia gracias a los dones preternaturales con que había sido dotado, y a la feliz armonía de su vida inicial con la esencia del cosmos.

Mas si la encarnación del Verbo (Cristo) es, como se ha visto, el misterio oculto y escondido desde el comienzo de los tiempos, por pertenecer al designio eterno de Dios, ninguna de estas meras criaturas lo podía conocer en modo alguno<sup>147</sup> ni tampoco, por eso mismo, *desear*<sup>148</sup>. Que Dios tuviera el designio *oculto* de premiar a sus criaturas personales con la visión cara a cara, o íntima, de la Trinidad por medio de Cristo, implica que éstas no lo conocían ni deseaban desde el principio, pues tal visión supera por completo la posibilidad de cualquier criatura. Es necesario, pues, distinguir entre el fin inmediato de cada criatura personal por creación –conocer y amar a su Creador como Creador (*ad extra*)–, y el fin último y oculto de Dios Trino al crear: comunicar Su vida *propia*, dándonos a conocer y amar a Cristo, su Hijo encarnado, Creador como Verbo, y Mediador como encarnado.

## **r) Lo sobrenatural deficiente o caído en las criaturas personales**

La referida naturaleza elevada es la que mantienen –sin gracia santificante, dones, etc.– los ángeles caídos, porque éstos, aunque no perdieron su altura ontológica personal, al pecar, sí perdieron aquella gracia habitual que los santificaba, los hacía gratos a Dios, y los capacitaba para hacer obras buenas agradables a Él. Por eso, fueron

---

<sup>147</sup> Ni tan siquiera los ángeles lo podían conocer antes de superada su prueba, lo conocieron como premio, y por revelación de Dios, por encima del tiempo humano, a través de Cristo y su Iglesia, cfr. *Ef*3, 10.

<sup>148</sup> De ahí que no acierte H. de Lubac al poner como fin único del hombre el deseo de ver a Dios sin distinguir al Creador del Salvador. La intimidad de Dios, manifestada en y por Cristo, nunca pudo ser sospechada ni deseada por la criatura de modo natural y al margen del Verbo encarnado, aunque comunicarla fuera el propósito primero, pero oculto, del Creador.

expulsados del cielo por los ángeles buenos y confinados en la tierra, o sea, en la criatura mundo<sup>149</sup> habitada por el hombre.

Los ángeles caídos son los cerros testigos de la altura «sobrenatural» que tenían *por creación* los ángeles: conocen y reconocen al hombre elegido por Dios<sup>150</sup>, pero no su divinidad, de lo contrario no lo tentarían, diciendo: “*Si eres el Hijo de Dios...*”<sup>151</sup>. Pues ellos se oponen al hombre elegido por Dios –por eso forman parte del núcleo del Anticristo, el Seductor<sup>152</sup>–, mas no se atreven a luchar directamente contra Dios –sería causa inútil y perdida de antemano–, sólo lo hacen con los otros ángeles y con los hombres<sup>153</sup>, y, de haberlo sabido, no habrían promovido la muerte de Cristo<sup>154</sup>, con la que, precisamente, Él les quebrantó la cabeza<sup>155</sup>.

El pecado de los primeros padres, inducido por engaño diabólico, tuvo en ellos un efecto semejante al pecado de los ángeles: no perdieron su naturaleza sobrenatural, pero sí la gracia santificante, junto con los dones preternaturales que lo adornaban y hacían feliz su vida sobre la tierra. Así que conservaron su sobrenaturalidad elevada, porque seguían estando llamados destinalmente por el Creador, pero no podían responder de forma adecuada y habitual a la llamada divina en su vida ordinaria, y fueron castigados con la muerte del cuerpo por haber perdido la gracia con que el Creador los santificaba (muerte del alma).

---

<sup>149</sup> *Ap* 12, 9.

<sup>150</sup> *Mt* 8, 29; *Mc* 1, 24; *Lc* 4, 33-34.

<sup>151</sup> *Mt* 4, 1-11; *Lc* 4, 2-13. Si se me objetara que, en *Mc* 5, 7, y *Lc* 8, 28, el endemoniado parece conocer la índole de Cristo como Hijo del Altísimo, respondería que, siendo mentirosos los demonios, ni su adoración era verdadera ni su invocación tampoco, pues lo que piden expresamente por boca del endemoniado es que no los torture –como si Cristo torturara a alguien, y no más bien su propia conciencia y maldad–. Si utilizan esa denominación correcta (Hijo del Altísimo), lo hacen tomándola de la Sagrada Escritura (cfr. *Ecclo* 4, 11) –que sí conocen, como consta por las tentaciones del Señor– y de la propia revelación cristiana (*Lc* 1, 32; 6, 35), pero sin entenderlas.

