

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.)

UNA MIRADA A LA GRACIA

El Escorial 2005

© 2006

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN DÁMASO”

JERTE, 10

E - 28005 MADRID

ISBN: 84-96318-27-3

DEPÓSITO LEGAL:

En cubierta: escena de caza de ciervo. Gruta de Porto Badisco.
Otranto (Puglia)

UNA MIRADA A LA GRACIA

El Escorial 2005

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.)

M COLLECTANEA MATRITENSIA 3

ÍNDICE GENERAL

Prólogo.....	9
I. Introducción. Una mirada a la gracia.....	13
II. Ensayo sobre lo gratuito, MIGUEL GARCÍA-BARÓ.....	15
III. Gracia y analogía, ALEJANDRO LLANO.....	33
IV. ¿Es posible la gratuidad hoy?, JAVIER PRADES.....	53
V. Libertad y gracia en el personaje literario, MARÍA DEL CARMEN BOBES NAVARRO.....	83
VI. El acontecimiento como categoría del relato contemporáneo, GUADALUPE ARBONA ABASCAL.....	105
VII. Fadl Allâh: una aproximación al concepto de “gracia” en el Islâm, JOSÉ LUIS SÁNCHEZ NOGALES.....	131
VIII. La gracia como participación en la vida divina, GERARDO DEL POZO ABEJÓN.....	147
IX. Gracia y socialidad, ALFONSO CARRASCO ROUCO.....	213
X. La doctrina de la gracia en Pelagio, PATRICIO DE NAVASCUÉS.....	227
XI. La gracia en su paradoja, ANGEL CORDOVILLA PÉREZ.....	245
XII. De la conciencia justificada: una lectura filosófica del comentario a los <i>Gálatas</i> (1535) de Martín Lutero, ALFONSO PÉREZ DE LABORDA.....	257

XIII. La vida de la gracia en la renovación conciliar de la Iglesia, ANTONIO MARÍA ROUCO VARELA.....	299
--	-----

PRÓLOGO

Este libro recoge la cuarta sesión teológica que tuve la suerte de dirigir en los Cursos de Verano de la Universidad Complutense. Los otros tres ya están publicados¹. Faltaba este. Sale con notable retraso. Pero, como podrás ver, ni siquiera he conseguido todos los trabajos que se presentaron en El Escorial en julio de 2005 y que se me habían prometido para ser reunidos ahora.

Como siempre, cada autor ha dispuesto de las páginas que ha creído conveniente. Algunos me han dado lo que leyeron entonces y que ya entonces me entregaron, como habíamos convenido. Otros, entre los que me encuentro, ofrecen un texto más largo, pues en una conferencia acostumbran a hablar, no a leer. Encontrarás incluso un largo y excepcional trabajo del que sólo me cabe decir dos cosas: te aseguro que no fue leído entero en El Escorial y que me enorgullece verlo junto con los nuestros. El hacer la ponencia hablada, como decía, por más que sea con notas abundantes, a veces ofrece sus ventajas, pero puede llevar a la sorpresa de encontrarse finalmente con papeles en blanco. A uno de los textos entregados con disciplina espartana, llegado el momento de sumarlo al libro... le había entrado, no sé por dónde, lepra y corrupción. Quizá del tiempo transcurrido.

La estructura del libro va a ser una simple colección de las ponencias y mesas redondas según el orden en que tuvieron lugar. En la página siguiente a este prólogo tienes el plan del curso. En él podrás entender su ordenamiento a poco que lo mires con un cierto detalle. Allí, cada día tuvo su afán, por eso, cada uno de los capítulos de este libro encuentra su pre-

¹ Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Dios para pensar. El Escorial 2002; Existencia en libertad. El Escorial 2003; Sobre el alma. El Escorial 2004*, Facultad de Teología 'San Dámaso', Madrid, 2002, 2004 y 2005, 237 p., 318 p., 498 p., respectivamente.

ciso lugar en el diseño que tendrás ante tus ojos en cuanto pases página. Excepto en lo que toca al cuarto día, el cual no allá en el coloquio, pero sí acá en el libro, quedará como un verso de pie truncado: Pelagio se queda sin su Agustín, y eso es mucho truncar, pero que mucho. Es una gran pena para el libro; casi insoportable. Tampoco estará, claro es, la película *Ordet* (Palabra) de Carl Theodor Dreyer, que vimos juntos en los puros pasmos, como corresponde a su inaudita belleza. No se reproducen los diálogos que mantuvimos en el aula —o comiendo, paseando y divirtiéndonos—; nos quedaron muy dentro, cierto, pero en la blancura del papel ni rastro encontrarás de ellos. Casi la última palabra concedida por el moderador fue un escueto, tremendo y displicente insulto a quien habló de Lutero, pues el preguntante decía que el ponente no sabía nada. Pero esto tampoco figurará en las actas de nuestra bellísima reunión.

Si quieres algo que resume a la vez que abre al amplio contenido de lo que entonces tratamos y hora presentamos por escrito, vete a la maravillosa primera página con la que el primero de los ponentes comienza su contribución; que, por cierto, fue muy bien leída. Ahí encontrarás la esencia misma de lo que buscamos regalarte con este libro; del anchuroso espacio de pensamiento —no me atrevo a decir, acá, que de vida— al que nos gustaría introducirte o, quizá, en el que nos gustaría confirmarte. El meollo de la cuestión parece estar, como tan bien dice otra de las ponencias, en que hagamos ver cómo el Dios al que adoramos y en quien creemos es el Dios de la gratuitidad —¡el Dios de la gracia y del exceso que conduce mi vida, nuestra vida, la vida de todos, a su máxima plenitud!²—, no el de la necesidad, de la ley y de la moral, sin que por ello, mas, si vale decirlo así, en un segundo momento que sale de las mismas entrañas del primero, abandonemos toda implicación moral, ética y de ley.

Como ya debes saber, no sea más que por las veces que lo he dicho, editar un libro de estas características es una labor ímproba. Aunar criterios que han sido necesariamente dispares significa mil y mil pequeñas correcciones que uno

² El ser en completud nos ofrece nuestro ser en plenitud, como me gusta decir en mi propia jerga.

debe hacer por el método romano, es decir, a pinrel. Y cuando, para colmo, hay cerca de quinientas notas, la cosa le deja a uno deslomado. Quizá esta manera de hacer disguste un tanto a los autores, pero ciertamente no a los lectores.

El día de la presentación del curso dije en un exiguo discursito preliminar que esperaba fuera la última vez que tuviera esta responsabilidad; el momento había llegado de que otros la asumieran. Ha sido así. Ya no habrá más cursos de este estilo, por lo que veo. Desconozco la razón. Que sea de tal guisa no ha dependido ni de mí ni de la universidad acogedora ni, que yo sepa, de ninguno de los ponentes. De lo otro sabes tú tanto como yo. Esto es lo que hay.

Para ponerme a la edición de este libro he debido sobreponerme con riguroso empeño a mi vagancia, la vagancia natural y, como te digo, la provocada por distintas circunstancias y cucamonas. ¡Ya sabemos cómo es de analógica la naturaleza humana!

Pido disculpas a ponentes y lectores por lo que de mí depende en este retraso.

Madrid, 2 de julio de 2006
Alfonso Pérez de Laborda
www.apl.name

I

INTRODUCCIÓN

Una mirada a la gracia

¿Existen de verdad categorías de lo puramente gratuito? ¿Se puede pensar la gracia? ¿No será el mero fruto de lo azaroso, o una simple virtualidad artística?

A todos nos sorprende recibir algo en pura gratuidad, y nos satisface sobre manera. Esa experiencia de la gratuidad, de lo gratuito, de la gracia, ¿la tenemos todos, o sólo algunos? ¿Es la gratuidad una estructura necesaria de la vida?

Mas ¿qué sentido tendría decir que algo puramente gratuito, que se nos da como pura gracia, pertenezca de manera necesaria e inviolable a la condición humana? ¿No hay ahí una insoluble contradicción?

¿Hay un origen desde el que se recibe gratis todo lo que somos? ¿Puede defenderse esta postura sin que sea algo que nos haga definitivamente esclavos?

¿Todo queda en el origen desde el que lo recibimos? ¿No se da también un estiramiento hacia un más-allá que así se nos ofrece como nuestra propia realidad, como la plenitud de nuestro ser?

Lunes 25 de julio: *La dimensión de la gratuidad*

Miguel García-Baró, Universidad Pontificia Comillas,
Gracia y gratuidad

Alejandro Llano, Universidad de Navarra, *Gracia y analogía*

Mesa redonda: Javier Prades, Facultad de Teología 'San Dámaso', *¿Cabe la gratuidad hoy entre nosotros?*

Martes 26 de julio: *Figuras de la gratuidad*

Carmen Bobes, Universidad de Oviedo, *Libertad y gracia en el personaje literario*

Guadalupe Arbona, Universidad Complutense, *El acontecimiento como categoría del relato contemporáneo*

Cine-forum: Ordet de Carl Dreyer (dirigido por Javier Prades y Alfonso Pérez de Laborda)

Miércoles 27 de julio: *Varias comprensiones de la gratuidad*

José Luis Sánchez Nogales, Facultad de Teología de Granada, *El favor de Dios: una aproximación a la gratuidad en el Islam*

Gerardo del Pozo, Facultad de Teología 'San Dámaso', *Unidad y diversidad de la gracia de Dios en Cristo y el Espíritu: visión católica*

Mesa redonda: Alfonso Carrasco, Facultad de Teología 'San Dámaso', *Gracia y socialidad*

Jueves 28 de julio: *En torno a san Agustín*

Patricio de Navascués, Instituto de Filología Clásica y Oriental San Justino, *La gracia en la doctrina de Pelagio*

Ángel Castaño, Facultad de Teología 'San Dámaso', *"Dame lo que pides y pide lo que quieras"*

Mesa redonda: Ángel Cordovilla, Universidad Pontificia Comillas, *Verticalidad y horizontalidad en la cuestión de la gracia*

Viernes 29 de julio: *Despedida*

Alfonso Pérez de Laborda, Facultad de Teología 'San Dámaso', *De la conciencia justificada: una lectura filosófica del comentario de Lutero a los Gálatas (1535)*

Conferencia de clausura: Antonio María Rouco Varela, cardenal-arzobispo de Madrid, *La vida de la gracia en la renovación conciliar de la Iglesia*

II

ENSAYO SOBRE LO GRATUITO

MIGUEL GARCÍA-BARÓ
UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
MADRID

1. La experiencia de la muerte y la gracia

“Ya todo es gracia”. Éstas son, como se recordará, las últimas palabras escritas por Bernanos en su espléndido y duro retrato de lo que fue en tiempos un cura rural. Con ellas expresaba el poeta más el sentimiento de alguien que asiste a la muerte de otra persona a la que ama, que la realidad peculiar de la muerte. El cura que muere, puesto que es un nuevo tipo de santo (todos los santos parecen de un nuevo tipo a sus contemporáneos), puesto que el lector comprensivo no puede tolerar la idea de que haya dado testimonio heroico de nada y en vano, tiene que haber sido acogido en un nivel más alto de realidad, de dicha, de amor sensible.

Lo mismo nos sucede a todos con cualquier persona realmente querida. Ahí están sus restos, que no abultan más que un jarrito de ceniza; nada más humana y naturalmente inverosímil que el hecho de que una persona cuyo cuerpo se ha reducido a esta poquísima cosa, pueda continuar viva ahora mismo (como si viera con ojos que se han pulverizado; como si pensara con un cerebro que no tiene ya gota de agua; como si amara todavía, sólo que con un corazón desaparecido).

La muerte sugiere la espantosa idea de que la vida, y sobre todo las formas más altas de ella, no es más que un adorno provisional de la materia inconsciente, un producto brillante —pura apariencia— del funcionamiento de una enor-

me cantidad de átomos que han entrado en complicadísimas e inestables relaciones recíprocas. Y cuando la amada se muere, el amante está todo él atravesado por la evidencia de que el polvo es pero no debe ser la realidad definitiva de la amada. Ella desaparece, incluso peor: pasa a un estado horrible de putrefacción o de ceniza; pero no hay derecho. Y se siente entonces con fuerza absoluta la necesidad de lo naturalmente imposible: el mundo visible y tangible sólo es, a lo sumo, una cara de la realidad, y no la más importante. Mas como no cabe viajar al otro lado de lo real y regresar con la noticia de que existe y es tal y como el anhelo y la necesidad moral nos dicen que ha de ser, comprendemos, con mayor o menor oscuridad, que, por encima incluso de esta necesidad de orden moral y de este anhelo absoluto de vida independiente de la muerte, es preciso el mismísimo poder de Dios para que de veras se abra en lo real el ámbito de ese otro mundo —infinitamente más consistente que el mundo en donde se nace y se muere— al que se despiertan de manera definitiva los santos y, en verdad, todos aquellos a los que alguien ama con la fuerza inmensa de un amor incompatible con la muerte.

Sólo el que no ha sido amado no tiene parte en el mundo de Dios. Y como nosotros podemos pensarlo casi todo y podemos desear o anhelar todo, pero no tenemos la capacidad de hacer y lograr todo —y menos que nada hacer que Dios exista porque lo necesitamos—, llegados hasta aquí gritamos con Bernanos, ante la muerte, que ya todo en adelante es gracia.

Nos olvidamos así de que también ya todo antes, desde antes de todo antes, y ahora, en el incesante ahora, es también gracia.

2. Fenomenología de la gracia

La fascinación de la muerte nos juega a veces la mala pasada de que sólo por ella, para ella, contra ella, alcancemos verdades cuya amplitud, cuyo alcance, se extiende a muchísimo más que los alrededores de la muerte. Tan definitivo como el instante del morir o del morirsenos alguien amado, es todo otro instante de la vida, este de ahora, por ejemplo. No tiene más peso uno que otro y no contiene, por ello, más o menos verdad. En cualquiera podremos o no podremos leer, si nues-

tra penetración llega o no a ser bastante, el significado de la realidad. Y si ante la muerte intolerable se nos escapa, como sacado de nuestra garganta por la mano de las cosas mismas, el grito que dice que ya todo es gracia, la verdad es que este grito y todos sus antecedentes son también gracia, a no ser que la exclamación de Bernanos resulte una falsedad, un consuelo para gentes demasiado fáciles de consolar.

Gracia quiere decir don y, en especial, don no merecido, no ganado en justicia por quien lo recibe; el cual, precisamente por esta circunstancia esencial de no haberlo conquistado a fuerza de brazos y méritos, precisa de una honda y ancha capacidad de acoger y aceptar lo que se le regala; no vaya a ser que la gracia se otorgue pero el donador quede defraudado porque aquel a quien hace su regalo lo rechaza.

Vemos, pues, que además de las dos personas que al menos han de intervenir en un suceso describible como una gracia (siempre puede un donante entregar algo único a la vez a muchos), necesitamos, en quien es objeto del don, un deseo de poseerlo algún día y la humildad de aceptar que se lo terminen regalando; porque no se desea sino lo que de algún modo, por inaccesible que esté situado, esperamos obtener. Y no se desea tampoco sino aquello a lo que realmente se tiende con la acción. Y si hablamos del más alto y atrayente objeto del deseo, entonces es seguro que nos estamos también refiriendo al objeto por el que más peleamos, con la confianza de que el heroísmo lo puede poner a nuestro alcance, aunque tenga, quizá, que combinarse con la buena fortuna y con la colaboración de algún aliado.

Pero he aquí ahora que nos regalan el premio al que aspiraba de alguna manera toda nuestra acción. No sólo que nos ayuden en su conquista sino que, mientras somos conscientes de no haberlo merecido y, de hecho, de no haberlo ganado todavía, nos es entregado de pronto, en medio de nuestro esfuerzo enconado. ¿Es que no se necesita en este momento una abnegación terrible, heroica, para no rechazar el regalo? ¿No es acaso el titán quien se ve en el trance de tener que reconocer que alguien es mucho más poderoso que él mismo, ya que le regala el objetivo por el que está trabajando con furia casi divina? Un héroe que logra acoger un don muestra en ese hecho que él luchaba realmente por

el fruto de su esfuerzo y no por la gloria, el gozo y la soberbia del esfuerzo mismo y de saberse su causa, su autor.

Porque nos suele suceder que no combatimos tanto por la victoria como por el afán de vernos vivos y fuertes en la lucha. Claro que el fruto más alto del esfuerzo seguramente es la vida inmortal, y el que se esfuerza bregando incluso contra la muerte (jugando con ella una partida de ajedrez que parece que retrasa la misma llegada de lo que creíamos inexorable) lo hace para experimentarse inmortalmente vivo.

Pues bien, si de verdad todo es gracia, o sea, si de verdad lo supremo es gracia —y de ahí que lo demás pueda también serlo—, el héroe que lucha por un fin que en realidad se confunde con el luchar mismo (la vida que sostiene el reto de la muerte) tiene necesidad de retorcer su heroísmo, por decirlo de algún modo, de luchar superheroicamente contra su misma heroicidad, para conseguir triunfar sobre sí recibiendo todo su premio no de lo que parece su fuente natural (la lucha misma que él lleva adelante) sino de las manos de alguien que por esta misma circunstancia se revela infinitamente más fuerte que cualquier fuerte.