<sup>152</sup> *Ap* 12, 9; *2 Jn* 7.

<sup>153</sup> *Ap* 12, 7 y 17.

<sup>154</sup> *Lc* 22, 53; *Jn* 14, 30.

<sup>155</sup> *Gn* 3, 15.

Nótese que la promesa misteriosa de un salvador la hizo Dios al hombre después del pecado de Adán y Eva, por lo que no hay indicios de que tuvieran conocimiento previo de ese designio divino, y menos aún de que quien los iba a salvar fuera Dios y hombre.

Tanto ángeles como hombres caídos lo fueron después de una prueba divina directa, que debían superar con su libertad, ayudados por la gracia del Creador, de modo decisivo para su propia integridad creatural, pero sin que ninguno de ellos conociera el gran secreto del designio creador, Cristo y su gracia por asunción. Luego, pecaron contra su Creador, con conocimiento suficiente para saber lo que hacían, pero sin saber que era el Verbo ni que éste se iba a encarnar. Por lo demás, eso corrobora lo que ya sabíamos: que el designio divino es el misterio escondido desde la eternidad, en Dios, creador del universo, y revelado ahora<sup>156</sup>, incluso a los ángeles, al ser realizado por Cristo<sup>157</sup>.

## **δ) Lo sobrenatural unido o sobre-elevado por asunción**

La última criatura aparecida –pero primera elegida como fin de todo– ha sido la naturaleza humana asumida por el Verbo en Jesucristo, una vez llegada la plenitud de los tiempos<sup>158</sup>. Cristo fue *formado* inicialmente en su cuerpo, *creado* en su espíritu humano, y *asumido* personalmente por el Verbo, todo ello a la vez, en un solo acto, el de la Encarnación<sup>159</sup>. Gracias a Él, que es el hombre perfecto<sup>160</sup>, se esclarece – como dice el Vaticano II<sup>161</sup>– el misterio del hombre. Él es el Verbo

---

<sup>156</sup> *Rom* 16, 25-26; *Col* 1, 26-27.

<sup>157</sup> *Ef* 3, 9-11.

<sup>158</sup> *Gal* 4, 4.

<sup>159</sup> Cfr. Concilio de Éfeso, DS 251; y Leo I Magnus, Epistola *Licet per nosotro*s, DS 298: “natura quippe nostra non sic adsumpta est, ut prius creata, post adsumeretur, sed ut in ipsa adsumptione crearetur”. Este punto es importante contra el aborto, pero también para eliminar la hipótesis de una naturaleza humana pura o inicialmente no elevada.

<sup>160</sup> Cfr. Xystus III (Formula unionis), DS 272.

<sup>161</sup> “En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (*Gaudium et spes*, n. 22, trad., B.A.C. Madrid, 1966, 237).

encarnado, *la obra más perfecta posible de Dios ad extra*<sup>162</sup>: es Dios y hombre, sin mezcla ni confusión, pues esa dualidad de naturalezas queda unida por la Persona divina que asume (Verbo), y cuya unidad se manifiesta en las operaciones teándricas, o mejor, teantrópicas<sup>163</sup>. Por donde venimos a saber, si es que Él esclarece nuestro misterio, que los hombres somos también formados inicialmente en nuestro cuerpo (cigoto), a la vez que creados en nuestro espíritu por la llamada elevadora divina.

Como Mediador que es, a Cristo le corresponden, a la vez, la gracia increada y la creada: la increada, que es la que concede el Verbo al unir consigo su naturaleza humana, y la creada, que es esta misma naturaleza en cuanto asumida. La unión de ambas gracias, la gracia de la Mediación –que, como tal, mantiene ontológicamente intactos lo increado (divino) y lo creado (humano)– se despliega operativamente en las acciones conjuntas, que pertenecen a la Persona, y son ejecutadas por ambas naturalezas simultáneamente, obteniendo resultados que son extraordinarios, son divino-humanos. Gracias a ella, nosotros podemos ser invitados a ingresar en la actividad donal divina *colaborando* con Dios al modo donal de Dios.

Dios Trino, quien desde su eternidad había predestinado a Cristo como el principio y el fin de toda la creación, principio como Verbo y fin como asumido, no cambió sus planes por los pecados (original y personales) de los hombres. Más bien, habiéndolos previsto en su omnisciencia –aunque no querido, sólo permitido–, asignó a su Hijo encarnado un doble quehacer: (i) restaurar la naturaleza humana caída, y, habiéndola sobre-elevado en sí mismo al ápice de toda la creación y de

---

<sup>162</sup> No cabe obra mayor que la que une lo más distante, Dios y las criaturas. Dios podría crear otras criaturas igual de perfectas que Cristo, pero no más. Únicamente en este sentido la creación hecha por Dios es y será el mejor de los mundos posibles.

<sup>163</sup> Según sto. Tomás de Aquino, quien introdujo el término «teándrico» fue el Pseudo-Dionisio (*Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 36 n. 10). Pero «te-ándrico» significa divino-varonil, cuando lo correcto es llamarlo divino-humano, es decir, te-antropológico, o, abreviando, te-antrópico, recurriendo al adjetivo griego *anthopikós* (humano).

toda creación posible –que era lo original en Su plan, aunque desconocido para las criaturas–, (ii) comunicarla (libremente) al resto de ellas. Ambas cosas las hizo el Verbo al encarnarse, morir y resucitar. De esa manera queda realzada la inmensa bondad de Dios, que no sólo muestra su misericordia y generosidad para con las criaturas más débiles –por pecadoras– y menores, hombre y mundo, sino que se sirve de ellas, en Cristo, para ofrecer la posibilidad de que todas sus criaturas seamos recibidas operativamente en el seno de la vida intratrinitaria<sup>164</sup>.

Para descubrir la grandeza de la gracia de Cristo es importante recordar que las criaturas personales, aunque en la intención eterna de Dios tienen como destino final conjunto a Cristo, fueron creadas con fines intrínsecos inmediatos, según la naturaleza o índole respectiva de cada una. Eso es, precisamente, lo que tienen que ceder, una a una, al plan de Dios, quien quiere para ellas algo mucho más alto, y constituye el núcleo de la prueba a que son sometidas: preferir –o no– su inclusión libre en el plan oculto divino al mero desarrollo de su fin natural creado<sup>165</sup>. Ahora bien, el fin *natural* (sobrenatural relacional) de las criaturas personales es conocer y amar a su Creador, justamente como Creador, y nada más, es decir, conocer y amar la gloria del Creador. Y como la creación es una obra *ad extra* de Dios, la gloria que estaban destinados a conocer por su propia naturaleza elevada era, de suyo, la gloria *externa* divina, aquella con la que Él resplandece en sus criaturas. De ahí que el fin último que les es *inmediatamente* conocido a las criaturas personales no coincida con el

---

<sup>164</sup> Las criaturas personales somos recibidas directa, pero sólo *operativamente*, al colaborar con Cristo, y la criatura mundo es recibida indirecta y *pasivamente*, al ser ella el campo de nuestras operaciones.

<sup>165</sup> En esto es modelo María Santísima. A ella se le dio a conocer por primera vez en la historia de la humanidad la índole divina del Mesías, su Hijo, según el plan de Dios, y ella con su *fiat* lo aceptó sin vacilación alguna (*Lc* 1, 26-38). Si se tiene en cuenta que la persona de Cristo –Verbo divino, Hijo del Padre eterno– no podía tener un padre humano, se debe concluir que la maternidad de María y su virginidad estaban programados desde la eternidad en el plan divino de la Encarnación. De ahí que su maternidad la ponga en directa relación con la gracia transnatural de Cristo, y por encima de los ángeles. En este sentido, nuestro pecado original intervino en su vida para causarle, desde fuera, sus dolores, por los que fue convertida en Madre nuestra al pie de la cruz (*Jn* 19, 26-27), y en asociada *por* y *a*/Redentor.

fin último real que tuvo y tiene el Creador al crear, aunque no se contradiga con él, porque la diferencia entre ellos se reduce a la que hay entre lo bueno y lo óptimo. Según esto, es decisivo distinguir entre la gracia del Creador y la gracia del Salvador<sup>166</sup> para poder estimar debidamente la altura real de la sobrenaturaleza a que estamos llamados por Él, y cuán superior es a la meta que solemos pensar como último destino nuestro, pues –tal como nos enseña s. Pablo– éste sobrepasará todo lo que como meras criaturas podemos pensar y desear por y para nosotros<sup>167</sup>, aun siendo criaturas elevadas por creación.

## V. CONCLUSIÓN

Es necesario, y lo será siempre, elaborar más –humanamente– la recepción activa, por nuestra parte, de la revelación divina. En las páginas precedentes he señalado varios problemas que atañen a nuestra intelección de las nociones de lo natural y lo sobrenatural, y he sugerido posibles soluciones. Quisiera, al final, destacar lo que considero más urgente y necesario: eliminar el obstáculo que problematiza históricamente toda la cuestión. Estimo que lo que ha faltado hasta ahora a la elaboración teológica<sup>168</sup> para limpiar de obscuridades añadidas el