Si todo, si lo supremo, es gracia, queda dicho que el hombre posee potencialmente la esencia de este héroe que empieza venciendo a otros muchos campeones pero que termina derrotándose a sí mismo y logrando reconocer que el nervio de su empresa, la fuerza de su propia fuerza —porque esta fuerza es la vida inmortal por la que combate—, no es suya, no nace de él mismo, aunque haya tenido que creerlo así en los primeros tiempos. Este personaje de extraordinaria tensión, este auténtico varón de deseos, ha de terminar por saber que la clave misma de su existencia era ya un regalo, de modo que todo cuanto ha hecho ha nacido de algo, de alguien, mucho más real y central que él mismo. Con un saber completamente efectivo, que modifica según su tenor toda la acción, este héroe —que en realidad es uno cualquiera de nosotros, un hombre del montón, uno de tantos— termina por ver, en la culminación de su hazaña, que ni siquiera el anhelo de vida que lo ha impulsado es propiedad suya sino regalo de Otro.

Lo que implica encontrar la sorpresa absoluta de que la propia esencia de mí no soy Yo Mismo, ya que no lo es mi poder, ni lo es el objeto de mi conocimiento y mi deseo.

Literalmente, se trata de Don Quijote, el Caballero de los Leones, despertando al hecho extraordinario de que nada en él, siendo todo tan infinitamente suyo, es realmente suyo: de que todo procede de Otro, no de otra parte sino de Otro u Otra Persona. Y este conocimiento extremo no lo alcanzó Don Quijote en la derrota ni ante la muerte, sino justamente cuando tuvo que demostrar, dominándose a sí mismo y sometién-dose a la más extrema ley de la caballería —la que se aplica a los vencidos—, que su sueño era real. Sólo entonces pasó de la locura a la cordura.

Sólo es de verdad un héroe en la existencia el hombre que lleva hasta la última consecuencia su deber y entonces, como Abraham enfrentado al sacrificio de algo más que sí mismo (el sacrificio del fruto de la Promesa), entiende que todo lo que es hazaña y debe ser hazaña, es más profundamente gracia, incluidos el héroe y su Dulcinea.

3. El acontecimiento como gracia

Fijémonos bien en este punto de cuya verdad todo depende: el derecho a la capacidad de recibir la existencia como don se debe ganar en la lucha moral, y no al margen de ella o antes de ella. Y mejor que se debe ganar, debo afirmar que se gana, que así es como se tiene que ganar —sí es que se gana—.

No quiero decir que desde el principio, antes de empezar el combate heroico de la vida, no haya de estar ya presente en el hombre una semilla de tal fruto. Al contrario; sólo que precisa y necesariamente existe entonces sólo la semilla y no ya el fruto mismo.

La confianza en la gracia es una confianza infinitamente infantil y, al mismo tiempo, que sólo florece de veras en la madurez del compromiso moral más fuerte. La confianza no es debilidad a cuatro manos sino fuerza que se recibe y se comparte por el hecho mismo de acogerla: ímpetu entre Dios y su Criatura para adelantar juntos en la obra de la Redención.

Más intensa y verdadera que el “ya todo es gracia” de Bernanos es la frase de Schleiermacher que afirma que “milagro es el nombre religioso del acontecimiento” —o sea, que acontecimiento es el nombre profano del milagro—.

La vida es multiplicidad de acontecimientos: acontecimientos, historia de ellos y, sobre todo, argumento, necesidad de finalidad, hilo que desde el futuro reclama los acontecimientos y les da o quita sentido. En la vida, cada instante, cada presente, o sea, cada golpe de realidad, es siempre un acontecimiento. Qué quiere decir esta palabra, lo expresó bien Ortega: el hecho de que no hay presente nuestro que no sea problemático (lo que a su vez quiere decir: que no se vive ni como necesidad pura ni como misterio impenetrable). Los filósofos dicen, tratando de formular la misma verdad, que las cosas que pasan son contingencias, o sea, que podrían haber pasado, desde el punto de vista de la lógica, siempre de otra manera, sin que por ello el mundo se desencajara de sus goznes. Una contingencia tiene cierto sentido, pero no demasiado, no un sentido total; y tampoco demasiado poco, tampoco carece del todo de sentido. Es, justamente, algo que podía pasar, aunque fuera muy inverosímil, y de hecho está pasando, de modo que nos obliga a reorientar nuestra interpretación del porvenir, porque, debido a la realidad del acontecimiento, ahora han empezado a ser mucho más probables de lo que antes eran para nosotros ciertos otros sucesos posibles, mientras que otros muchos ya han quedado relegados a la imposibilidad.

Así, cada instante viene a forzarnos a releer de alguna manera todo el pasado y todo el futuro; tiene una parte de esperado y otra de novedad y de inesperado. En cada acontecimiento reconocemos, por esto mismo, que existe un hilo que, como el hilo del argumento, se mantiene por debajo de todo, dando rodeos, tumbos y retrocesos, muchas veces; pero que también hay la maravillosa, inconcebible, novedad continua de lo real, que jamás se ha presentado dos veces con el mismo rostro, por más que sean los miles de millones de años que hace que el mundo existe. Y esta mezcla deliciosa y sutil de antigüedad —lo esperado, el mismo hilito narrativo, los mismos tipos de las cosas y las personas— y novedad se recibe en la caja de resonancias de la existencia personal, donde todo queda, aunque en la forma, muchas veces, de olvido, y todo se proyecta y prevé de alguna manera.

Por ello, cada acontecimiento, cada contingencia, es un problema mayor o menor y requiere acción e inteligencia de

nuestra parte. Y ya sólo en esta descripción poco matizada se echa de ver que lo que los días tienen de nuevo exige ser recibido como un don, por más que coincida o más que trastorne nuestros objetivos particulares. Sólo que en este segundo caso puede presentarse como lo contrario de un regalo: un robo, los celos de la divinidad, el poder del Satán sobre la historia, el predominio del mal, incluso del mal demoníaco, sobre la marcha de ciertos acontecimientos. De aquí que sea una tendencia muy profunda de la naturaleza humana pensar que las cosas están todas incluidas en el escenario de una gigantesca batalla entre los poderes enfrentados de Dios y el Diablo, de modo que el hombre no es más que un peón de brega en la guerra cósmica.

Y además, hay que prestar mucha atención a un lado de las cosas que pasan: el hecho de que, salvo un grupo especial de ellas, entre las que destaca la muerte, por más inexorables que se presenten, siempre son también, precisamente, un problema, o sea, una tarea. Aunque estemos tan inmovilizados y tan inermes como aquel Johnny, el herido de guerra sin brazos, sin piernas, sin cara, o sea, sin boca, ojos ni oídos, lo que sucede nos reta continuamente a darle una respuesta, deja un margen para nuestra libertad. Ese mismo personaje literario, cinematográfico, al que me refiero, ama y odia de una manera que llega a ser comprensible para los que lo cuidan o hacen experimentos sobre su cuerpo y su alma; planta cara a los acontecimientos y responde con heroísmo aparentemente suicida. No hay existencia si todo es ya necesidad o si no existe sentido que entender y al que responder.

Vemos así el hondo derecho que asiste a Schleiermacher a exclamar que todo acontecimiento es milagro, o sea, don, del mismo modo que vemos el hondo derecho de los filósofos a decir que los milagros son acontecimientos. El pensador religioso subrayaba enormemente la pasividad, la aceptación infantil de los sucesos, el dejarse fecundar por el poder invasor de las cosas que suceden. Veía en la capacidad de ser infinitamente acogedor, pasivo e infantil ante cada acontecimiento, una reiteración de las bodas místicas del alma con Dios: Dios da sus voces en la mata que arde y no se quema nunca, al borde del camino, y el hombre suele pasar tan de prisa que ve el fuego, desde luego, pero no ve que la zarza no

se consume. Schleiermacher estaba convencido experiencialmente de que la capacidad de acogimiento pasivo de las cosas despierta en nosotros la vivencia, siempre latente, de la unión mística con Dios, el Padre de todas las Criaturas.

De aquí el significado de esta otra frase suya tan densa de sentido, tan verdadera, también, si se la sabe tomar *cum grano salis* (y tan falsa si se la traga sin precaución): que todo debe hacerse con religión, pero nada debe hacerse por religión. Él quería decir que la actividad se la deja la religión a otras fuerzas del espíritu: a la cognoscitiva y a la práctica, porque ella se reserva para sí la pasividad, que, por otra parte, es primordial. Sólo el que recibe todo, tiene luego la tarea posible de conocerlo todo o de transformarlo todo. Recibir el Universo como un don a cada instante: tal es la facultad de la religión; explorarlo y mejorarlo, tales son los poderes de la razón. El pensador quería decir, desde luego, que un hombre religioso que no sea además científico, metafísico, artista y héroe moral, no será tampoco religioso, salvo si las circunstancias históricas de su vida lo han situado en un estado muy peculiar (por ejemplo, en medio de una cultura preliteraria sumamente ruda). Y también quería decir Schleiermacher que un hombre de ciencia, metafísica, arte y moral pero sin religión, en realidad quedará truncado en sus esfuerzos, porque no está tomando en cuenta el hecho fundamental de toda existencia, que no es otro que el de recibir la vida y recibir en seguida, con la vida, el universo entero. Por mucho que sepa y logre, si no da su lugar en el sistema de sus conocimientos a este dato de partida, errará grandemente.

Pero a la religión no le compete conocer ni hacer, sino recibir y quedar fecundado: sentir e intuir, como decía este notable pensador, este sentidor que influye tanto en muchos otros sentidores y pensadores desde 1800 hasta hoy. La ciencia, la metafísica, el arte y la moral tienen sus propias normas y sus propias verdades, y tratar de configurarlas religiosamente sería menoscabarlas de manera impía. Pero un metafísico o un político sin religión, en el sentido particular de esta descripción que acabamos de analizar, será sin duda un bárbaro, un nihilista o un depredador —que viene a ser lo mismo—; o sea, tendrá imposible la construcción de una metafísica con verdad y una ética con bien, porque el material de ambas es siempre

el Todo del Universo, y éste ha de haberlo recibido y acogido el hombre, quiera o no, en la edad infantil y, en realidad, en cada nuevo acontecimiento, a lo largo de toda una existencia que cuenta con el Todo Universal a la vez que absurdamente se esfuerza por no ver que cuenta con él (pese a que aún ni lo conoce por completo ni lo ha transformado enteramente).

4. La gracia como tarea

Pero hoy importa, más aún que subrayar los aspectos pasivos, infantiles, de la existencia —que jamás pasarán de moda ni dejarán de ser decisivamente relevantes—, poner el acento sobre los activos y heroicos, tanto en la dimensión de la sabiduría como en la dimensión especial de la santidad.

Los tiempos que corren son tiempos de negación de la libertad y de recortes en el optimismo de los poderes del conocimiento. Y cuando digo que son tiempos poco propicios para la libertad y la teoría, para la utopía y la filosofía, quiero decir que lo son, me temo, en todos los ámbitos, incluidos aquellos en los que oficialmente se entiende que se hace la defensa de estas magnitudes de la vida por oficio y profesión, como puedan serlo la universidad o las iglesias.

Hoy sigue en pie, como siempre, pero quizá más agudamente que en otras épocas, aquella exclamación del sufi: un hombre no empieza a saber lo que significa tener relación íntima con la verdad más que cuando un millar de justos han jurado contra él ante el tribunal y lo han declarado culpable, blasfemo, ignorante. La cruz toma hoy muchas veces el aspecto sorprendente de una prédica en el desierto, de una locura a la que no se debe prestar el oído, de una quijotada en busca de la metafísica y la redención cuando ya todos sabemos, más o menos, qué es verdad y qué no y qué políticas conducen a lo que de veras persigue el hombre y cuáles otras no.

La pasividad impávida del sujeto infantil de Schleiermacher hoy puede muy bien tomar la forma de falta de miedo ante el exceso de verdades teóricas y prácticas que llenan un mundo donde la auténtica libertad y el deseo auténtico de verdad son peor que sospechosos. Y repito que temo que el fenómeno es universal, que impregna ya todas las culturas

y subculturas, y que sería ridículo aceptar que existen evidentes círculos sociales de los que está excluido por principio. Tanto más importa recordarlo en el interior de ambientes especialmente proclives a esta tentación de ver la brizna en el rostro del otro pero no la viga en el ojo de nosotros mismos. La autocomplacencia es la madre de todos los males, precisamente porque, muy de verdad, *timor Dei initium sapientiae*.

Volvamos la mirada hacia nosotros mismos. ¿Cuál es la pregunta decisiva que nos dirigimos en cualquier momento de la vida? Y fijémonos: siempre ya una pregunta. La reflexión misma tiene la figura de una pregunta, pero su objeto, o sea, nuestra vida en el presente reflexivo, también siempre se parece más a una pregunta que a cualquier otra cosa. Estamos viviendo en determinada situación afectiva, con cierto grado de tranquilidad, con algunas expectativas; pero si se nos ocurre reflexionar sobre nuestra situación real, en seguida a la pregunta ¿cómo estoy?, ¿quién soy realmente ahora?, le responde otra pregunta más difícil de formular con sencillez, pero que se parece a algo de este estilo: “Mira, me encuentro así y así, ya lo sabes, ya lo sé; pero ¿de verdad vivo como debería vivir? ¿De verdad se cumplirán mis esperanzas? ¿Las tengo puestas en lo mejor?”.

Sócrates concentraba este punto de una forma en realidad insuperable. Él decía que la máxima pregunta del hombre a sí mismo, la pregunta que cada uno propiamente somos, aunque tendamos a plantearla con radicalidad demasiado poco (y de ahí su peculiar misión en el Estado, que dura hasta el día de hoy), es la cuestión del alma, de la verdad y del ser, que también se deja simplificar en la cuestión del bien. El alma no es sino la esencia y la causa de la vida, lo vivo de la vida; la verdad, el ser y el bien enfocan el problema de si el alma, así entendida, persigue como debe, sin errores, sin falsas apariencias, sin mala voluntad que todo lo eche a perder, la suprema excelencia de sí misma, la culminación de su existencia.

¿Cómo se debe vivir? He aquí la pregunta de todos los momentos y de todas las épocas de nuestra vida. La cuestión es, pues, el cuidado del alma, de la verdad, del ser, del bien. Porque el punto de partida evidente es que ninguno de nosotros está ya en el cielo, salvado; ninguno conoce lo suficiente de la verdad como para poder en adelante despreocuparse de

que su conocimiento pueda decaer y convertirse en pura ideología que apoya un modo de vida lamentable pero autojustificado. Ninguno de nosotros está en la plenitud posible de su ser, y todos, al mismo tiempo, sabemos oscuramente que la falta de preocupación por el bien y la verdad es ya en sí misma una pérdida progresiva y rápida de bien y de verdad.

Se nos ha concedido graciosamente vida, o sea, alma, o sea, relación consciente, siempre inquieta, siempre susceptible de cuidado y preocupación, con el ser, la verdad y el bien. Somos hijos vivos de la Vida, cuya interioridad comprendemos que es la interioridad de Dios mismo. Somos, en este sentido inalienable, hijos de Dios, el Viviente, el que Es, el que Asistirá para siempre, mucho más que hijos de nuestros padres humanos. Con nuestros padres, en el fondo, tenemos una relación más de hermandad que de filiación, porque compartimos con ellos esta condición peregrina y precaria, problemática, de la existencia, que es el habernos sido entregada para que nosotros la cuidemos con cuidado exquisito —para el cual nos hace falta, ante todo, una relación auténtica con la verdad—. Nuestros padres han engendrado en nosotros sobre todo las circunstancias contingentes de nuestra educación, nuestras relaciones, nuestras dotes de cuerpo y de talento; pero el don originario de la vida nos es sencillamente común con ellos. Nosotros y ellos somos vida que se relaciona consigo misma en el modo del cuidado por la verdad y el bien: vida no absoluta, vida que tiene certeza radical de que ha de afrontar la muerte, vida puesta y regalada pero no autoviviente. La imagen misma de la salvación es para cada uno de nosotros la de una vida sin cuidado, sin muerte, sin la posibilidad de decaer en la mentira, el error y el mal hasta malograrse definitivamente.

Queremos vivir, aunque de otro modo que como ahora. Vivir es ya querer vivir. Mas si intentamos penetrar en qué significa este querer vivir pero de otro modo, de un modo que nunca hemos aún gustado, nos quedamos perplejos. Vivir, ya sea en la tierra mortal, ya sea en el cielo inmortal, quiere decir, en su núcleo de significación, tener sabor, saber, de sí: abrazarse, si cabe tal descripción: estrecharse a sí mismo, no perderse respecto de sí; pero todo ello, gozando de lo absolutamente diferente de mí, de lo que se me regala no menos que se me regala su goce. Sentirse sintiendo lo otro, en una exaltación

progresiva, como en un éxtasis a cada momento más intenso. No encuentro mejores palabras para la dicha inexpresable de la salvación a que aspiramos. Sólo que este éxtasis creciente no será posible sin la conciencia de que ya no queda mal en ningún rincón del orbe, de que el peligro, el odio y la muerte están definitivamente vencidos; de que el amor ha arrasado todo lo que le hacía obstáculo.

¡La vida viva, que cantaba san Agustín; la vida sin alternativas de dolor deprimente, que es el objeto final del pensamiento de Michel Henry; la vida que se equipara al amor, tal como, en sus formas tan aparentemente distintas la alaban y examinan Fichte y Kierkegaard!

Desde esta ladera del monte Carmelo, es fundamental que observemos al mismo tiempo el carácter misterioso, extremado, del objeto de nuestra esperanza, y que recapacitemos en cómo este don culminante de la gracia exige con absoluto imperio una actividad heroica de nuestra parte; o mejor que heroica, santa.

El primero de estos aspectos del asunto es relativamente fácil de ver, aunque doloroso y rodeado de angustia, en muchos casos. Me refiero a que hablamos muy mal, muy inconscientemente, cuando decimos que el supremo objeto del anhelo central del corazón del hombre es vivir; porque vivir significa, ante todo, vivir como ahora lo hacemos, o sea, en peligro de fracaso, dirigidos sin duda hacia la muerte. Y si añadimos que se trata de vivir para siempre, entonces caemos quizá en una ingenuidad aún peor, porque vivir sin tener que morir, sin poder morir, es literalmente espantoso y ni siquiera lo imaginamos. Ya sabéis que Borges lo ha representado en un cuento célebre, que tituló *Los Inmortales*. ¿Para qué querría Homero seguir cantando proezas si está seguro de que va a poder componer versos un número perfectamente infinito de días en el futuro? Hasta el más elocuente de los hombres abandonaría el hablar en tales circunstancias, porque si el tiempo no avanza hacia la muerte las posibilidades dejan de ser posibilidades, las circunstancias se vuelven indiferentes, todo da lo mismo, nada amenaza: no se puede esperar sino, precisamente, que se conceda de nuevo a un ser tan desgraciado la gracia de la muerte tal como ahora la vivimos: inminente pero inesperable, dando su sabor de cosa única a cada paso de la vida, hacien-

do irreversibles y, por eso mismo, infinitamente interesantes y problemáticos cada uno de nuestros movimientos en la existencia.

Pero tampoco podemos decir que deseamos morir y quedar muertos. La muerte universal sería tanto como la certeza de que toda la vida que hubo en el mundo no fue sino una broma macabra: un cúmulo de gozos y sufrimientos que en realidad no tenían sentido alguno; una especie de juego horrendo que un dios infantil y aburrido ha jugado con sus soldaditos de plomo. No podemos tolerar la muerte sin sentido de las personas queridas, pero tampoco la nuestra y, en definitiva, ninguna muerte. La necesidad de sentido es central en nuestras vidas, y esto significa casi lo mismo que futuro, y futuro vivo.

Luego no queremos vivir y no queremos morir. Queremos morirnos y vivir después, pero jamás una vida como ésta, destinada a nueva muerte. De hecho, la melancólica imaginación de algunos metafísicos indios ha pensado esta posibilidad de muertes dentro de la muerte, mientras que otros metafísicos de la misma procedencia religiosa y no menos melancólicos, han concebido la condenación como la rueda imparable de los renacimientos y las remuertes.

No sabemos lo que queremos. Literalmente, nuestro corazón ansía, como el ciervo perdido en el desierto, como el caminante por el páramo samaritano, un agua que no es de esta tierra, porque su sabor, sin cansar, evita, sin embargo, tener de nuevo la dicha de poder beber sediento. Queremos más de lo que sabemos; el corazón pide imposibles. Lograr conciencia plena, casi plena, de hasta qué punto es así, realmente es esencial para poder medir, aunque sea paupérrimamente, la hondura de la gracia en nuestra vida.

Nada más extraordinario que este don de necesitar lo imposible y de poder orientar la vida entera, como los niños y los locos lo suelen hacer, hacia lo imposible necesario. Como si por nuestro esfuerzo fueran todos los desgraciados a ser redimidos, aunque hayan vivido miles de años antes de nuestro nacimiento; como si sólo porque nosotros lo queremos con toda nuestra alma fuera a ser realizable esa vida sin muerte y sin tedio que ni comprendemos cabalmente, pero sin la cual, universalmente disfrutada, como el banquete eterno al que

todos los pobres fueron invitados, no le encontramos sentido, en última instancia, a nada.

Se blasfema de la esperanza cuando no se la piensa como aquello que más dinamiza la vida. La confianza con la que impregna los actos y las actitudes de un hombre es, si realmente está basada en la esperanza hiperbólica, exagerada, absoluta, santa, una confianza llena de energía y de cuidado, infinitamente preocupada por el bien y por la verdad.

Porque de la cuestión de la verdad tampoco se desliga ni un momento la esperanza auténtica, como algunas descripciones han pretendido. Y de hecho, aquí ha estado muchas veces la cruz dramática de muchos hombres extraordinarios. Porque os recuerdo que a la pregunta fundamental por la excelencia de la vida humana, por la areté, por cómo se debe vivir a cada hora para vivir, en conjunto, bien, los filósofos clásicos de Grecia encontraron básicamente tres respuestas, quizá cuatro, que los demás hombres venimos repitiendo de unas y otras formas desde entonces, incluso cuando nos dejamos inspirar por fuentes culturales no griegas. Y la más antigua de estas soluciones posibles a la gran pregunta fue la de dedicar la vida a la verdad para terminar descubriendo que la universal verdad es la que hoy llamaríamos la respuesta de las ciencias naturales. El hombre que ha entendido que debe basar la esperanza en la verdad, se encuentra al fin con que no hay más verdad que la de la química, que la de la naturaleza, dentro de la cual todo nace y muere a su turno y en el lugar y el tiempo y la condición que el Principio Dominante, ingenerado e inmortal, pero también impersonal, ha destinado para las infinitas realidades fugaces que componen los ciclos perdurables de los mundos.

Tal fue la verdad de Anaximandro y de Heráclito, y así sigue siendo la verdad de muchos contemporáneos, y no precisamente de los peores, porque se trata de las gentes que temen el poder de violencia de los sueños y tratan de ajustar sus vidas, aunque sea desconsoladamente, a lo que consideran que realmente se demuestra o se refuta, queramos los hombres lo que queramos. Y no debe haber dudas respecto a que rechazar el wishful thinking siempre es cosa buena y santa.

La segunda solución clásica a la cuestión de cómo se debe vivir es la cínica de los sofistas, muy comprensible, si se

viene hasta ella de la verdad amarga de las ciencias naturales absolutizadas. Y consiste en la certeza de que, mucho antes de ocuparse con la verdad universal de las cosas reales, al hombre le importa no sufrir por los ataques de los otros hombres, no ser dañado por ellos en ningún sentido, sino, al contrario, expandir su natural egoísmo y poner a su servicio las vidas, antes amenazadoras, de los demás. A cada uno lo que más nos importa es liderar a los otros, o sea, marcar nuestro tiempo con nuestro nombre, dejar de nosotros un recuerdo imborrable, decidir sobre otras vidas y sometérmolas, en definitiva. Queremos no sufrir por el egoísmo ajeno, y el medio mejor es hacer depender a los demás de nosotros mismos y nuestros fines, que ellos deberán creer que son también los suyos. Éxito, fama, honores, votos, persuasión, encuestas, dinero, placeres, cargos, menciones, etc. Cuando ya se tiene esto, empiezan a interesar ociosamente las demás verdades; y en el fondo de los templos egipcios, en el corazón del lujo y de su calma, se instala la primera biblioteca, se inician las observaciones estelares, se ponen las bases de las matemáticas y se estudia el mundo no humano; pero no antes. La verdad no es tan necesaria como el no recibir daño de las fieras de nuestra misma especie. La verdad es adorno espléndido de la vida segura, provista de cuanto es necesario para su evolución estable.

La tercera solución es la de Sócrates: que el bien consiste en la verdad, sólo que la verdad acerca de nosotros mismos no se confunde con la presunta verdad acerca de la naturaleza como conjunto de realidades químicas. El mal no es el que se recibe sino el que se hace, y se hace daño en la misma medida en que se trata a las personas sin suficiente conocimiento de ellas mismas y, sobre todo, de su bien. La pregunta por el bien no es la misma que la pregunta por la realidad de la naturaleza, debido a que quien consiga responder la primera, no por ello se hace bueno ni se libra de tener que volver a realizar toda su investigación un día después, una hora después. El bien tiene la propiedad de no dejarse aferrar jamás, mientras se vive. Por mucho que se haya trabajado por desprenderse de ignorancia en este sentido, no se está nunca más allá de la necesidad de un nuevo diálogo filosófico sobre el bien y los medios precisos para intentar darle alcance. Sea cual sea

el momento de nuestra vida en el que nos encontremos, todavía estamos a tiempo de malograrla (o salvarla), lo que significa que la verdad acerca del bien tiene una esencial condición huidiza, que no conviene, en cambio, a las verdades matemáticas, físicas, químicas, médicas. La certeza respecto de la mejor vida posible es cuestión de diálogo a la vez que de acción: ambos métodos son del todo inseparables; y ni el uno ni la otra están acabados mientras la vida continúa. Las obras acrecientan la inteligibilidad del bien, y el diálogo sobre él estimula las obras. La vida debe crecer en coherencia entre aquello que reconocemos como la verdad y aquello que con nuestra misma acción sostenemos de hecho que es la verdad; porque cada acto libre, cada acción, es una tesis sobre el bien, y nada suele revelar mejor que los actos de un hombre lo que en realidad éste piensa sobre el bien perfecto, o sea, sobre la divinidad.

Reconocerse, pues, siempre a distancia del bien divino, pero siempre su amante, su buscador incansable, ya desde el principio alcanzado por su amorosa flecha, es saberse un hombre, nada más que un hombre, nada menos que un ser elevado por encima del nivel de todos aquellos otros que, aunque llenan a nuestro lado las medidas de la naturaleza, no viven, como nosotros, entre la mera naturaleza y la divinidad, como en un salto difícilísimo fuera del espacio de las cosas y todavía muy por debajo del espacio de Dios. Reconocer los límites de la ciencia natural y los muy diferentes de la moral, es empezar a vivir en la encrucijada extrema, heroica, apasionante, llena de amor auténtico, que es y debe ser el hombre.

La cuarta respuesta clásica, que sólo algunos pocos filósofos paganos han ensayado suficientemente, consiste en extender la ciencia humana hasta abarcar en su interior a Dios mismo. Es la versión más popular y más desastrosa de la metafísica, en realidad panteísmo immoralista y sueños de visionarios de mal agüero.

Lo filosófico fue siempre aspirar con máximo deseo a la contemplación de las verdades y de la verdad eterna, pero muy a sabiendas de que la condición de esta teoría suprema es la vida moral llevada hasta el último rigor de su exigencia. Como lo ha recogido en sus fórmulas admirables Kierkegaard, cuando el hombre deja de jugar al panteísmo, al desconsuelo insincero de las ciencias naturales, al puro juego de la política como

si todo en la vida consistiera en ella, se abre ante él el ancho y duro campo de la moral, que en realidad es infinito; y sólo más allá de este enorme ámbito se encuentra la puerta real de la esperanza absoluta, la existencia propiamente religiosa, capaz de ver como pura gracia el conjunto todo de la realidad.

Los espirituales lo han sabido hace mucho, e Ignacio de Loyola lo recoge compendiosamente en sus máximas: se trata de vivir como si nosotros lo pudiéramos todo y lo debiéramos todo y Dios no existiera, pero en la confianza, superior a cualquier otra fe, de que realmente Dios lo es todo y hace todo en todos —y nuestro trabajo agotador no es más que una cadena de perezas e ilusiones, con algunos saltos impetuosos adelante y algunos ratos de reflexión profunda acerca de la verdad—.

La gracia nos ha situado en este estado hondo de perplejidad, asombro gozoso y búsqueda; nosotros, en cambio, nos sustraemos casi continuamente a este espectáculo de las profundidades y volvemos nuestra existencia un plano que no ve más horizontes que los del mundo. Pero también es gracia el hecho de que ni el más plano y superficial de los hombres consiga olvidar del todo la dimensión de la profundidad.

Y es ello así, fundamentalmente, porque aún es una gracia que salta más a los ojos el encuentro con tantas personas que, como los símbolos más claros de lo divino dentro del horizonte cercano, nos regalan su amor, su cuidado, a cada paso. Ninguno de nosotros merece la cantidad enorme de consideraciones que recibe de otros día tras día, desde una mirada de acogimiento y comprensión a un recuerdo silencioso, desde un abrazo a un leve gesto de reconocimiento. Nadie es de suyo tan interesante como para inspirar un amor apasionado, que se nos dedica sólo a nosotros, como habiéndonos diferenciado por lo que nos es más peculiar de entre millones de otras personas que no entendemos que sean en realidad tan distintas como para quedar del todo excluidas de esta predilección maravillosa. Nadie, sobre todo, es lo bastante bueno como para que en cada momento se le esté regalando la presencia de gentes, anónimas o no, respecto de las cuales sabe tan profundamente que es su deber no dañarlas. Si es desgracia no ser amado, incomparablemente mayor desdicha es no amar; pero a esta tragedia provee el nervio divino de lo real simplemente con la donación del prójimo, del realmente otro con quien me

tropiezo, cuyo encuentro es ya un acontecimiento de aparición indudable del deber de caridad, del principio de toda justicia.

Pero estos aspectos del problema general de la gracia pertenecen menos al núcleo de su esencia que al desgranarse de los múltiples fenómenos en los que ésta se expone y se vive. Bástenos con registrar el hecho capital de que el deber de caridad y justicia y, a la inversa, el amor y el cuidado que recibimos gratuitamente, además de ser dones de gracia que constituyen el elemental viático de nuestra vida, tienen la virtud poderosa de simbolizar con máxima eficacia cuál es la verdad última de las cosas. Nadie la deja de percibir, aunque sea como un eco lejano en sus oídos ya desacostumbrados o mal acostumbrados; de modo que sería inútil que volviera nadie de los territorios de ultratumba a relatarnos qué sucede en ellos.

III GRACIA Y ANALOGÍA

ALEJANDRO LLANO
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Aunque se trate de un lugar muy conocido, merece aquí la pena recordar que, en el comienzo de su libro *Las palabras y las cosas*, cita un texto de Borges, que a su vez cita “una cierta enciclopedia china”, donde está escrito que «los animales se dividen en: a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper un jarrón, n) que de lejos parecen moscas».

La risa que en mí provoca el texto borgiano es, sin duda, distinta a la de Foucault, a quien cito sin embargo a mi vez: «En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto. Pero, ¿qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata? (...) No son los animales “fabulosos” los que son imposibles, ya que están designados como tales, sino la escasa distancia en que están yuxtapuestos a los perros sueltos o a aquello que de lejos parecen moscas».

Y ahora sigo leyendo, a mi modo, a Foucault: cuando realizamos una clasificación reflexionada, cuando decimos que el gato y el perro se asemejan menos que dos galgos, aun si uno y otro están en cautiverio, aun si ambos corren como locos y aun si acaban de romper el jarrón, ¿cuál es la base a partir

de la cual podemos establecerlo con certeza? ¿A partir de qué criterios, según qué relaciones de identidad, de semejanza y de analogía, acostumbramos a distribuir tantas cosas diferentes y parecidas? La coherencia que siempre presuponemos, que de inmediato sabemos, no está determinada por un encadenamiento *a priori* y necesario, ni viene impuesta por fácticos contenidos sensibles. No es una coherencia construida. Es real, pero no meramente empírica. Es un orden que primordialmente se nos entrega. Porque en ese saber vital acerca del mundo, no se trata de ligar férreamente las consecuencias, sino de relacionar y aislar, de ajustar y de empalmar contenidos concretos que nos vienen dados. Reconocer este primitivo orden de cosas exige una mirada alerta, un lenguaje fiel y bien modulado, un dejarse llevar con insistencia por la proliferación de cualidades y de formas. Comparecen así las semejanzas y las diferencias, los diversos tipos de variación, los umbrales por encima de los cuales hay similitud y por debajo de los cuales hay diversidad. Tal orden original es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no aparece si no es a través de una mirada, de una atención, de un lenguaje. Entre los códigos imperantes de una civilización y las olímpicas teorías científicas o especulativas, hay un dominio más confuso, más oscuro y, sin duda, menos fácil de analizar. Es ahí donde la cultura, librándose insensiblemente de los órdenes empíricos que le prescriben sus códigos, insta una primera distancia con relación a ellos, les hace perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos, se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo suficiente como para darse cuenta de que estos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores. De tal suerte que se encuentra ante la realidad de que hay, por debajo de sus órdenes fácticos, cosas que en sí mismas son ordenables, que pertenecen a cierto orden mudo y luminoso a la vez, en suma, que hay un orden. En nombre de este orden primario se aceptan o se invalidan parcialmente los códigos del lenguaje, de la percepción, de la práctica. Sobre el fondo de este orden, considerado como suelo primitivo, lucharán las teorías generales del ordenamiento de las cosas y las interpretaciones que sugieren. Así, entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo,

existe una *región media* que entrega el orden en su ser mismo: es allí donde este orden aparece, continuo y graduado o cortado y discontinuo, ligado al espacio o constituido en cada momento por el empuje del tiempo, manifiesto en una tabla de variantes o definido por sistemas separados de coherencias, compuesto de semejanzas que se siguen más y más cerca o se corresponden especularmente, organizado en torno a diferencias que se cruzan. Tanto que esta *región media*, en la medida en que manifiesta los modos de ser del orden, puede considerarse como la más fundamental, anterior a las palabras, y a los gestos que la traducen con mayor o menor exactitud o felicidad; más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más verdadera que las teorías que intentan darle una forma explícita, una aplicación exhaustiva o una explicación científica.

Cualquiera que compare mi infiel y parcial “re-escritura” con el texto original —del que he extraído una especie de efecto impresionista— podrá apreciar lo poco que me une y lo mucho que me separa del planteamiento de Foucault. Si continuara el ejercicio de re-escritura, las distancias irían creciendo hasta llegar a las que separan un enfoque antihumanista y estructural de un pensamiento creacionista y, por lo tanto, ontológico y teológico. La región en la que nos hemos encontrado es precisamente esa tierra media que yo he pretendido explorar en algunos trabajos de filosofía política y teoría de la cultura. Es ese espacio que separa al sistema del mundo vital y que hoy parece ser una tierra de nadie; ese nivel de los “axiomas intermedios” (Schumacher) que pretenden suturar lo particular, lo contingente y lo diverso con las estructuras universalistas; esos sistemas abiertos en los que se pueda legitimar el nacimiento de nuevas ideas en la sociedad del conocimiento.