---

<sup>166</sup> No quisiera dejar sin explicitar que mi propuesta distingue también entre la gracia del Salvador y la del Redentor. Por «salvar» entiendo dar la gracia para que *puedan* superar su prueba las criaturas personales, pues esa prueba las conduce al premio supererogatorio (sobre-sobrenatural) dispuesto por Dios, o a la condenación eterna. Por «redimir» entiendo ofrecer la gracia del perdón a los hombres caídos –anulando el quirógrafo en nuestra contra–, dándonos la oportunidad de recuperar la santidad, auxilio para obedecer de nuevo a Dios, y así merecer el premio, ahora revelado a nuestra fe. La salvación es una posibilidad común a ángeles y hombres, aunque con matices diferenciales. Los ángeles buenos fueron sólo salvados por Cristo, los hombres somos redimidos y salvados por Cristo, quien nos ofrece junto con el perdón Su amistad y la filiación divina ya en esta vida, más la plenitud en la próxima.

<sup>167</sup> 1 Cor 2, 9-11: "Sed sicut scriptum est: "Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus his, qui diligunt illum. Nobis autem revelavit Deus per Spiritum; Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim scit hominum, quae sint hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et, quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei". La alusión a la intimidad divina es obvia.

<sup>168</sup> Por poner un ejemplo, el Cardenal Luis F. Ladaria en su obra *Teología del pecado original y de la gracia* cit., 22-30, aunque distingue muy acertadamente entre las alturas

misterio de lo sobrenatural, ha sido, precisamente, distinguir de modo drástico y nítido entre *la gracia de Dios creador*<sup>169</sup> y *la del Verbo encarnado*<sup>170</sup>. Tal distinción no afecta ni al ser ni al saber ni al poder de Dios, por tanto, no es una distinción *ad intra*. Afecta tan sólo a las criaturas, pero por voluntad coherente del Creador, es decir, es una distinción real *ad extra*. Resumo las razones y modos de tal distinción.

La gracia del Creador *existe*, en sentido activo y pasivo, porque Él ha querido crear. Aquí y ahora lo que importa es considerar el sentido pasivo de la creación como gracia. Dios ha querido crear, que sepamos, una sola criatura no personal, pero muchísimas personales. Las personales se caracterizan por poder relacionarse activamente con el Creador, para lo cual necesitan ser, por lo menos, *semejantes* –no iguales– a Él, y como Él es sobrenatural, han de estar elevadas a ese mismo plano, sin igualársele nunca. Por eso, Dios las ha creado libres y capaces de dar, a semejanza suya, pero sin que puedan tener iniciativa respecto del Creador, que la tiene en todos los órdenes, sino siendo tan sólo siervas o aceptadoras activas de Sus iniciativas. Sin embargo, a Dios no le ha bastado con

---

y momentos de gratuidad (gracia) de la creación y de la filiación divina, cediendo a una idea generalizada de la «unidad» del designio divino, termina por reducir esos dos momentos a uno solo, a la gracia de la filiación o de Cristo, con lo que elimina la consideración de la gracia de la creación relevante, e induce a confundir lo sobrenatural con lo «supracreatural» (26). Pues dicho término sugiere que fuera de Dios Trino ninguna criatura podría ser sobrenatural. Sin embargo, la unidad del designio creador divino no elimina la pluralidad en las criaturas *ni tampoco homogeneiza las gracias y sobrenaturalezas*, puesto que dicho designio incluye, por el lado de lo creado, una pluralidad inmensa de criaturas personales y de gracias jerarquizadas.

<sup>169</sup> Coincido con J. Milbank (*Il Fulcro Sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*, trad. M.L. Buratti, Edizione Studio Domenicano, Bologna, 2013, 77-81) en considerar que es una gran idea de H. de Lubac afirmar que la criatura no es el recipiente de un don o gracia, sino que es ese mismo don. Justamente eso –pero no sólo eso, pues Dios da más gracias al crear– es el núcleo de lo que llamo gracia del Creador. Sin embargo, ha de distinguirse entre criaturas: la criatura mundo es un don en sí, pero no *para sí*, porque no es persona; las criaturas elevadas son dones *en sí y para sí*, porque pueden reconocerlo y agradecerlo; pero la naturaleza humana de Cristo es un don *en sí y sólo para otros*, para todas las demás criaturas (cfr. Mt 20, 28).