Para discurrir por esta tierra media, es preciso echar mano de una lógica que se inserta entre la fría lógica de la homogeneidad moderna y la “lógica” postmodernista de lo irremediablemente heteróclito, hasta toparse inesperadamente con el rebrotar de una tradición olvidada. Entre la maciza univocidad y la variabilidad dispersa, se mueve el discurso analógico.

Es otro modo de pensar. El pensar analógico se abre agradecidamente a la realidad. Se diversifica de acuerdo con las variaciones de lo real que se nos ofrece a través de lo sensible. Por eso es capaz de salvar lo cualitativo y de flexibilizar-

se para acoger la diferencia sin perder la identidad. Frente al “delirio báquico” de la dialéctica, es un pensar reposado y sereno. Mas en comparación con las fijaciones positivistas, muestra un continuo dinamismo. Rompe las contradicciones representacionistas, porque no es un pensar abstracto que sustituye los vínculos reales de los casos y las cosas por sus simulacros polarizados, sino que acierta a orientarse en el claroscuro que ofrece un mundo que nunca constituye una totalidad, precisamente —según veremos— porque está creado. El carácter fragmentario y aspectual de este mundo graduado no se debe sólo ni primordialmente a nuestra manera de conocerlo, sino que es una índole que tiene de suyo, justo porque no es plenamente lo que es, porque no posee del todo su propio ser.

Aunque ha despertado de los sueños de la prepotencia fáustica, el nuevo modo de pensar tampoco es un “pensamiento débil”, porque ha desvelado la fuerza contenida que proviene de celados veneros. El pensar analógico —que ha redescubierto el papel esencial de la memoria— se pliega también a las variedades y variaciones del tiempo humano, al que sitúa entre la constancia del tiempo natural y las idas y venidas del tiempo histórico. No es una sincrética y redundante combinación histórica de modos de vida desconectados, sino un saber del hombre y de la mujer como seres dotados de una naturaleza histórica. Por eso vuelve a descubrir el carácter sapiencial de la poética, cuyas narraciones preceden o siguen —como en los diálogos platónicos— al discurso teórico, sin pretensión alguna que las asemeje a los presuntos meta-relatos que rechazan los postmodernos.

Hay una poética de la analogía que Octavio Paz intentó descifrar en su libro *Los hijos del limo*. «La analogía —se lee allí— concibe al mundo como ritmo: todo se corresponde porque todo ritma y rima. La analogía no sólo es una sintaxis cósmica: también es una prosodia. Si el universo es un texto o tejido de signos, la rotación de esos signos está regida por el ritmo. El mundo es un poema; a su vez, el poema es un mundo de ritmos y símbolos. Correspondencia y analogía no son sino nombres del ritmo universal».

La visión analógica había inspirado a filósofos aristotélicos y neoplatónicos, pero también a Dante. Revive en el Renacimiento y después en el romanticismo, con el rechazo de

los arquetipos neoclásicos y el descubrimiento de las tradiciones poéticas nacionales. Los ritmos poéticos tradicionales contribuyeron a resucitar la visión analógica del mundo y del hombre. Los filósofos habían pensado el mundo como ritmo; los poetas oyeron ese ritmo. «La idea de la correspondencia universal —escribe Paz— es probablemente tan antigua como la sociedad humana. Es explicable: la analogía hace habitable al mundo. A la contingencia natural y al accidente opone la regularidad; a la diferencia y la excepción, la semejanza. El mundo ya no es un teatro regido por el azar y el capricho, las fuerzas ciegas de lo imprevisible: lo gobiernan el ritmo y sus repeticiones y conjunciones. Es un teatro hecho de acordes y reuniones en el que todas las excepciones, inclusive la de ser hombre, encuentran su doble y su correspondencia. La analogía es el reino de la palabra como ese puente verbal que, sin suprimirlas, reconcilia las diferencias y las oposiciones».

La analogía es el recurso del pensamiento y del lenguaje para enfrentarse a la alteridad. «La analogía es la ciencia de las correspondencias. Sólo que es una ciencia que no vive sino gracias a las diferencias: precisamente porque esto no es aquello, es posible tender un puente entre esto y aquello. El puente es la palabra como la palabra es: esto es como aquello, esto es aquello. El puente no suprime la distancia: es una mediación; tampoco anula las diferencias: establece una relación entre términos distintos. La analogía es la metáfora en la que la alteridad se sueña unida y la diferencia se proyecta ilusoriamente como identidad. Por la analogía el paisaje confuso de la pluralidad y la heterogeneidad se ordena y se vuelve inteligible: la analogía es la operación por medio de la que, gracias al juego de las semejanzas, aceptamos las diferencias. La analogía no suprime las diferencias: las redime, hace tolerable su existencia».

El resurgir de la analogía en nuestro tiempo sólo podía proceder de la crítica a la modernidad. No tenía cabida en el mundo moderno del tiempo lineal y abstracto, y de sus infinitas divisiones, del tiempo, del cambio, y de una historia que se anula a sí misma al historicarse. Baudelaire es feroz testigo de la escisión de la conciencia moderna. Ese desgarramiento que se repite *ad infinitum* tiene dos posibles salidas poéticas. Como dice Octavio Paz, el recurso contra la excepción universal es doble: la ironía —la estética de lo grotesco, lo bizarro, lo

único— y la analogía —la estética de las correspondencias—. Baudelaire es consciente de que el recurso propio de la modernidad crepuscular es la ironía. La poesía moderna, repite de continuo, es la belleza bizarra: única, singular, irregular, nueva. No es la regularidad clásica, sino la originalidad romántica. Es irrepetible, no es eterna: es mortal. No acepta regalos ni préstamos. Es la moda de cada día. (Por eso el dandy es una figura lúcida y trágica). El otro nombre de la ironía es desdicha, conciencia de finitud. Lo grotesco, lo extraño, lo bizarro, lo original, lo singular, lo único, todos estos nombres de la estética romántica y simbolista no son sino distintas maneras de proférer la misma palabra: muerte. En un mundo en el que ha desaparecido la identidad —o sea, la eternidad cristiana—, la muerte pasa a ser la gran excepción que absorbe a todas las otras y anula cualquier posible conciliación. Por eso, concluye Paz: «Ironía y analogía son irreconciliables. La primera es hija del tiempo lineal, sucesivo e irrepetible; la segunda es la manifestación del tiempo cíclico: el futuro está en el pasado y ambos en el presente. La analogía se inserta en el tiempo del mito, y más: es su fundamento; a la ironía pertenece al tiempo histórico, es la consecuencia (y la conciencia) de la historia. La analogía convierte la ironía en una variación más del abanico de las semejanzas, pero la ironía desgarró el abanico. La ironía es la herida por la que se desangra la analogía: es la excepción, el accidente fatal, en el doble sentido del término: lo necesario y lo infausto. La ironía muestra que, si el universo es una escritura, cada traducción de esa escritura es distinta, y que el concierto de las correspondencias es un galimatías babélico. La palabra poética termina en aullido o silencio: la ironía no es una palabra ni un discurso, sino el reverso de la palabra, la no-comunicación. El universo, dice la ironía, no es una escritura; si lo fuese, sus signos serían incomprensibles para el hombre porque en ella no figura la palabra muerte, y el hombre es mortal».

La radical ambigüedad de la percepción postmoderna estriba quizá en que ha intentado fundir en una sola la estética de la ironía y la estética de la analogía. Pretende algo así como una analogía mítica: lo singular y lo bizarro privado de su excepcionalidad, contado en historias de las que ha desaparecido toda referencia a la muerte y a la condición de un hombre sin gracia, des-graciado, extrañado de su destino eterno.

Es el dandy en deuvédé: un juego de correspondencias decaídas en meros simulacros.

Con lo que acabo de decir no estoy intentando —ni quiero ni podría— tachar de irrelevante la estética postmoderna, y mucho menos de cuestionar el actual estilo de vida urbana en los países desarrollados. Podemos evocar el caso de la arquitectura, en la que la diversificación y la contextualización logran a veces obras presididas por una estética en la que la multiplicidad de códigos puede desempeñar un papel analógico, mientras que el efecto irónico es sólo accidental; o bien desembocar en una suerte de “complejidad agónica”, que no se agota, como pretende Welsch, en ser la exotérica forma cotidiana de una única modernidad esotérica. En pintura se podría citar *Porta per città di mare*, de Massimo Scolari, que recoge algunos logros de la propia arquitectura postmoderna. En el cine, una película como *E la nave va*, de Federico Fellini, es muestra de que los actuales recursos estéticos no están, por principio, reñidos con la hondura. En diseño urbanístico, el *Skulptur Projekte* de Múnster es un modelo de contextualización e integración de las artes en la ciudad.

La versión que da Octavio Paz de la analogía poética confiere a ésta un sentido arcaizante, que llega a ser actual debido a la quiebra de la modernidad estética. Por ese camino, Paz se acercaría a Foucault, e incluso al deconstruccionismo más evolucionado. Pero no es eso lo que ahora me interesa. Es más pertinente destacar el sentido contemporáneo que está adquiriendo la analogía filosófica.

Todo lo real finito manifiesta un dinamismo de posibilidades: realizadas ya unas, por realizarse otras. Aunque sólo fuera por esto, ya habría que concluir que la realidad natural y cultural no es una totalidad, ya que nunca llega a actualizar todas sus potencialidades y, además, al actualizar unas tiene que desactualizar otras. En contra de lo que pretenden autores como Hintikka o Knuuttila, este mundo nuestro no está regido por un principio de plenitud, en la línea vislumbrada por Arthur Lovejoy. Si pasamos a la vertiente gnoseológica, advertiremos que tal condición mudadiza de lo real finito nos impide detenernos completamente en alguna cosa o en algún aspecto. Todo nos exige dirigir la mirada más allá de lo mirado. Que esto es así lo revela una elemental fenomenología de la

percepción: si los ojos se quedaran completamente inmóviles, ya no verían nada. Lo cual no significa que nuestras percepciones sean discontinuas y que —una vez considerado un objeto— acontezca una solución de continuidad al pasar a la consideración de otro. Nada de eso: la atención perceptiva no fija los objetos sin que perciba al mismo tiempo una variación. En la percepción no hay fijaciones absolutas: nos movemos siempre entre cosa y cosa, entre propiedad y propiedad.

Tampoco quiere esto decir que no haya confines entre un objeto percibido y otro. Lo que quiere decir es que tales confines no son completamente nítidos. Manifiestan una cierta holgura y variación. La realidad percibida no es un tejido indiferenciado, pero tampoco un mosaico de piezas completamente heterogéneas. Es una realidad matizada. Es más: si no lo fuera, ni siquiera resultaría perceptible. Ante la pura homogeneidad, sin diferencia alguna, nada se percibe. Y la total heterogeneidad puntiforme excluiría la captación de contextos unitarios, que es lo que efectivamente percibimos.

Pero cabría argüir que tal es la condición de nuestra subjetividad, pero no la de la realidad misma. El cuantitativismo mecanicista pretende sustituir toda esa cualificación variable de la percepción por una materia unívocamente cuantificada. Parece que tal empeño nos libra del subjetivismo. Pero más bien ocurre lo contrario. Los supuestos “objetos” cuantificados no serían más que proyecciones de una dimensión parcial de nuestra manera de conocerlos. El objetivista toma la medida por lo medido. En el caso de los colores, los sustituye por la correspondiente “frecuencia” de la onda luminosa. Pero esa onda, con mayor o menor longitud, no es el color. Si lo fuera, no podríamos verlo. Y, en general, ese mundo drásticamente objetivizado se convertiría en un universo vacío.

La negación de la realidad de las llamadas “cualidades secundarias” es una consecuencia inmediata del mecanicismo. En la modernidad temprana, tanto Galileo como Hobbes y Descartes establecieron sin vacilar tal conexión. Pero hay que esperar a la modernidad ilustrada para que Kant obtenga una consecuencia ulterior y más radical: ese mundo mecanizado, descualificado, es trascendentalmente ideal, no posee consistencia ontológica propia, por más que se le reconozca su realidad empírica, su exterioridad mundana.

De un modo coloquial, podemos decir que el mundo cualificado es más real que su versión puramente cuantificada. Lo cual nos lleva a dar otro paso, para advertir que tampoco existen cualidades puras e inmóviles. El amarillo como tal no existe (además de que, si existiera, sería invisible). Lo que existe son cosas más o menos amarillentas, entreveradas siempre con otras coloraciones y en contextos policromos. Lo que realmente hay no son los colores fijos, sino cosas u objetos con tonalidades variadas y variables. Y otro tanto acontece con las restantes cualidades sensibles.

Se podría pensar que con esta deriva empirista, se está comprometiendo la existencia de estructuras esenciales, eso que hoy día —de modo más o menos polémico— se denomina “esencialismo”. No es el caso. Lo que sucede es que ese mismo esencialismo deber ser, a mi juicio, matizado (no abandonado). El esencialismo que en las últimas décadas ha empezado a mantenerse de nuevo —especialmente en la filosofía analítica del lenguaje y en lógica modal— presenta una índole realista. Lo cual equivale a decir, por una parte, que sostiene la realidad de las esencias o modos fundamentales de ser. Mas, de otro lado, tal realismo implica igualmente que esas esencia reales no son esencias depuradas y unívocas: no son ideas trasladadas intactas a la realidad desde algún mundo platonizante (y, por cierto, muy poco platónico) o desde un “tercer reino” fregeano, hartmanniano o popperiano. Esas maneras fundamentales de ser acontecen como estructuras ontológicas de individuos variados y variables. Al respecto la genuina postura del propio Aristóteles no es la del escrito sobre las Categorías (por lo demás, de dudosa autenticidad), sino la de la Metafísica, donde se mantiene que las especies y los géneros no son unívocos, sino que están analogizados por las diferencias específicas e individuales. Las modificaciones accidentales en modo alguno son externas a la sustancia, sino maneras suyas de existir, de suerte que —como advirtió agudamente Kant siglos más tarde— lo que realmente cambia no son los accidentes sino las sustancias.

En un terreno más experimental, el psicólogo ruso Pavlov señaló con acierto que la verdadera abstracción, el conocimiento intelectual, no consiste en captar solamente los individuos o solamente los universales, sino precisamente los

universales y los individuos correspondientes, es decir, las especies en cuanto realizadas en los individuos. A semejanza de lo que ocurría con el amarillo, tampoco cabe decir cabalmente que exista el hombre: lo que existen son mujeres y hombres diferentes entre sí, que realizan una común naturaleza humana.

Wittgenstein escribió en cierta ocasión: «Realismo sin empirismo: esto es lo más difícil en filosofía». Y tal es la actitud filosófica —realismo sin empirismo— desde la que se puede plantear la cuestión de la gracia, que implica el reconocimiento de realidades inmanentes y trascendentes a un tiempo. La metafísica tiene muy pocas cosas que enseñarnos, pero esos conocimientos mínimos presentan la mayor importancia. Esa que he llamado alguna vez “metafísica mínima” no nos habla del amueblamiento del mundo, sino de los primeros conceptos y principios, que componen una estructura ontológica básica sin la cual son inviables la antropología, la ética y la propia teología.

Con lo dicho hasta ahora he defendido que la analogía es real: que la realidad misma no es unívoca, sino variada y variable. La realidad está poblada de matices, complementos y relaciones, en continua variación. La realidad misma es contextual. La variedad no se puede dar sin interna comunidad, sin koinonía; ni la comunidad sin variedad. Y, a fortiori, lo uno no excluye lo otro. Así pues, ni relacionalismo hipostasiado, ni sustancialismo discontinuo. La vieja —y casi siempre malentendida— distinción entre sustancia y accidente, a la que acabo de aludir, se presenta ahora en la forma de su conciliación, enmarcada en el horizonte trascendental de una metafísica analógica. Octavio Paz evoca un pasaje de la *Comedia* —el canto último del *Paraíso*— donde la metáfora del mundo como libro se relaciona con tan seca y “técnica” distinción, en el momento en el que el poeta contempla el misterio de la Santísima Trinidad, expresión máxima y realísima de la conciliación entre unidad y diferencia:

«vi cómo se entrelazaban
por el amor unidas las hojas de ese libro
que de aquí para allá en el mundo vuelan:
sustancia y accidente al fin se juntan
de esa manera y así mis palabras
son sólo su reflejo».

Y comenta Paz: «La pluralidad del mundo —las hojas que vuelan de aquí para allá— reposan unidas en el libro sagrado: sustancia y accidente al fin se juntan. Todo es un reflejo de esa unidad, sin excluir las palabras del poeta que la nombran».

La primacía real de la analogía sobre la univocidad se refleja también en las palabras; o, mejor, en las frases. Porque, al tener que expresar un mundo dinámico y contextual, las palabras adquieren un sentido cabal al integrarse mutuamente para componer sentencias. Y, al insertarse en esos «movimientos en el juego del lenguaje» (Wittgenstein), los términos experimentan variaciones en su significación, sin merma de la necesaria estabilidad conceptual. La primacía lingüística de las proposiciones sobre los términos aislados implica la primacía semántica de la analogía sobre la univocidad. El sentido de una palabra es su contribución —variable— al sentido de las frases en las que ocurre. Una interpretación del conocimiento y del lenguaje —como es la racionalista y empirista, con común origen en el representacionismo— que enfatice la importancia de las ideas y trivialice los juicios, revela una clara tendencia cosificadora. La nominalización y posterior cosificación del lenguaje procede de una mala abstracción que se traduce precisamente en univocismo. Por esa vía, se absolutizan la sintaxis y —sobre todo— la pragmática, a costa de la semántica. Estamos entonces en el imperio de un mundo como espectáculo, en el que las realidades pierden su entraña, se funcionalizan y, por lo tanto, son siempre sustituibles.

El lenguaje real —tanto cotidiano como científico— es primariamente análogo, por la evidente y fundamental razón de que no hablamos ni escribimos en términos aislados, sino que nos expresamos y comunicamos con oraciones o frases. Nuestro lenguaje es contextual y, por ello, los significados de las palabras experimentan variaciones cada vez que se usan. Esta concepción no tiene por qué recaer en una hermenéutica radicalizada, abocada al holismo, donde todo tiene que ver con todo y no hay constancia significativa alguna. Si tal interpretación —que se remonta a la sofística griega— fuera cierta, sencillamente no podríamos hablar. La teoría analógica del lenguaje, en cambio, mantiene —de manera congruente con su respectiva ontología— que no puede haber variación semánti-

ca sin estabilidad significativa, lo mismo que es imposible formar juicios sin conceptos.

La analogía lingüística permite salvar los fenómenos: no sacrificar la unitaria diversidad de lo real a nuestras exigencias comunicativas de índole pragmática. El lenguaje analógico es, al tiempo, extensional e intensional. Lo cualitativo de la realidad queda guardado en la dimensión intensional del lenguaje. Y como, según sabemos, el mantenimiento de lo cualitativo es la salvaguarda del realismo, resulta que el carácter intensional del lenguaje salva su naturaleza intencional, es decir, su constitutiva referencia a la realidad. A través de las palabras — más allá de ellas— miramos al mundo, en el que de antemano estamos. Es el “ser en el mundo”, característica existencial radical para Heidegger.

Actualmente, el modo más prometedor de pensar es un realismo que se abre esperanzadamente a lo real. La racionalista y unidimensional actitud de dominio ha de ser sustituida por esa originaria unidad de consideración y de acción que es la epiméleia, el cuidado. Como dice Helmut Kuhn en su obra *Die Kirche im Zeitalter der Kultur-Revolution*³, el ánimo cuida del cuerpo animado; el hombre y la mujer cuidan el uno del otro, y de sus semejantes, a través de la cultura, que es el fomento de lo humano y de los medios para cultivarlo. Los padres cuidan de los hijos, el político de la ciudadanía y Dios cuida de todos. Pero este movimiento descendente encuentra una respuesta en la aceptación y en el reconocimiento de las gracias recibidas. El hijo maduro cuida de sus padres envejecidos. El ciudadano responsable se preocupa por la suerte de la ciudad y cuida de que el estadista no utilice la cosa pública para intereses parciales, o se deje apremiar por empecinamientos ideológicos. Y el hombre ofrece a Dios su culto.

El cuidado comparece en todas las actitudes hondas y auténticas. Pero nunca procede con prepotencia, sino entre las imperiosas exigencias de fomentar el bien y la incertidumbre sobre dónde se hallará lo bueno, que sólo por acercamiento y rectificación podemos paulatinamente superar. Epiméleia significa, en buena parte, razón práctica. A la sabiduría que rige el buen uso de esa razón comprometida con los empeños

³ Styria, Graz-Viena-Colonia, 1985, 171 p.

humanos la denominaba Platón “arte regio”, basiliké tekhné, que modera y ordena a las demás potencias y habilidades.

La epiméleia, el cuidado, implica mimesis, que no es imitación redundante, sino fiel y activo seguimiento, contrapuesto a la corrosividad de la dialéctica negativa. Epiméleia es analógica unidad de lo diferente. Y lo cierto es que la única posibilidad no-dialéctica de buscar la unidad sin destruir la diferencia, y de afirmar la diferencia sin quebrar la unidad, es el amor. El amor es el regalo primordial, la gracia más necesitada y nunca merecida. Pero hoy hemos olvidado en buena parte que, a su vez, el amor se envilece si no va acompañado de la actitud designada con otro término clásico: aidós. Aidós es respeto, moderación y pudor. Conforman un temple de veneración por ese orden primigenio que es anterior a nuestras ocurrencias e intervenciones. Confía en la promesa de que la mansedumbre poseerá la tierra. Contempla de otro modo el nacimiento, la muerte y el destino. Es un nuevo ethos de solidaridad y una valoración emergente de las virtudes de la dependencia reconocida.

El *reconocimiento* mismo es la actitud básica de quien recibe una gracia. Y el agradecimiento constituye la virtud característica de quien reconoce el don de que ha sido objeto. La lucidez para la complementariedad que la visión analógica lleva consigo sitúa junto a estos hábitos operativos el servicio a los más necesitados, el cuidado de los débiles, el respeto a la corporalidad decaída, la capacidad de sacrificio, la veneración por la dignidad intocable de cada una de las personas, la gratitud, la misericordia, la compasión y la ternura. Claro aparece que la diversificación de donaciones y de destinatarios no se guía por criterios negativos: la gracia, como el daimon socrático, es algo propio y exclusivo de cada sujeto.

Según ha mostrado MacIntyre en su libro *Dependent Rational Animals*⁴, a este refinamiento de la empatía o connaturalidad ni siquiera llegó la ética aristotélica, la cual hizo de la autarquía o autosuficiencia un ideal de vida, que exige entre los amigos una categoría social semejante y presenta como ciudadano ejemplar al *magnánimo* (megalopsykhós), una de cuyas características ha de ser la de no recordar la ayuda reci-

⁴ Alastair C. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Peru, Ill., 1999, 172 p,

bida de otros, así como la de ofrecer a los demás, no precisamente cuidados y servicios adaptados a ellos, sino las propias hazañas del magnánimo, sus grandes regalos y —en una palabra— el don de su propia excelencia. Del magnánimo —uno de los tipos culminantes de la moral peripatética— dice Aristóteles, en efecto, que «se avergüenza de recibir favores, porque es un rasgo de alguien superior otorgar favores, mientras que lo característico de alguien inferior es recibirlos»⁵. Por eso al presunto *megalopsykhós* no le gusta evocar los beneficios recibidos y, en cambio, recuerda con placer los dones que él mismo ha otorgado.

Lo que falta en la penetrante teoría clásica de la excelencia o virtud es, precisamente, el reconocimiento del valor positivo de la dependencia respecto de otros. Es más, las personas humanas sólo podemos adquirir la independencia a partir de la dependencia misma, sin que nos quepa nunca prescindir de esta última. No depender de nada ni de nadie, además de imposible, sería lamentable, porque conduciría a la mayor desgracia de todas, a saber, la soledad. En toda virtud hay un componente de gracia, pues —aunque el bien humano ha de ser conquistado por la propia acción inmanente o *praxis*— lo cierto es que todo cuanto posibilita esa *praxis* se ha recibido de un modo u otro y es, al cabo, gracia. Ciertamente, Aristóteles acaba por compendiar todas las virtudes de la vida común en la *philia*, y sostiene que la amistad es lo más necesario de la vida. Pero la benevolencia tiene para él un límite insalvable: sólo es posible entre iguales; con lo cual la amistad corre el riesgo de convertirse en arrogancia compartida. Habrá que esperar al cristianismo para advertir que la propia amistad queda truncada si no va acompañada de una virtud aún más radical, a la que llamamos *misericordia*. Sólo entonces se podrá escuchar la pregunta que incide más hondamente en la condición humana: “¿Qué tienes que no hayas recibido?”.

La moral ilustrada, por su parte, se hizo eco de la clásica valoración unilateral de la independencia, a la que modernamente se llama “autonomía” y se considera —en Kant sobre todo— que es la estructura moral *a priori* del sujeto ético.

⁵ *Ética a Nicómaco*, 1124 b 9-10.

Se podría decir que hasta ahora la filosofía política y, en gran parte, las ciencias sociales se han ocupado sobre todo —y en ocasiones exclusivamente— del varón adulto, sano, inteligente, con plenas capacidades productivas y comunicativas, ciudadano de pleno derecho, y potencial luchador por la nación en el campo de batalla. En cambio, apenas ha fijado la mirada en los niños, en los viejos, en los enfermos, en los discapacitados, en los emigrantes o los marginados. Se debe en buena parte a la filosofía de inspiración feminista el habernos hecho caer por fin en la cuenta de que nosotros somos ellos. Todos entramos en las diversas categorías de los *disminuidos* de manera fáctica en algunos momentos de nuestra vida, pues todos hemos sido niñas o niños, quien más quien menos ha padecido alguna enfermedad grave y, por lo general, esperamos y deseamos llegar a viejos. Pero todos somos también *discapacitados* en una acepción más profunda y esencial, en un sentido hondamente humano, porque vemos en los desposeídos, enfermos y menesterosos un icono de la humanidad doliente, de la que cada uno de nosotros forma parte.

Quien no sabe qué hacer con el dolor propio y ajeno, quien no acierta a descubrir su misterioso sentido, llevará necesariamente una vida desgraciada o de penosa superficialidad. Como ha recordado Walter Kasper, la literatura griega conoce desde Esquilo el juego de palabras entre *pathos* y *mathos*, es decir, la realidad del aprendizaje por el sufrimiento. Nietzsche, imagen simétrica del *varón de dolores*, formuló con claridad este pensamiento: «Si el hombre ve hondo en la vida, también ve hondo en el sufrimiento», de manera que —dice también Nietzsche— “la capacidad de sufrimiento casi define la calidad de un ser humano». El dolor es un mal cierto, que se ha de evitar en la medida de lo posible. Pero su presencia actual o potencial confiere seriedad y espesor a la propia existencia. Los achaques y enfermedades son como un anuncio y prelude de la muerte, del tránsito final, cuya interpretación existencial marca el rumbo de nuestro discurrir mundano y aporta la clave de todos los dones recibidos o esperados. No hay antropología sin escatología. El actual ocultamiento y trivialización de la muerte, la segregación de enfermos y moribundos —por no hablar de su liquidación anticipada— revela una antropología que, al marginar nuestra esencial

situación de dependencia, parece que está hablando de un tipo de seres completamente distintos de ese ser que cada uno de nosotros somos.

Es una sociedad escasamente humana la que sistemáticamente recluye a los niños en las guarderías y a los ancianos en los asilos. Se dificulta así un aspecto imprescindible del aprendizaje vital, lo que podríamos llamar su carácter caleidoscópico: que los niños aprendan de los adultos y de los ancianos; que los adultos aprendan de los ancianos y de los niños; y que los ancianos aprendan de los niños y de los adultos. Esta seriación diacrónica contribuye a hacer patente el carácter narrativo de la vida humana, que no comienza ni termina con la duración de la vida individual. Tal dimensión narrativa está íntimamente asociada a la teleología ética. Si se prescinde de este despliegue biográfico, queda uno abocado al instantaneísmo de la foto fija en una determinada edad, lo cual conduce hacia planteamientos vitales a cortísimo plazo, es decir, a lo que hoy se llama “sensaciones” (sobre las que los periodistas deportivos preguntan a los atletas al terminar la prueba olímpica correspondiente). La edad-robot, a la que suele dirigirse la publicidad mercantil y la propaganda política, es la del adulto infantilizado y prematuramente envejecido, que ya no espera ningún regalo y sólo desea seguir inercialmente como hasta ahora por mucho tiempo.

La vida propiamente humana —trátase de una anciana con salud de hierro, un joven tetraplégico o un adulto con marcapasos incorporado— está rodeada de rostros conocidos y voces cercanas, que tratan diferenciadamente a esas personas, sea cual fuere su presunta productividad social o su aportación al pequeño mundo en el que conviven. El *do ut des* no es la regla exclusiva de la vida en común. También existe la plena reciprocidad, el ejercicio de las virtudes del dar y del recibir sin esperar contraprestaciones a cambio. El dar y el recibir no están sometidos a un cálculo cuantitativo ni a una fría *rational choice*, a una decisión independiente y descontextualizada. Uno puede cuidar a otra persona durante toda una vida sin expectativa de retribución alguna o, más difícil aún, dejarse cuidar a lo largo de la entera existencia sin esperanza de poder corresponder en el mismo plano. Porque, en rigor, la aportación de cualquiera de ellos es insustituible, pues —en algún

sentido— cada persona es la mejor de todas y no puede ser sustituida por ninguna otra. Ésta es, por cierto, una buena definición del ser humano: aquél que en cierto modo es mejor que cualquiera de sus semejantes y que no puede ser reemplazado por ninguno de ellos.

El famoso proceso de globalización económica y comunicativa corre paralelo a la extensión de una visión reductiva de la igualdad de derechos. Al considerar que todos somos iguales sin más, prescindiendo completamente de nuestras propiedades personales, se excluye la posibilidad de lo puramente gratuito, y se avanza hacia la realización histórica de esa pesadilla literaria que es *el hombre sin atributos*. Es la llamada “homosociedad”. Una de sus versiones más lúcidas en filosofía social y jurídica es el velo de la ignorancia que caracteriza a la *posición original* del primer Rawls. En esta teoría, la justicia ya no consiste en que cada uno pueda esperar lo suyo, sino en que a cada uno se le conceda fácticamente *lo mismo*. Lo propio se disuelve en una univocidad social que sólo podría superarse con una revitalización de las instituciones en la sociedad compleja. En términos de la actual filosofía política, se podría decir que el liberalismo imperante tendría que ser limitado por una recuperación del republicanismo.

Las dificultades culturales casi insalvables con que hoy tropieza la recuperación de la idea de gratuidad y la realidad de la gracia provienen, a mi juicio, de la pérdida del sentido metafísico de la creación, es decir, del oscurecimiento de la radical dependencia del ser finito respecto a Dios.

Como ha mostrado Javier Pérez Guerrero, frente a la perfección de Dios, la criatura no es imperfecta primariamente por ser limitada de modo predicamental, sino porque es de la nada⁶. El mundo y el hombre son de la nada, y no de algo. Hay que advertir que con la preposición “de” en la expresión “de la nada” se significa un genitivo subjetivo, que tiene sentido posesivo. Lo propio de lo creado es la nada; sin Dios no sería más que eso, nada. De ahí que lo creado, para ser, tiene que seguir siendo, huir de la nada, huir de sí mismo, y no presuponerse en absoluto. El mundo y el hombre no están instalados en sí propios, porque todo lo que tienen lo han recibido de

⁶ *La creación como asimilación a Dios*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 53.

diversas maneras. En realidad, la figura de este mundo no es que haya pasado ni que pasará: es que es paso: la figura de este mundo pasa (parágei: en presente, cf. 1Co 7,31). La creación es ausencia de precedencia en la criatura, y dependencia radical de ésta respecto al creador. La criatura no se sigue inercialmente de sí misma, como en la visión deísta, que es la predominante en la concepción actual de la realidad; tampoco procede de Dios, porque eso sería una especie de evolucionismo emanantista.

Según ha señalado Fernando Inciarte, creación es no presuponer nada y, por lo tanto, no presuponerse a sí misma. Creación es novedad, estreno, por decirlo banalmente. Pero un estreno que no deja de serlo por muchas sesiones que vengan después. En la fórmula *creatio ex nihilo*, la expresión *ex nihilo* quiere decir *non ex aliquo*, es decir, que no ha habido nada antes, nada de nada. El *después* aquí es un *después* sin un *antes*. De manera que podría decirse de la creación que es un origen que ni comienza ni es seguido. Es donación completa, gratitud pura, ya que nada la exige: ni un ser creado precedente, que no lo hay, ni el mismo ser de Dios, a quien nada ni nadie exige crear. La creación supone una novedad pura: la criatura en nada reproduce o es una copia de Dios.

La analogía que guarda el ente creado respecto al ser divino debe implicar una distinción superior a la de la criatura respecto de la nada. Ignacio Falgueras lo ha expresado de este modo: «Suele pensarse que la distinción nada-ser es la distinción máxima, pero no es así. Entre el ser puro y la nada pura no hay distinción real, porque la nada pura no es real, sino meramente pensada. En cambio, entre la criatura y el creador, hay una diferencia real no superable por ninguna otra, ya que es la primera y más radical diferencia real»⁷. El ser creado es precisamente ser sólo en la medida en que es creado. El ser se predica analógicamente de la criatura de modo intrínseco, no porque Dios y la criatura convengan en un ser común, sino porque el ser creado no se suma al Ser divino: sólo es ser en cuanto intrínsecamente dependiente del Ser divino.

⁷ Ignacio Falgueras, "Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real *esse-essentia*", *Revista de Filosofía*, 2ª S., 8 (1985) 127.

Una imagen no es más perfecta por poseer la perfección del ejemplar o modelo, puesto que su finalidad no es la de repetir el modelo, sino la de manifestar al modelo. Desde luego, Dios no puede ser repetido ni, por así decirlo, lo necesita en modo alguno, ya que nada puede añadirle ninguna perfección. Dios más la criatura no es superior a Dios solo, de suerte que la criatura no forma una totalidad con su Creador, ni hay un *esse commune* que los enlace. La creación no repite a escala infinitesimal la perfección de Dios: no hay perfección común a Dios y a la criatura. La creación no supone la comunicación de algo anterior o previo a la creación, por lo que, para la criatura, “ser perfecta” no quiere decir “ser como Dios”, sino “imitar a Dios”. La comunicabilidad de la perfección divina se reduce a su imitabilidad, de ahí que el concepto clave para entender la participación del ser divino no es el de composición sino el de la semejanza.

Hay que advertir, sin embargo, que la criatura es una *disimilis similitudo*: una semejanza que en nada es semejante a aquello que semeja. Fundamentalmente porque la criatura no es plenamente lo que es, no constituye en sí misma —ni en su conjunto— una totalidad; Dios, en cambio, es plenamente su propio ser: no es que sea plenamente *el* ser, sino que es plenamente *su propio* ser. Entre el mundo y Dios, no hay un *tertium comparationis* llamado, en general, “ser”; como si con la creación hubiera más ser que sin ella, y la creación fuera lo que se parece a Dios pero sin llegar a serlo, algo así como un “quiero y no puedo”.