<sup>170</sup> Toda gracia es por igual sobrenatural –como dije– por razón de su procedencia divina, pero no lo es por igual en los resultados terminales. En concreto, en el hombre la sobrenaturalidad que le otorga la gracia del Creador establece una relación sobrenatural siervo-Señor, mientras que la gracia de Cristo establece una relación sobrenatural de hermandad y amistad con Él, de filiación adoptiva con el Padre, y de inhabitación personal por parte del Espíritu Santo.

crearlas y que se relacionen con Él, ha querido someterlas a prueba. Lo cual, dada Su inmensa bondad, implica el propósito de darles algo que no tienen y que es superior a su estatus creado. A esa prueba la criatura personal tiene que responder con su dotación natural creada, pero no solamente con ella, ya que la prueba apunta a algo que la supera, sino también con el auxilio de una gracia adicional de Dios, para que lo pueda hacer del modo debido, siempre que la acepte libremente. Por otro lado, la prueba lleva consigo un premio o un castigo. El castigo ha de estar claramente establecido, e incluye una pérdida respecto de lo que se tiene por creación<sup>171</sup>; en cambio, el premio puede deparar sorpresas beneficiosas<sup>172</sup>.

Pues bien, dentro de este esquema, en manos de la criatura está la gracia recibida del Creador: su dotación natural elevada (ser, libertad, intelecto, capacidad de dar), con la que conoce los términos de la prueba y puede responder a ella. Y en las manos del Creador –aparte de la creación activa previa– están la gracia auxiliante y el premio o castigo. Quiero decir que, aunque los reciba y haga suyos, la criatura no tiene un conocimiento completo ni de la gracia auxiliante ni del premio, los cuales sólo le son conocidos en su integridad al Creador, que es quien ha establecido la prueba con el fin de sobre-elevar a las que la pasen positivamente con su obediencia. Dios puede, pues, darles como auxilio la gracia de Cristo sin que ellas lo sepan, sabiendo tan sólo que es la gracia del Creador; e, igualmente, puede tenerles preparado como premio introducirlas en su intimidad<sup>173</sup> sin que ellas esperen otra cosa que conocer en directo la gloria de su Creador. Una cosa es, pues, lo que sabe la criatura personal del designio de Dios, y otra es el designio de la Sabiduría divina. Y eso es así por voluntad del Creador, una voluntad que es enteramente congruente con las naturalezas que ha creado, pues es

---

<sup>171</sup> Mt 25, 26-30; Mc 4 24; Lc 19, 24-26.

<sup>172</sup> Mt 20, 11-16.

<sup>173</sup> Como dice s. Agustín, "Praemium Dei, ipse Deus est" (*Enarr. In Ps. LXXII*, n. 32, PL 36, 928).

imposible que una criatura salida de la nada pueda captar por sí misma el ser eterno de su Creador (ontologismo). Pero al haber sido creada por Él como elevada al plano sobrenatural y temporalmente perfectible<sup>174</sup>, puede ser perfeccionada extraordinariamente por la gracia de Cristo en actos sucesivos y crecientes hasta llegar a vivir al modo divino sin dejar de ser criatura.

Con semejante distinción no pretendo, pues, decir que en algún momento no haya sido Dios el destino final del hombre<sup>175</sup>, ya que el Creador es Dios, mediante su Verbo. Tampoco pretendo decir que el hombre y el ángel en sus estados originales pudieran obedecer y salvarse sin la gracia de Cristo<sup>176</sup>, sino simplemente que no sabían nada de la altura de esa gracia cuando pecaron, y sí sabían de la gracia de su creación. La distinción afecta, pues, a la criatura, y a su saber y querer, *antes y en el momento de la prueba*, por haberlo establecido así *el Creador*. Pero a Dios la prueba no lo compromete ni a un tipo de auxilio ni a un tipo de premio distintos de los que Él haya querido disponer en su eternidad. Sólo la revelación podía enseñarnos, y nos ha enseñado, que la gracia auxiliante en la prueba procede de Cristo (Verbo encarnado), y que el premio con que Él ha querido retribuir a las que le obedecen sobrepasa

---

<sup>174</sup> "Para crear es necesaria una potencia infinita, capaz de otorgar el tiempo a las criaturas: el tiempo no indica primariamente acabamiento, sino capacidad de perfeccionamiento. Así pues, considerado como primordial en la criatura, es decir, en su ser creado, el comienzo tiene que serlo también del tiempo; las realidades distintas de Dios existen temporalmente en tanto que capaces de dinamismo conducentes a su perfección" (L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad* cit.,93). Para los ángeles, por ser espíritus, el tiempo fue su prueba, para los hombres es su historia (biográfica y universal). Después de la prueba y de la historia el tiempo es el «evo», que tiene comienzo, pero no acabamiento (L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad* cit., 223).

<sup>175</sup> "No tenemos ninguna base para pensar que el hombre haya existido en algún momento sin estar llamado a la comunión con Dios" (L.F. Ladaria, *O.c.*, 41). Estoy de acuerdo, es más, sostengo que sí sabemos, por la tradición (DZ 3771) y la Escritura (*Ap* 21, 6-7; 22, 13), que el fin del hombre es Dios en Cristo, aunque, para el saber de la criatura en la prueba original, esa «comunión» con Dios lo era sólo con el Dios creador.

<sup>176</sup> "Creo que disponemos de elementos para dar una respuesta clara a esta cuestión: no sabemos de la existencia de ninguna «gracia» que no esté mediada por Cristo, que no derive de su encarnación, muerte y resurrección" (L.F. Ladaria, *O.c.*, 42). Estoy de acuerdo, mas también esta afirmación me parece un poco timorata, puesto que *todo* ha sido hecho por Él y para Él, y Cristo es el *único* Mediador entre Dios y las criaturas, hombres, ángeles e incluso mundo.

ontológicamente las posibilidades y deseos naturales de las mismas, a saber, la participación en la Vida intratrinitaria, que implica la visión beatífica. Y en todo esto, además de la congruencia de su obrar, queda patente la generosidad de Dios, que en el caso del hombre caído ha revestido, además, la forma de una inmensa *miser cordia*<sup>177</sup>.

Por otro lado, dicha distinción concuerda con los siguientes puntos doctrinales resaltados por mí anteriormente:

(i) *Concuerda* con la diferencia que hay entre lo *ad extra* y lo *ad intra*; es más, concuerda con la diferencia entre la criatura y el Creador, que es la diferencia real máxima<sup>178</sup> e insuperable *para las criaturas*, por la cual la vida interna de Dios les resulta imposible de sospechar ni de desear. No es, en cambio, insuperable para Dios, quien, en su omnisciencia y omnipotencia, ha instituido la mediación de Cristo a ese fin.

(ii) *Concuerda* con el carácter oculto que acompaña desde el principio de la creación al misterio del designio o fin último de Dios creador, pero que se ha manifestado en los tiempos últimos mediante el evangelio de Cristo y su Iglesia, incluso para los ángeles<sup>179</sup>. Pues el que sea misterioso no es un capricho del Creador, sino una consecuencia coherente de la diferencia entre lo *ad extra* y lo *ad intra* así como entre *lo temporal* y *lo eterno*.

---

<sup>177</sup> No es el caso de los ángeles, con los que Dios ha sido ciertamente generoso en su creación, y a los que ofreció la gracia de Cristo en su prueba, sin que ellos supieran que Cristo es el Verbo encarnado; pero de los que no tuvo misericordia con los que le desobedecieron (*Rom* 9, 15); mientras que a los que le obedecieron los ha premiado con la visión continua del rostro de Dios (Cristo) y admitiéndolos a su inmediato servicio (*Mt* 4, 11).

<sup>178</sup> Cfr. Concilio Lateranense IV, DS 806. "Y, precisamente de este modo, y no únicamente por ser *`ad extra'*, la distancia de cualquier criatura con su Creador es mayor que la que indica la noción de nada: es la distinción entre eternidad y tiempo o entre inmutabilidad y movimiento" (L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad* cit., 93). "...el acto creador divino es eterno, aunque ninguna criatura lo sea. Por eso, la distancia ontológica entre Dios y la criatura es mayor que la que se intenta afirmar entre el ser y la nada" (L. Polo, *O.c.*, 109).

<sup>179</sup> Cfr. *Ef* 3, 10.

(iii) *Concuerda* con la diferencia existente entre el fin asignado a cada criatura dentro de la creación y el fin del conjunto de ésta. El primero puede ser conocido y deseado por las criaturas personales; el segundo sólo es conocible por el Creador, pues es anterior a las criaturas y le pertenece a Dios en exclusiva, superándolas plenamente, por lo que sólo una iniciativa adicional Suya (Encarnación) la puede dar a conocer y a participar<sup>180</sup>.

(iv) *Concuerda*, de modo especial, con la distinción entre la *Economía divina de la salvación* y la *Pedagogía divina*. La Economía de la salvación se corresponde con el plan del Creador y con el fin conjunto de la creación<sup>181</sup>. La Pedagogía divina, en cambio, es el orden con que Él va revelando su plan a las criaturas<sup>182</sup>, a fin de que ellas vayan alcanzando su fin peculiar dentro del conjunto, y se hace evidente en la redención del hombre caído, que ha de ser sanado paso a paso<sup>183</sup>, dándole a su libertad *tiempo* para crecer, porque el crecimiento en libertad implica ir de menos (elevación) a más (sobre-elevación)<sup>184</sup>.

(v) *Concuerda* con la posibilidad y necesidad de superar una prueba para toda criatura personal. Siendo el propósito último divino hacer partícipes de *su vida íntima* a las criaturas personales –a las que como Creador ha dotado de fines y medios propios dentro del conjunto de la creación–, tiene que contar con la previa renuncia libre, por parte de ellas, a su vida propia<sup>185</sup>, para que pudieran recibir como premio aquella Vida que excede toda posibilidad, merecimiento y deseo de las simples criaturas<sup>186</sup>: una

---

<sup>180</sup> Lc 10, 22.