A Dios no se le puede representar, porque no es un qué, no es esto o lo otro; sólo se le puede hacer presente, que es lo que lleva a cabo el mundo, tomado no como mundo, como esfera de nuestra afirmación, de nuestra actividad cotidiana, sea científica o no, política por ejemplo, sino como creación. Tan pronto como al mundo se le toma, no como mundo, sino metafísicamente, como creación, hace transparente a Dios, deja traslucir su presencia sin necesidad de parecerse a él; es *similitudo Dei*, aunque no sea *similis Deo*.

La dificultad que hoy tenemos para pensar la gracia traduce la obturación cultural y filosófica de esta transparencia, de esta inmediatez, tal como se manifiesta, sobre todo en el deconstruccionismo tardomoderno: no hay principio, ni origi-

nalidad, y menos originariedad; todo es copia de copia, signo de signo, representación de otra representación, y así al infinito sin origen ni fin. En este sentido, el deconstructivismo es, dicho con Hegel, nuestra época ametafísica llevada a concepto⁸.

El fundamento metafísico de que la persona humana constituye el único ser querido por sí mismo, tal como se recuerda en el Concilio Vaticano II, viene dado por la tesis tradicional de que el alma de cada hombre está creada inmediatamente por Dios. Es el misterio del Amor creativo, radicalmente personal, en cuya búsqueda no se avanza por procedimientos meramente psicológicos o por intentos de fundirse con un todo que ni la naturaleza ni la cultura conforman. En cada uno de nosotros, de manera escondida e irrepetible, se halla el Espíritu de Dios: el regalo primordial.

⁸ Fernando Inciarte, *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*, ed. de Lourdes Flamarique, Eūnsa, Pamplona, 2004, 224 p.

IV ¿ES POSIBLE LA GRATUIDAD HOY?

JAVIER PRADES
FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN DÁMASO”
MADRID

1. Introducción

La pregunta que da título a mi intervención en esta Mesa Redonda obliga a reflexionar no poco. Las cuestiones que insinúa son de tal magnitud que la desproporción de la tarea puede, si no justificar, al menos excusar lo desmañado de mis observaciones⁹.

Debemos hacernos una primera idea de lo que significa “gratuidad”. Recurramos para ello al Diccionario de la Lengua. Se nos dice que «gratuidad es la calidad de gratuito, es decir,

⁹ Indico algunas obras que me han servido para reflexionar sobre las cuestiones que vamos a abordar: L. M. Ansón, *Antología de las mejores poesías de amor en lengua española*, Madrid, ³2002; H. Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, 2001; M. Crespo, *El perdón. Una investigación filosófica*, Madrid, 2004; A. Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris, 1984; L. Giussani, *El hombre y su destino en camino*, Madrid, 2003; J. Lacroix, *Amor y Persona*, Madrid, 1996; C. S. Lewis, *Los cuatro amores*, Madrid, ⁸2000; J.-L. Marion, *Prolegómenos a la Caridad*, Madrid, 1993; J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Madrid, ²1943; J. Piepper, *Über die Liebe* (= *Gesammelte Werke IV*, 296-414); P. Rousselot, *El problema del amor en la Edad Media*, Madrid, 2004; M. Scheler, *Ordo amoris*, Madrid, ²1998; K. Schmitz, *The gift: Creation*, Milwaukee, 1982; B. Schwarz, *Del Agradecimiento*, Madrid, 2004; A. Scola, *Identidad y diferencia*, Madrid, 1989; A. Scola, G. Marengo, J. Prades, *Antropología Teológica*, Valencia, 2003; D. von Hildebrand, *La gratitud*, Madrid, 2000; H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, ²1995 y M. Zambrano, *Hacia un saber del alma*, Madrid, 2000.

de balde o de gracia; arbitrario, sin fundamento». Otro término cercano a nuestro campo semántico es «gratitud: sentimiento por el cual nos consideramos obligados a estimar el beneficio o favor que se nos ha hecho o ha querido hacer y a corresponder a él de alguna manera»¹⁰.

En nuestra pregunta, la alusión a la gratuidad no aparece relacionada con ningún sujeto y no sabemos en qué sentido se quiere preguntar por su posibilidad. Arriesgando una interpretación, cabe entender que implícitamente se refiere al ser humano, y en ese caso habrá que dilucidar si queremos decir que los hombres pueden actuar con gratuidad o bien si pueden beneficiarse de la gratuidad de la acción de otros sujetos: ya sean otros hombres o eventualmente Dios. La pregunta: ¿es posible la gratuidad hoy?, puede significar entonces: ¿es posible que yo, como cualquier otro ser humano, actúe movido por una gratuidad pura, auténtica?, y simultáneamente puede significar: ¿es posible que yo reconozca una actuación verdaderamente gratuita hacia mí o hacia otros por parte de otros sujetos?

Además, la formulación de la pregunta sugiere otras dificultades. Una viene dada por la alusión al “hoy” en el final de la interrogación. Cuando se pregunta si la gratuidad es posible hoy se está sugiriendo quizá una diferencia entre ese “hoy” y otros momentos del pasado. Habrá pues que preguntarse si la gratuidad es posible o no hoy, a diferencia de lo que pudo suceder ayer. Será necesario verter la pregunta en esta otra: ¿qué condiciones sociales, culturales o religiosas se dan hoy —y no se daban en otros momentos— que inclinen a pensar que esa gratuidad ya no es posible mientras que si lo pudo ser antes? Pero si se mira el inicio de la pregunta tendremos

¹⁰ *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, Madrid, 191970. Otras voces cercanas son: «Agradecer: sentir gratitud; mostrar de palabra gratitud o dar gracias; corresponder una cosa al trabajo empleado en conservarla o mejorarla». La *Gracia* a su vez se define de muchos modos, pero los principales son los siguientes: «Don gratuito de Dios que eleva sobrenaturalmente la criatura racional en orden a la bienaventuranza eterna; Don natural que hace agradable a la persona que lo tiene; Beneficio, don y favor que se hace sin merecimiento particular, concesión gratuita». Por fin, el «*Don* es la dádiva, presente o regalo; cualquiera de los bienes naturales o sobrenaturales que tenemos respecto a Dios, de quien los recibimos; gracia especial o habilidad para hacer una cosa».

que formularla en términos radicales: ¿es posible la gratuidad en absoluto, no ya para los hombres de hoy sino para todo hombre en general? ¿Es una condición propia de lo humano tener la experiencia de la gratuidad y, más aún, es una condición que le beneficia o que por el contrario le humilla, le enajena de lo más suyo?

Puesto que de una Mesa Redonda se trata, y sus otros componentes son verdaderos maestros, me voy a atribuir —¡gratuitamente!— el papel de introducir aquellos asuntos que a mi juicio deberían encontrar respuesta para no frustrar la finalidad con que hemos sido llamados. Tenga pues esta intervención más el carácter de una guía de preguntas que de un catálogo de respuestas elaboradas¹¹, si bien no dejaré de manifestar, como es inevitable, qué dirección me parece más razonable, desde el punto de vista que me es familiar, el del teólogo.

2. La dificultad de hoy a través de un episodio reciente

Comenzamos abordando la alusión temporal al hoy para después llegar a la cuestión de fondo.

a) Dos objeciones de nuestros días: el mal y el rechazo de la dependencia

La cultura dominante —presente en todos nosotros— rechaza una concepción de la vida y del hombre que repose tanto sobre una gratuidad primordial como sobre una gratuidad cotidiana. Esto se debe, a mi juicio, a dos objeciones que se han ido abriendo paso desde los albores de la época moderna en Occidente, y que hoy gozan, creo, de la consideración de mentalidad común, aunque no se las puede circunscribir tan sólo a esa génesis histórica. La primera objeción es muy

¹¹ «El filósofo alemán Heidegger lo expresa bien. Dice que las preguntas son la devoción, la oración, del pensamiento humano», G. Steiner, *Nostalgia del Absoluto*, Madrid, 2001, p. 130. Siempre cabe una interpretación opuesta: «En cuanto el hombre comienza a formularse preguntas sobre el significado y el valor de la vida, está enfermo, pues objetivamente, ni uno ni otro existen», S. Freud, «Carta a María Bonaparte del 13-08-1937», en *Epistolario 1873-1939*, Madrid, 1963, p. 485.

patente y proviene de la experiencia del mal. El sufrimiento, el dolor y la muerte acompañan desde siempre a la humanidad y a la vida de cada persona, pero el siglo XX los ha conocido con una desmesura inimaginable antes y que asusta más allá de cualquier palabra. Ese mal tan difundido y tan profundo ha llevado a muchos contemporáneos nuestros a encontrarse en la imposibilidad de aceptar algo así como un origen bueno y gratuito de la vida, su carácter de don, recibido sin merecimiento y que suscita por tanto gratitud. De ahí se seguiría también la imposibilidad de justificar de modo razonable una actitud realmente gratuita, amorosa, de pura donación al otro, en la vida cotidiana. Lo que a nuestros ojos parecería a primera vista un comportamiento desinteresado tendría otras causas ocultas, como son: egoísmo, voluntad de poder, dominación, etc., que podrán quedar de manifiesto tras las investigaciones oportunas (neurobiología, psicoanálisis, psicología social, etc.).

Hay una segunda dificultad muy extendida hoy para considerar imposible la gratuidad como estructura de la vida humana personal y social. También en Occidente, y quizá a partir de corrientes teológicas y filosóficas modernas, se ha abierto paso la tesis de que efectivamente nada es gratuito porque todo nos es debido¹². Los hombres no somos —ni podríamos ser en modo alguno— beneficiarios de dones o favores que se nos otorgan sin merecimiento nuestro. En particular, cuan-

¹² En el campo teológico pensemos en la influencia de las disputas con Bayo y con Jansenio, condenados por el Magisterio. La concepción teológica que se les opuso, llamada de la “naturaleza pura”, dominante en la manualística barroca y neoescolástica, sostenía la idea de la proporción necesaria entre el deseo y la facultad de satisfacerlo, y llevó a la llamada “antropología del doble fin”. Esta teología enfatiza una autonomía “natural” del hombre cuya explicación última podía quedar a salvo en un contexto que todavía aceptaba pacíficamente la creaturalidad, pero que se exaspera en cuanto se debilita la fe en la creación. Pensemos igualmente, por lo que toca a una cierta mentalidad popular del catolicismo, en la concepción tan deformada del “mérito” que se identificaba prácticamente con los merecimientos debidos a nuestros esfuerzos morales. Sobre estas cuestiones realmente complejas, remito a Scola, Marengo, Prades, pp. 214-223, 325-326 y 359ss. Una serie muy detallada de estudios histórico-especulativos sobre el origen de tales problemas en G. Colombo, *Del soprannaturale*, Milán, 1996. Respecto a la filosofía, sería inabarcable la exposición de los pasos que han ido llevando a una progresiva exclusión de cualquier origen gratuito de la realidad del mundo y del hombre, así como de su actuación en la historia.

do se trata de las cualidades que tenemos, comenzando por la vida misma, y siguiendo por sus capacidades más propias (razón, libertad, corporalidad, dominio de la naturaleza, disfrute y placer, etc.), éstas no tienen el carácter de bienes recibidos de balde, sino de estricta propiedad de cada uno, y, lógicamente, se poseen como derechos propios, como prerrogativas inalienables, que no provienen de nadie y de las que no hay que rendir cuentas a nadie. Deben ser protegidas a toda costa para que no se frustren las exigencias. Por eso se produce un fenómeno lingüístico, social, y, cada vez más, jurídico por el que la vida y todas sus dimensiones dejan de ser considerados como un don para ser reivindicados como un derecho: derecho a la calidad de vida, a la salud, al matrimonio, a la adopción, al afecto, etc. Obviamente no se trata de negar el significado de la categoría de los “derechos” ni de desconocer su importancia en la historia y la vida de Occidente. Llamo la atención sobre la tendencia a convertir toda posibilidad humana en derecho, con la eliminación directamente proporcional de su carácter de don. C. S. Lewis ya hizo notar que el afecto, la primera de las cuatro clases de amor que estudia, se puede vivir con la presunción de que es un derecho nuestro, y que si los demás no nos lo dan son unos «desnaturalizados». Considera que esta postura es una verdadera distorsión de la realidad porque el afecto «en ningún caso es una cuestión de derechos», mostrando a continuación, con toda ironía, lo insostenibles que se vuelven los que son de suyo difíciles de amar y bombardean a los demás con exigencias continuas, en las que denuncian que son tratados injustamente, ya sea mediante reproches estridentes o lamentos implícitos, para provocar la autocompasión y, de paso, el sentimiento de culpa en los presuntos violadores de su derecho al afecto. Concluye sabiamente que esas personas «sellan así la verdadera fuente en la que desean beber»¹³.

Curiosamente, según esta mentalidad sólo se llegaría a tomar en consideración la posible existencia de alguien semejante a Dios para tener por fin un punto en el que descargar las reclamaciones airadas cuando ya los demás, la Iglesia, el Estado o la realidad misma no han sido capaces de atenderlas como se pretende.

¹³ Cf. Lewis, pp. 51-53.

b) Un episodio reciente

Para no perderme en una presentación oceánica me limito a referir un episodio que me ha hecho pensar. Cuando se produjeron en Madrid los atentados del 11-M pudimos sentir en nuestra propia carne la amenaza del mal, con tanta fuerza y tan cerca, que no había modo de zafarse de esa brutal provocación. Quise pues prestar atención a las voces que se expresaban públicamente para percibir lo mejor posible qué había pasado y qué respuesta humana se me pedía. Quizá por esa necesidad me llamó la atención una página de *Babelia*, el suplemento cultural del periódico *El País*, en la que se anunciaba la publicación de dos antologías de poemas dedicados a los atentados y de los que recogían algunos en la página del periódico. La mayoría de ellos ponían el don de la palabra y la fuerza poética al servicio de recrear el aturdimiento, el sinsentido, la frustración que tantas muertes habían inyectado en nuestros corazones. «Todo es muerte en el aire. Muerte presente que nos acecha y nos desgarrar», escribía Clara Janés, o, aun con más radicalidad, Julia Uceda: «De nacer, más vale que te olvides: las bolsas están ya preparadas para todas las guerras, y me pregunto si merece la pena abandonar las tibias aguas primordiales, exhalar el primer grito, intentar erguirse, mirar relojes, elegir dioses, libros, calles y accidentes, oficios de hombre o de mujer. Amar. (...) Déjalos solos frente a frente en un mundo que no podrán vaciar sin vidas, que no podrán guardar con cremalleras. Nace cuando uno a otro se hayan destruido. No pises la senda del morir: no es la vida el lugar de la vida»¹⁴. Podría uno evocar en estos poemas quizá la desesperación de Moisés, de Job y de tantos profetas, cuando deseaban no haber nacido o poder desaparecer de esta vida, abrumados por el peso de tanto mal y tanta injusticia¹⁵. Y no falta-

¹⁴ La idea de eliminar la vida, evitando los nacimientos, para que así los ocupantes no tengan a quién oprimir la expresaba con toda crudeza el atormentado Bar-Jona de J.-P. Sartre.

¹⁵ Cf. por ejemplo Num 11,15; Job 3,1-26; Jer 20,14.18. También el clásico español consideraba que «el delito mayor del hombre es haber nacido», P. Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, en *Obras selecta*, Madrid, 2000, p. 483. Hay, con todo, una radical diferencia entre las voces de hoy y las de los escritos bíblicos o de nuestro Siglo de Oro. Mientras estos viven en relación con Dios, y ante él gritan su dolor y su desesperación, en los poetas

ban tampoco voces bienintencionadas, que querrian deshacer el entuerto, hacer justicia a los muertos y sus familias. Escribía Luis García Montero: «La lluvia en el cristal de la ventana, el aire de una plaza compartida, el pañuelo de sombras de la vida, la noche de Madrid y su mañana (...) el rumor, las mentiras y el secreto, todo lo que la muerte os ha quitado quisiera devolverlo en un soneto».

¿No son voces que expresan también lo que rondaba nuestros corazones, por mucho que jamás acertásemos a componer con tanta gracia? Estaba a punto de pasar la página cuando me saltó a la vista un último poema, abajo a la derecha. Lo leí casi distraído, y apenas terminé me di cuenta de que allí había otra cosa. Era también voz de hombre pero no hacía hablar sólo a nuestro dolor, a nuestra desesperación o a nuestra exigencia de justicia. Aquel poeta hacía cantar a la realidad misma, su voz no daba eco a lo que sentimos o hacemos nosotros, sino a lo que tenemos delante siempre pero casi nunca vemos. Se le podía aplicar aquello de Ortega: «Pasas de lado del hecho formidable y esencial sin reparar en él, sin sorprenderte. Ahora bien: sorprenderse de lo que parece evidente y naturalísimo es el don del filósofo»¹⁶, y del poeta y del hombre, añadido yo.

Decía así el poema, que copio íntegramente: «Cuántas cosas *se nos ofrecen* a diario sin que apenas reparemos en ellas. Las *aceptamos gratuitamente* sin más. Son cosas mínimas, *dones continuos e inadvertidos* de la naturaleza o de las gentes, tal luz del poniente iluminando la tarde en su despedida de belleza, tal sensación de bienestar y contentamiento, tal nube entretenida, velando virginal el sol, tal muchacha cuya aparición fugaz y repentina alegra con su gracia nuestra vista, tal risa del niño que despierta el eco de las nuestras en aquella edad, o la mirada del desconocido encontrado al azar, en la que hallamos un acogimiento inesperado. La sombra de aquel muro protector contra el estío implacable, el alentador calorcillo de la mañana invernal. Presencias que sosiegan invisibles nuestras vidas, descanso en su contemplación para nuestros

actuales ha desaparecido cualquier alusión a una posible trascendencia de la vida humana y tanto menos a una relación con un Dios personal.