<sup>181</sup> Cfr. Ef 3, 9; Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 3, B.A.C., 127; Catechismus Catholicae Ecclesiae, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997, n. 1066.

<sup>182</sup> Cfr. Gal 3, 24-25; Heb 1, 1-2; Concilio Vaticano II, *Ad gentes*, n. 3, B.A.C., 568; Catechismus Cath. Eccl. cit., n. 53.

<sup>183</sup> Mc 22, 25.

<sup>184</sup> Jn 8, 36.

<sup>185</sup> Mt 10, 39; Mc 8, 35; Lc 9, 24; 17, 33; Jn 12, 25.

<sup>186</sup> 1 Cor 2, 9-11.

vida que es *eterna*, no tanto por ser temporalmente inacabable (evo), cuanto por la intensidad de la *plenitud donal* intratrinitaria.

(vi) *Concuerta*, como he dicho, con la inmensa generosidad donal divina el que ella quiera premiar la obediencia de las criaturas personales por encima de lo que merecen y de lo que son como tales<sup>187</sup>. Y también concuerda con la índole de las criaturas, que a lo más que pueden aspirar por sí mismas –y con Su ayuda– es a conocerlo como Creador<sup>188</sup>, no como Padre<sup>189</sup>. No se olvide que la filiación divina no nace de la carne y de la sangre (naturaleza humana), sino de Dios<sup>190</sup>, y que, como criaturas, somos siervos<sup>191</sup>, no hijos, convertibles sólo por Cristo en hermanos y amigos Suyos y, así, en criaturas acogidas en la vida de la Santísima Trinidad<sup>192</sup>.

(vii) *Concuerta* con la diferencia existente entre las transnaturalezas de Dios y de Cristo con respecto a la de las criaturas personales, haciendo innecesaria y vana cualquier hipótesis –v.gr.: naturaleza humana pura–

---

<sup>187</sup> Mt 19, 29; 20, 11-16. De acuerdo con la donalidad comunicada por la gracia de Cristo, la doctrina cristiana no se reduce a mera ética, ni a mera religiosidad, y menos aún a relaciones económicas o sociales, sino que se sitúa por encima de cualquier iniciativa humana.

<sup>188</sup> Para entender el alcance *real* del conocido argumento de Sto. Tomás con el que sostiene que el hombre no puede ser feliz más que con la visión de la esencia de Dios (ST I-II, 3, 8 c), debe tenerse en cuenta que esa visión se desea, según él, desde el conocimiento de la existencia de Dios. Ahora bien, este último conocimiento se obtiene a partir de las criaturas, procediendo del efecto a la causa, por tanto, lo que se puede desear desde él es tan sólo el conocimiento de la esencia del *Creador* (causa). Pero Dios no es creador *por naturaleza*, pues sería igualmente Dios, si no hubiera creado. De manera que la esencia del Creador no nos muestra a Dios como es en sí mismo, sino a Dios en la medida en que las criaturas dependen de Él, porque la creación no establece una relación biunívoca, sino unilateral por parte de las criaturas (ST I, 45, 3 c y ad 3). En consecuencia, todo lo que puede desear una criatura, por serlo, es conocer la esencia del Creador como Creador *suyo*, no como es Él en Su propia vida íntima. No se olvide que nosotros no conocemos *en directo* la existencia de Dios, y que ni tan siquiera podemos demostrarla, sino sólo *la proposición* «Dios existe», formada a partir de sus efectos (ST I, 3, 4 ad 2).

<sup>189</sup> Lc 10, 21-22.

<sup>190</sup> Jn 1, 12-13.

<sup>191</sup> Lc 17, 10.

<sup>192</sup> Jn 15, 15.

que intente resaltarla más. Y, desde luego, deja fuera de lugar cualquier exigencia (modernista) por parte de nuestra sobrenaturaleza, elevada, y caída, respecto de la gracia de Cristo, transnatural (en sí) y sobre-elevante (para nosotros).

(viii) *Concuerda* con la diferencia y la posible unidad jerárquica que existe entre la simple creación y la nueva creación; entre el producir (humano) y el dar (divino); entre el buscar del hombre a Dios (religión) y el descender de Dios al hombre (Encarnación); entre la santidad de una mera criatura, y la santidad del Hijo de Dios; entre las buenas obras humanas y las buenas obras cristianas<sup>193</sup>; entre las virtudes naturales y las infusas (fe, esperanza y caridad); entre la Ética y el Amor (dar gratuito); entre cumplir la Ley y vivir de la fe<sup>194</sup>; entre las asociaciones humanas y la asociación del Redentor y Salvador con los hombres (Iglesia); etc., etc.