¹⁶ Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, p. 33.

ojos y alivio para nuestros pasos, *que se nos dan sin retribución alguna por nuestra parte*. Ahora estos árboles del diario paseo, asaltados por edificios sin ton, estrépitos sin son, asfixiados por los humos horrendos, ensordecidos por el tráfico, nos traen nobles y fieles, *el ofrecimiento de su existencia*, el toque mágico de las distintas luces diarias. Apenas advertimos este *constante y ofrecido alrededor*. Tal vez la prisa que nos empuja y el afán que nos agobia, lo impida. Palabras que ya apenas se usan muestran hasta qué punto las realidades que definen van desapareciendo. ¿Sabe alguien lo que es y significa sosiego? Quizá todavía se conozca en lugares donde las horas se miden por campanadas comunes, donde hay tiempo y espacio para sentarse al sol y donde suenan algunos de los ruidos artesanales y domésticos, que hacen humana la vida. Donde las distancias se miden por el paso humano. Allí todavía son perceptibles y apreciables aquellas mínimas realidades que compensan esas otras inevitables que son nuestra parte de desazón: el gesto descompuesto, la incomodidad del trato, la mirada hosca, o el resentimiento latente y al acecho. Son estos incidentes cotidianos en los que más reparamos y los que más profundamente conforman nuestros modos y que nunca acertamos a compensar con aquellas otras *dádivas inadvertidas que nos rodean*¹⁷.

No sé por qué José Antonio Muñoz Rojas propuso este poema para la antología del 11-M, pero le estoy agradecido de que nos invitara a contemplar la realidad desde una perspectiva, concreta y misteriosa, que podría haber pasado inadvertida en aquellas semanas terribles de los atentados, bajo el peso de la atrocidad, y que puede pasar también inadvertida en la vida cotidiana. El grito, tan humano, del dolor y de la rabia, se encontraba así, de modo imprevisible —tanto que resultaba extraño— con una mirada que afirmaba positivamente la realidad¹⁸.

¹⁷ J. A. Muñoz Rojas, “Dones inadvertidos”, en *Babelia*, suplemento de *El País*, 15-5-2004. Subrayados míos. Allí se encuentran también el resto de los poemas citados.

¹⁸ Véase la bellísima y eficaz descripción existencial de este experiencia positiva de la realidad y su alcance educativo tal y como la ofrece L. Giussani, *El Sentido Religioso*, Madrid, 61998, capítulo Xss.

3. Gratuidad y creaturalidad

a) La gratuidad existe de hecho

No quiero divagar demasiado. A la pregunta que se nos ha dirigido: ¿es posible la gratuidad hoy?, anticipo una primera respuesta. Sí, es posible porque es real, existe de hecho: existe la poesía de Muñoz Rojas, pero sobre todo existe él mismo. Y como él existen hombres y mujeres que han testimoniado tozudamente en la historia esta misteriosa posibilidad de afirmar que la realidad es positiva y que la vida puede ser abrazada amorosamente, también en las circunstancias donde todo conspiraría a hacer callar una voz semejante. Hay un profundo vínculo entre agradecer el hecho de la vida, y su defensa como un bien precioso. Parece de perogrullo, pero para implicar la propia libertad en defender la vida hay que estimarla como algo de lo que estamos agradecidos.

De entre muchos de esos hombres señalo, por ejemplo, a un superviviente de los campos de concentración, el Premio Nobel húngaro Imre Kertesz, que ha escrito relacionando la libertad con la vida, en vez de con la muerte, incluso dentro de aquellas monstruosas situaciones:

«Es fácil morir
 la vida es un gran campo de concentración
 instalado por Dios en la tierra para los hombres
 y estos lo desarrollan para convertirlo
 en campo de exterminio para los hombres.
 Suicidarse es tanto como
 engañar a los vigilantes
 huir, desertar, dejar con un palmo de narices
 a quienes se quedan.
 En este gran Lager de la vida
 en este mundo miserable
 de la vida suspendida hasta nuevo aviso
 del ni dentro ni fuera
 ni adelante ni atrás
 donde envejecemos
 sin que el tiempo avance...
 aquí aprendí que la rebelión es

quedar con vida.
 La gran desobediencia
 es vivir nuestra vida hasta el final
 y es también la gran modestia
 que nos debemos (...)»¹⁹.

Para entender qué le puede mover en esa afirmación de la vida, como rebeldía de la libertad ante el mal del mundo, interesa lo que el mismo Kertesz anota en otra obra, a propósito de nuestros tiempos: «anoche, mientras escuchaba el cuarteto opus 127 (segundo movimiento) me llamó la atención un sentimiento que brilla por su ausencia en el arte actual. ¿Qué sentimiento es? Si tuviera que ponerle un nombre, lo llamaría así: gratitud»²⁰.

b) Justificación razonada de la gratuidad

Podría ser suficiente aportar estos testimonios, porque si no bastan presencias como las de estos testigos y tantos otros que se podrían traer a cuento, nunca bastarán los razonamientos aislados²¹. Pero no debemos eximirnos de la tarea de razonar sobre la conveniencia de esta perspectiva, en un mundo en el que ciertamente se sostienen otras posiciones muy diferentes. Empecemos examinando la posición contraria a la gratitud, de la mano de B. Schwarz cuando nos hace caer en la cuenta de lo que sería un mundo sin agradecimiento. Remite a lo que G. Marcel llama el «test negativo» para mostrar que es inimaginable una total carencia de gratuidad en la vida de los hombres. Imaginemos —dice— que la gratitud nunca estuviera justificada y que ese sentimiento, que existe como realidad psíquica, careciese siempre de sentido. Tendríamos

¹⁹ I. Kertesz, *Liquidación*, Madrid, 2004, p. 69. Lo que Kertesz rechaza incluso en el campo de exterminio, es decir, considerar el suicidio como aparente gesto supremo de la libertad, lo reivindica tranquilamente en cambio, y no para aquellas situaciones extremas sino para cualquier vida diaria, I. Sotelo, “Libertad y muerte”, en *El País*, 29-X-04. Véase, en sentido contrario, J. Prades, “Libertad para la vida”, *Alfa y Omega*, en ABC, 25-XI-2004, y G. Ferrara, “Il Referendum: la vera storia”, en *Il Foglio*, 2-VII-2005.

²⁰ I. Kertesz, *Yo, otro*, Barcelona, 2002, p. 88.

²¹ Cf. M. Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, 21992, p. 131.

que partir siempre de la suposición de que el hombre nunca tiene razón cuando se considera destinatario de «dones buenos». Habría que excluir no sólo las situaciones «agradables» sino también los auténticos «dones» que le afirman como persona. Es decir, el hombre se engañaría siempre acerca de lo que él supone que hay tras esos dones buenos. Viviría en una especie de mundo onírico. El mundo real sería el de la plena no-afirmación de la persona, un mundo, en sentido propio, de inhumanidad, a pesar de la ilusión de la buena voluntad, que sería siempre embustera: toda ayuda y aceptación, todo amor, toda solidaridad serían el más cruel de los engaños. En consecuencia, el agradecido sería un engañado y un defraudado siempre y por principio.

Lo que se postula en este supuesto es literalmente «inimaginable»: el mundo que se derivaría de tal suposición va más allá de nuestra facultad de representar²². En ese mundo tendríamos que intentar vivir, por así decir, en la muerte total del común vivir interpersonal²³. Y no seríamos capaces de ello, pues la plena y fundamental remisión a esa soledad total es una especie de muerte personal. Sólo sería real la lucha por el poder y el placer del dominio, la «apropiación por distracción» de la que hablaba Sartre. Concluye Schwarz que nadie creará en serio en un mundo en el que el agradecimiento fuese insensata necesidad²⁴. Ahora bien, ¿es suficiente describir esta situación, para haber alcanzado la justificación de la contraria? Schwarz cree que no, y advierte que para este problema es fácil caer en la tentación de adoptar una solución previa, ya sea la del misántropo o el cínico, ya sea la del agradecido. Para pro-

²² Así lo afirma también von Hildebrand, p. 15.

²³ El joven J. H. Newman en uno de sus primeros sermones de 1828, cuando describe el carácter razonable de la confianza en otros, ya reivindicaba la necesidad de esa confianza recíproca para la existencia de la vida social: "Sermon 15: Religious Faith Rational", en *Parochial and Plain Sermons*, Londres, 1907, vol. 1, p. 196.

²⁴ Schwarz, pp. 20-22. Scheler señala cómo el corazón del hombre está hecho para amar y no para odiar, y cómo el resentimiento o el odio no son originales en el hombre (pp. 69-70). El mismo Scheler tiene un amplio estudio sobre la fenomenología del resentimiento, comparándolo con la moral cristiana y la filantropía moderna, *El resentimiento en la moral*, Madrid, 1998. *Gaudium et Spes* confiere un valor decisivo a la posición original, no derivada, del hombre ante la realidad como ser religioso para negar carácter plenamente racional a la posición contraria (nn. 19-21).

ceder en la fundamentación considera con todo inevitable hacer una especie de «opción» que no es arbitraria, se trata de la opción de seguir las huellas que llevan a lo profundo, evitando el quedarse en la superficie, donde siempre puedo justificar mi postura²⁵.

No es posible aquí desplegar la fundamentación existencial que Schwarz emprende en su precioso librito, y tenemos que limitarnos a indicar en lo esencial los pasos que da: examina primero el campo interpersonal humano y en particular las situaciones en que el hombre necesita o presta ayuda, donde se hace patente que se rinde tributo a la existencia del otro como persona. Después estudia con detalle el amor como forma auténtica de afirmación, porque implica la autodonación del otro, que no se puede exigir sino que se da libremente. Y a continuación analiza el caso singular del hombre que salva la vida a otro hombre, donde se da una especie de afirmación total, en lo más profundo del ser personal. Entra luego en el examen de aquellos casos donde el agradecimiento no es a ninguna persona humana sino a Dios mismo²⁶. Concluye Schwartz que para hablar en rigor de un «hombre agradecido» no basta que no niegue las gracias al prójimo cuando es deudor de él, sino que es aquel que «se acerca a lo bueno de la vida con una *actitud de fondo* agradecida, y en el que, por así decirlo, la gratitud se hermana con la alegría por todo lo bienhechor en sentido profundo. El problema existencial que aquí se plantea es el del horizonte último ante el que se desenvuelve la vida del hombre. Para el hombre religioso, el dato más originario de su vida es que transcurre ante Dios. Él se vive a sí mismo *coram ipso*»²⁷. A partir de aquí el análisis existencial conduce al meta-

²⁵ Véase el contraste entre esta posición ante la realidad: «El cielo estaba cristalino —por la mañana a las 5,30 había Misa— con Venus como única estrella en el cielo, y mi madre me dijo: “¡Qué hermoso es el mundo y qué grande es Dios!”», L. Giussani, *Afecto y morada*, Madrid, 2004, p. 257; y esta otra que contempla la misma realidad: «Desde su lecho ve alzarse a Venus. Una vez más. Desde su lecho con cielo claro ve alzarse a Venus seguida del Sol. Siente rencor entonces contra el origen de toda vida», S. Beckett, “Mal visto, mal dicho”, en *Relatos*, Barcelona, 2003, p. 225.

²⁶ Véase la descripción de los elementos de la gratitud hacia Dios propuesta por von Hildebrand, pp. 13-33.

²⁷ Schwarz, pp. 36-37. Obviamente tiene que hacer cuentas con los representantes de la sospecha de que tal actitud sea una patología, como ha

físico, y Schwarz indica cómo el agradecimiento impulsa a buscar lo que hay detrás de esa «alegría» hasta llegar a una persona, hasta llegar a un Dios personal. El agradecimiento, entonces, arraigaría en la vivencia de la dependencia, la conciencia de la contingencia y la aceptación de la condición de criatura. Y señala cómo Nietzsche —siempre acerado en su crítica— ya se había dado cuenta de que el agradecimiento es una de las cosas que la muerte de Dios hace desaparecer²⁸.

c) Gratuidad y concepción completa de la vida

No faltan otros autores que se han ocupado de la gratuidad mientras estudiaban el problema del amor. Algunos de los más señalados concuerdan con Schwartz en que la noción del amor y su explicación última depende de la postura que se adopta sobre la realidad entera. Ortega dice, por ejemplo, que «la visión que tenemos del amor reposa sobre la impresión radical, última, que tenemos del universo»²⁹. J. Pieper, comentando ciertas afirmaciones de E. Fromm sobre el amor, sostiene que la posibilidad de percibir el mundo como bueno, y de percibirse a sí mismo como alguien que es abrazado en modo absoluto depende de que uno entienda el mundo y a sí mismo como criatura³⁰. Ahora bien, esta hipótesis de la creación, ¿se acepta sólo por la fe en la revelación o cuenta con argumentos racionales que la hagan plausible? Pieper no entra en el estudio de ese problema, que ha consumido ingentes esfuerzos de filósofos y teólogos, pero mantiene que «es imposible que el carácter de creación del mundo se pueda circunscribir a un sector particular de la existencia, de tipo ideológico o religioso; si se recibe de modo consecuente y vivo, deja su impronta

sostenido la psicoanalista M. Klein al atribuirla a un residuo de la niñez temprana por la dependencia de la madre. Después de examinar las dificultades concluye que «muy lejos de tener un efecto neurótico o paralizante, la gratitud se revela como algo de extraordinaria importancia en el fecundo contacto con la realidad. El agradecimiento tiene un poder de manifestar. Esto se puede advertir con particular claridad por un contraste negativo. El ingrato, el envidioso, el hombre que se lamenta, se cercena a sí mismo de lo que recibe», p. 41.

²⁸ Schwartz, p. 46.

²⁹ Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, p. 79.

³⁰ Pieper, p. 325. Cf. también von Hildebrand, p. 14.

inevitablemente en todo el sentimiento de la existencia»³¹. Siguiéndole, nosotros también dejamos a un lado el problema filosófico-teológico de la creación y nos limitamos a hacer alguna consideración sobre la conciencia de la creaturalidad en relación con la gratuidad³².

Para un niño no es suficiente tener constancia en general del amor de las madres por sus hijos, sino que necesita ser abrazado concretamente por el amor de su madre, de manera que su vida pueda madurar adecuadamente. De modo análogo cada hombre tiene que poder asentir personalmente a la aprobación absoluta de su vida por el Creador. Es decir, debe poder reconocer que el hecho mismo de su existencia significa ser amado por el Creador³³. La confianza original que permite vivir de modo humano se funda en la certeza de ser amados con un carácter verdaderamente absoluto. La sencillez evangélica (cf. Mt 6,22) podría consistir precisamente en la permanencia de esta “confianza en el amor”.

Justo en este punto aflora una de las objeciones que hemos mencionado arriba. Existe en todos nosotros una

³¹ Pieper, p. 325. Sin duda, hacen falta todavía esfuerzos filosóficos para mostrar que la realidad cotidiana puede ser reconocida como un don. Recientemente P. Gilbert ha presentado un panorama sobre la rica reflexión filosófica en torno al tema de la gratuidad y la donación en ámbito francés e italiano, más allá de las referencias ya habituales a Heidegger, Derrida o Marion: “Gratuité”, *Nouvelle Revue Théologique*, 127 (2005) 251-265. Una reflexión filosófica y teológica todavía sugerente la encontramos en A. Gesché (ed.), *Création et salut*, Bruselas, 1989. Una presentación teológica de la creación en Scola, Marengo, Prades, pp. 67-148.

³² «La novedad que realmente implica la idea de creación hay que cifrarla en términos de gratuidad: la criatura es el ser gratuito», J. Pérez Guerrero, *La creación como asimilación a Dios*, Pamplona, 1996, p. 109. Véase su reflexión filosófica sobre la creación a partir de santo Tomás, que concluye con estas palabras: «Si conociéramos lo creado tal como es, esto es, como creado, no sería necesario buscar ninguna mediación cognoscitiva para tener noticia de Dios, porque la propia criatura es ya noticia de Dios (...) La analogía es la criatura dado que *la criatura no se muestra si no muestra a Dios*. No es Dios quien se esconde, sino que se esconde la criatura en la medida que se considera en sí misma y no en orden a Dios. La dificultad por lo tanto, no es la de conocer aquello que no se nos manifiesta, sino la de conocer aquello que se nos manifiesta quizá de un modo excesivamente clamoroso. Es como si tuviéramos que retroceder un poco para poder observarlo bien. *Lo más difícil de percibir con claridad es lo acostumbrado*», pp. 194-195; subrayado mío.

³³ Cf. Giussani, *El hombre y su destino*, pp. 11-57, sobre la primera amistad con Dios que es aceptar el propio ser.

tendencia a defendernos frente a esa posibilidad de ser amados gratuitamente³⁴. El amor no es un derecho, y por eso no se puede merecer o exigir, es puro don, hasta el punto de que Tomás de Aquino afirma que «el amor es el don originario. Sólo gracias a él cualquier cosa que se nos dé se convierte en don»³⁵. Pues bien, acusamos una extraña aversión ante la posibilidad de ser beneficiarios de un don, y cabría decir, que con tanto mayor rechazo cuanto mayor sea el don. Si ese don consiste nada menos que en todo nuestro ser, podríamos llegar a sentirlo como la mayor humillación imaginable³⁶. Nietzsche y Freud han dado voz como nadie a este rechazo. El filósofo alemán cree que a las personas realmente ambiciosas no les gusta “dejarse amar”³⁷. El fundador del psicoanálisis observa que el miedo a perder el amor, tal y como se refleja en el sentido de culpa, deriva del miedo a no ser amados por una suma potencia, un “padre” mítico que está en el origen del super-yo. Esta reacción es infundada e irracional y debe liberarse mediante el análisis, para llegar a la emancipación respecto a la dependencia que supone querer ser amados³⁸. Si el deseo de ser amado es una patología que debe ser superada no queda más que remitirse a un amor entendido activamente como amar. Pieper advierte que habría que ser Dios para pretender tan sólo amar sin desear ser amados, y que, por tanto, el descrédito de la posición de quien acepta ser amado gratuitamente no sería sino una de las variantes de la pretensión humana de ser como Dios (desde Gé 3,5 hasta hoy)³⁹.