(ix) *Concuerda* con el ser y el obrar de Cristo, que son puramente gratuitos, frente al ser y obrar de las criaturas personales, que son intrínsecamente deudores de Dios. Dios Trino, que nos ha creado *sin mediación alguna*, ha querido –sin embargo– comunicar *por un Mediador* (Cristo) a sus criaturas lo, para ellas, incaptable e insospechable, a saber, Su vida íntima. Hace falta un Mediador, porque entre el ser y el obrar de las criaturas y el ser y obrar de Dios existe una separación infranqueable para ellas. Tal Mediación, que es la donación máxima posible, supera la altura de las naturalezas creadas, supera *operativamente* incluso la distancia entre lo *ad intra* y *ad extra*<sup>195</sup>, pero sin destruir ni contravenir la

---

<sup>193</sup> Ef 2, 10: "Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Iesu in opera bona, quae prae paravit Deus, ut in illis ambulemus.

<sup>194</sup> Rom 1, 17; 4, 15ss.; 9, 30-33.

<sup>195</sup> Aunque parece que pueden superponerse entre sí, las distinciones *ad intra/ad extra* y criatura/Creador contienen importantes diferencias. La distinción *ad intra/ad extra* marca la diferencia *en Dios* entre engendrar/proceder y crear *ex nihilo*: se trata de dos dares divinos, uno con resultados eternos e internos, y el otro con resultados temporales y externos. La distinción criatura/Creador, en cambio, marca la diferencia *en la criatura* entre lo creado y el Creador, pues es ella la que se distingue realmente del Creador, no al

distancia (ontológica) criatura-Creador, porque Cristo reúne en sí, personalmente, dos naturalezas, una divina y otra creada (humana), pero sin mezclarlas o confundirlas –cosa imposible sin que la criatura deje de existir–. Antes bien, aprovechando la distinción real ser-esencia, interna a toda criatura, la Persona divina (Verbo) activa el ser humano de Cristo para que pueda recibir pasivamente la gracia increada, y ella pueda obrar, en su esencia (humana), de modo *divino-humano* (gracia creada), comunicándola, también de modo operativo, a ángeles y hombres.

El encaje de los fines personales de cada criatura en el fin último conjunto de toda la creación (Cuerpo Místico) sólo es vislumbrable en esta vida mediante la revelación cristiana, mas saldrá a la luz con plena claridad tras el Juicio Universal que hará Cristo en su segunda venida. En Él, entonces, al reunirlo y reconciliarlo todo en Sí mismo<sup>196</sup>, alcanzará la creación su plenitud. Y cuando, al ser juzgada, se le haya sometido, la entregará al Padre sobre-elevada y revitalizada por el Espíritu Santo, para que la vida íntima de Dios (*dar puro*<sup>197</sup>) esté en todos los sometidos y sea todo en todos ellos<sup>198</sup>, cosa que sobrepasa por completo cualquier posible conocimiento y deseo *naturales* de cualquier criatura, pero que la *gracia creada* –naturaleza humana asumida en Cristo– nos ha dado a conocer y a desear.

---

revés. La distinción entre estas distinciones la podemos hacer gracias a la revelación, que, por un lado, nos ofrece información *exclusiva* sobre el propio Dios, y, por otro, corrige nuestra ignorancia –consecuencia del pecado de origen– acerca de la «extracción» de las criaturas a partir de la nada. Así, la revelación aporta un doble enfoque posible: considerar la acción creadora desde Dios o desde la criatura. La actividad de Dios precede a todo lo demás, pero no lo recluye en Sí mismo *ad intra*, sino que, si quiere, puede tener resultados *ad extra*, creando de la nada. La actividad de la criatura, por su intrínseca dependencia, está *necesariamente abierta* de antemano –por dentro, en su intimidad– a Dios, pero Él le permite, si ella lo quiere, cerrarse –contra Su voluntad– en sí misma; o bien, siguiendo Su voluntad, dejarse penetrar por la vida de Dios.

<sup>196</sup> Co/1, 19-20.

<sup>197</sup> El dar puro es sin reservas y sin pérdidas, ni en el que da, ni en el que acepta, ni en lo dado (don), cfr. I. Falgueras Salinas, "Aclaraciones sobre y desde el dar", en I. Falgueras-J. García (Eds.), *Antropología y transcendencia*, SPICUM, Universidad de Málaga, Málaga, 2008, 51-82.

<sup>198</sup> 1 Co, 15, 28: "Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc ipse Filius subiectus erit illi, qui sibi subiecit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus".

Todo lo cual lo propongo con entera sumisión a la enseñanza, actual o futura, del Magisterio de la Iglesia Católica.