³⁴ Véase la lista de las distintas formas en que se expresa este rechazo a dejarse amar, y, con ello, de la gratitud, en von Hildebrand, pp. 37-39.

³⁵ Tomás de Aquino, *STh* I q.38 a.2.

³⁶ Véase la reflexión sobre el rechazo de la creación precisamente como resentimiento ante un límite insuperable para el propio hombre en Schmitz, pp. 63ss. Crespo explica la naturaleza del resentimiento distinguiendo el uso del inglés *resentment* frente al francés *ressentiment*, cf. *El perdón*, pp. 64-69.

³⁷ A. MacIntyre critica la postura nietzscheana que rechaza la dependencia respecto a los demás, especialmente por la injusticia que supone hacia los discapacitados o los que sufren, y porque excluye cualquier compromiso moral o participación en un trabajo común, cf. *Animales racionales y dependientes*, Madrid, 2001, pp. 191-192.

³⁸ S. Freud, *Gesammelte Werke* XIV, pp. 484-492; cit. en Pieper, p. 332.

³⁹ H. U. von Balthasar identifica la naturaleza del pecado original con la ruptura de una confianza primordial en el otro/Otro, movida por el afán de

4. La gratuidad superabundante: de la creación a la redención

Quizá no sea suficiente con describir la posición original del hombre ante la realidad, en la que descubre que las cosas le son dadas, muchas veces como “dones inadvertidos”, ni baste llegar hasta la conciencia de la creaturalidad de uno mismo, para poder responder de modo definitivo a la pregunta que nos ha sido formulada al principio. No hemos dejado de encontrarnos con objeciones que llevan a muchísimos de nuestros contemporáneos en Occidente a dudar radicalmente de una gratuidad como fundamento de la realidad y de la vida social. La experiencia del mal, que conocemos por el dolor, el sufrimiento y la muerte y que ya reconocemos en la pretensión de los primeros padres de ser como dioses, opone una especie de enmienda a la totalidad frente al intento de defender un mundo «muy bueno» (Gé 1,31; 1Tim 4,4) creado por un Dios que no ama la muerte sino la vida (cf. Sab 1,13-15)⁴⁰.

a) *La nostalgia de la redención*

Para comenzar este último tramo de mi reflexión querría recoger una observación hecha casi *en passant* por J. Habermas en ese notable texto llamado *Glauben und Wissen*. El filósofo alemán está diciendo que cuando los lenguajes seculares eliminan algo que era comúnmente aceptado suscitan

saber más de modo autosuficiente, cf. *Teológica I*, Madrid, 1997. Tomás de Aquino, en un texto llamativo, acepta la posibilidad de que el pecado original quede perdonado cuando, alcanzado el uso de razón, el hombre empieza a deliberar sobre sí mismo: si se ordena al fin debido se sigue —por gracia— la remisión del pecado original, cf. *STh* I-II q.89 a.6.

⁴⁰ Ya el Concilio Vaticano I había hecho notar que, en la presente condición existencial, al hombre histórico le podía resultar muy difícil reconocer de hecho la creación como una realidad buena, y al Creador como su origen trascendente y bueno (DS 3005). *Gaudium et Spes* 19 alude entre las causas posibles del ateísmo a la experiencia del mal. La escalofriante narración de Wiesel en el campo de concentración puede ser un ejemplo de la relación entre escándalo del mal y negación de Dios. Cf. E. Wiesel, *La noche, el Alba, el Día*, Barcelona, 1986, p. 72. La bibliografía sobre la (im)posibilidad actual de la teodicea es amplísima. Como botón de muestra véase W. Oelmüller (ed.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, Múnich, 1992. Una perspectiva judía en H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt, 1989.

irritación. Por ejemplo, algo se perdió cuando se pasó de hablar de “pecado” a hablar de “culpa”, porque con el deseo de perdón va siempre unido el deseo nada sentimental de poder hacer que no hubiera sucedido el sufrimiento infligido al otro. Realmente nos desasosiega el carácter irreversible del sufrimiento ya pasado —la injusticia contra los inocentes maltratados, despreciados y asesinados— y que supera totalmente la capacidad humana de volver a hacer el bien. Y añade esta frase sorprendente: «La esperanza perdida en la resurrección deja tras de sí un vacío identificable»⁴¹.

Si tomamos la resurrección como el gesto que culmina la encarnación, vida, pasión y muerte de Jesús de Nazaret y con el que llega a plenitud su misión salvadora en el mundo *propter nos et propter nostram salutem* (DV 4), tenemos que agradecer a Habermas el haber comprendido —aunque sea en negativo, casi como se reconoce la escultura en el molde— lo que significa la misión redentora de Cristo a efectos de dar cuenta del significado pleno de la gratuidad. Lo interesante de su afirmación reside, a mi juicio, en que no se trata sencillamente de la percepción de la trascendencia, por parte de alguien que proviene de la tradición postilustrada. Aunque no abunden, tampoco faltan hombres en esa corriente, más o menos laicista, que consideran legítima la pregunta por la trascendencia del destino del hombre para descifrar su sentido. De Horkheimer a Bobbio, se pueden enumerar testimonios a favor de una posible apertura del hombre a algo que excede sus propias fuerzas intelectuales y volitivas⁴². Pero en el caso de Habermas hay dos diferencias notables: se refiere exacta-

⁴¹ «Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Unumkehrbarkeit vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere», J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt, 2003, p. 24.

⁴² Cf. M. Horkheimer, “La añoranza de lo completamente otro”, en *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, 21989. “La regola della tolleranza. Intervista a Norberto Bobbio a cura di Vittorio Possenti”, en AA.VV., *Il monoteismo*, Milán, 2002, pp. 29-34.

mente a un hecho de la vida de Jesús: la resurrección, y lo vincula a una experiencia como es la de la irreversibilidad del mal, que escapa por completo a nuestra capacidad de rehacer el pasado. No sé si el filósofo alemán irá en el futuro más allá de esa constatación del vacío identificable, pero sólo lo que ya ha dicho nos permite comprender que cuando se contempla con sinceridad el drama humano, la conciencia del pecado y sus consecuencias de injusticia para el inocente despiertan una nostalgia del redentor⁴³. Lo había anotado años antes otro gran pensador germano, L. Wittgenstein: «Puedo rechazar tranquilamente la solución cristiana al problema de la vida (redención, resurrección, juicio, cielo, infierno) pero con ello no se resuelve el problema de mi vida, porque yo no soy bueno ni feliz. Yo no estoy redimido», «Tú necesitas redención, si no, estás perdido»⁴⁴. Es como si estos autores comprendieran que no es ésta nuestra condición original, que no hemos podido ser hechos así desde el principio, y por eso podemos compararla, más o menos oscuramente, con una inocencia o sencillez primera que ya no poseemos en esos mismos términos, y que despierta una nostalgia inconfundible⁴⁵. H. Arendt también supo ver

⁴³ En una de sus poesías, K. Wojtyła aludía a la redención evocando precisamente su nostalgia: «IV. REDENZIONE. Vicinanza che ridona la forma. / Lui è partito. Se un uomo parte, la vicinanza s'invola come un uccello: / nella corrente del cuore resta un vuoto dove irrompe la nostalgia. / Nostalgia: fame di vicinanza. / Non basta più l'effigie, è un segno del distacco. / La redenzione è la continua vicinanza di colui che e' partito», *Opere di Giovanni Paolo II: Tutte le poesie*, ed. Corriere della Sera, p. 67.

⁴⁴ «Ich kann wohl die christliche Lösung des Problems des Lebens (Erlösung, Auferstehung, Gericht, Himmel, Hölle) ablehnen, aber damit ist ja das Problem meines Lebens nicht gelöst, denn ich bin nicht gut & nicht glücklich. Ich bin nicht erlöst». «Du brauchst aber nun Erlösung, - sonst bist Du verloren», L. Wittgenstein, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, Frankfurt, 2000, pp. 75 y 101.

⁴⁵ G. Steiner lo ha sabido ver: «Este odio y este dolor desesperados, esta náusea del alma, producen un extraño contraeco. No sé cómo expresarlo de otro modo. En el enloquecedor centro de la desesperación yace el insistente instinto —tampoco esta vez sé expresarlo de otro modo— de un contrato roto. De un cataclismo específico y atroz. En el fútil grito del niño, en la agonía muda del animal torturado, resuena el “grito de fondo” de un horror posterior a la creación, posterior al momento de ser separados de la lógica y del reposo de la nada. Algo —cuán inútil es a veces el lenguaje— se ha torcido horriblemente. La realidad debería, podría haber sido de otro modo (el “Otro”) (...) La rabia impotente, la culpa que domina y supera mi identidad llevan implícita la hipótesis de trabajo, la “metáfora de trabajo”, si se quiere, del “pecado original”», *Errata*, Madrid, 1999, p. 209.

con clarividencia que el problema de la vida del hombre desde luego implica la consideración de su trascendencia, pero no es suficiente, si no se toma en serio hasta el fondo la necesidad de redención que comporta el mal producido por nuestras acciones⁴⁶. La genial pensadora comprendió que el hombre moderno es víctima de sí mismo, incapaz de liberarse de las consecuencias de sus actos, e indicaba que la única alternativa razonable para que el hombre pueda seguir construyendo es el perdón⁴⁷. Redención y perdón son precisamente las categorías en las que desemboca nuestra búsqueda de respuesta a la pregunta por la gratuidad.

b) “¿De qué nos serviría haber nacido si no hubiéramos sido rescatados?”

No podemos afirmar definitivamente la posibilidad de la gratuidad hoy y para siempre a menos que podamos también reconocer que el mismo Dios que ha creado el mundo y a cada uno de nosotros por amor, habiendo amado a los suyos «los amó hasta el extremo» (Jn 13,1), entregándose por nosotros y por nuestra salvación. Vamos a ver dos dimensiones de este nexo entre creación y redención. La primera ha venido exigida como respuesta a la objeción que el mal levanta contra una primera gratuidad creatural, y a ella vamos a dedicar todavía alguna reflexión. En el epígrafe siguiente entraremos brevemente en la importancia del nexo creación-redención para

⁴⁶ J. L. Borges puede ser un buen exponente de la dificultad de nuestros contemporáneos para abordar el perdón. El escritor argentino declaraba en una entrevista: «Por lo pronto no creo en el perdón. Si yo obro mal, y me perdonan, el perdón es ajeno y no puede mejorarme a mí. De modo que ser perdonado no tiene importancia. Ser castigado puede sí servirme. Puede ayudarme a pensar en lo mal que he obrado», *Tiempo Nuevo*, XII/ 133 (julio 76), recogida en <www.bernardoneustadt.org/nota.asp?ID=86>. Algo semejante apuntaba cuando escribía: «Ni la venganza ni el perdón ni las cárceles ni siquiera el olvido pueden modificar el invulnerable pasado», pero luego afirmaba, en cambio, en un poema: «Cristo en la cruz. Los pies tocan la tierra (...) Nos ha dejado espléndidas metáforas y una doctrina del perdón que puede anular el pasado. (Esa sentencia la escribió un irlandés en la cárcel)», *Los conjurados*, en *Obras Completas*, III, p. 457. Crespo ha descrito con finura la compleja realidad del perdón, distinguiéndolo de otros fenómenos parecidos y mostrando cuál es su objeto, cf. *El perdón*, pp. 43-81.

⁴⁷ H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, 31998, § 33.

entender más específicamente las características de la gratuidad del amor.

Frente al mal que parece haber dictado sentencia sobre el mundo con la experiencia insoslayable de la muerte, se yergue la pasión y resurrección de Cristo, que nos garantiza que nuestras vidas no se pierden en el presente y para toda la eternidad. Esta victoria del Hijo encarnado, que es confirmada en nuestros corazones por el testimonio del Espíritu Santo (cf. Jn 16,8), permite que tengamos la experiencia humana donde a mi juicio se expresa de modo eminente la gratuidad: la experiencia de la misericordia⁴⁸.

La resurrección de Cristo y su glorificación a la derecha del Padre da fundamento a la esperanza de que un día que nadie conoce se desvelará Dios para aprobar y exaltar eternamente la realidad, de tal manera que ningún gesto bueno, por modesto u oculto que haya resultado, quedará sin su reconocimiento. Ese día del triunfo escatológico de Cristo, le entregará todo al Padre, que será «todo en todos» (1Co 15,28). Desde luego no acertamos a ofrecer una representación de esa misericordia que a todas luces excede nuestra capacidad: el Hijo en el abandono terrible y oscuro de la Cruz se entrega al Padre ofreciéndose por todos y cada uno de nosotros, hasta los más encallecidos y endurecidos de los pecadores —que podemos ser cualquiera de nosotros—⁴⁹. El Espíritu enviado por Cristo resucitado (cf. Jn 20,22) logra “infiltrarse” en los corazones y mover libremente las libertades para que cedan amorosamente a la Presencia buena del Padre que espera, acoge y abraza en el perdón (cf. Lc 15)⁵⁰.

Ante la dificultad insalvable para el hombre cuando observa que ha hecho ciertas cosas y no puede rectificarlas por sí mismo, quedando expuesto a la desesperación y el resentimiento.

⁴⁸ Remito para lo que sigue a L. Giussani, S. Alberto, J. Prades, *Crear huellas en la historia del mundo*, Madrid, ²1998, cap. IV *passim*. También von Hildebrand, pp. 47-51.

⁴⁹ Se pueden recordar las palabras del Requiem: «Rex tremendae majestatis, qui salvandos salvas gratis, salva me, fons pietatis», sencillas y conmovedoras sobre todo cuando quedan suspendidas de la portentosa música de Mozart.

⁵⁰ Cf. H. U. von Balthasar, “Der Unbekannte jenseits des Wortes”, en *Spiritus Creator*, Einsiedeln, 1967, pp. 303-304.

miento, se levanta la figura de Cristo resucitado que pregunta a Pedro algo desconcertante: «Simón de Juan, ¿me amas?» (Jn 21,16). Si le hubiera preguntado por lo que había hecho, o por qué lo había hecho, o si lo iba a volver a hacer... en el fondo no habría salido del horizonte ya descrito. Pero le dirige una pregunta que nace del instante presente, que se responde a partir del presente, del afecto y la libertad de Pedro por Cristo en este momento presente, y que le permite no quedar esclavizado por el efecto de los errores pasados ni futuros⁵¹. El hombre —Pedro— se acepta a sí mismo hasta el fondo en cuanto se confía, se abandona a Otro que le elige, le llama y tiene la fuerza de cambiarle. De ahí que frente al remordimiento o la desesperación por el mal cometido, prevalezca el dolor: el hombre cristiano vive un dolor lleno de alegría, el dolor de sí mismo envuelto en la alegría de que mi Dios vive. Y de este amor nace la determinación de pedir intensamente el cambio en todo aquello que sigue siendo imperfecto y desordenado en la vida, nace un ímpetu de conversión que de otro modo se abandona, cediendo al escepticismo que ya no considera posible ninguna mejora real de la vida propia o ajena.

No hay pues que extrañarse de la explosión de júbilo que proclama la Iglesia en la noche santa de Pascua, cuando canta:

«¿De qué nos serviría haber nacido
si no hubiéramos sido rescatados?
¡Qué asombroso beneficio de tu amor por nosotros!
¡Qué incomparable ternura y caridad!
¡Para rescatar al esclavo, entregaste al Hijo!
Necesario fue el pecado de Adán,
que ha sido borrado por la muerte de Cristo.
¡Feliz la culpa que mereció tal Redentor!
¡Qué noche tan dichosa! (...)
Esta noche santa
ahuyenta los pecados,
lava las culpas,
devuelve la inocencia a los caídos,

⁵¹ E. Mounier aprendió en la experiencia del sufrimiento cómo la gracia redentora se va abriendo camino hasta lo más íntimo: «No hay ni un repliegue, por muy escondido que esté, ni una sombra, por muy resistente que sea, que no deba ser tocado por la gracia», *Cartas desde el dolor*, Madrid, 1998, p. 40.

la alegría a los tristes,
expulsa el odio,
trae la concordia,
doblega a los poderosos».

Ante un mundo como el nuestro, que tan sólo en estos meses en el que estamos ha vuelto a experimentar dolorosamente dos series de atentados terroristas en Londres con más de 50 muertos y un atentado en Egipto con más de 80 muertos, y donde no faltan por desgracia tantas muestras cotidianas de violencia o de injusticia, se comprende bien la razón que tienen Habermas y Wittgenstein al echar de menos la redención, y la razón que tiene la Iglesia cuando identifica su misión en el mundo con proclamar a los cuatro vientos, mediante sus hechos y sus palabras sublimes, que la victoria del mal no es la última palabra, porque desde aquella noche santa, los pecados tienen perdón eterno, la muerte cede a la vida, el odio y la tristeza se disuelven ante el amor y la alegría, la concordia es posible y los poderosos no pueden someternos por completo. Ahora sí, la gratuidad es posible⁵².

La resurrección que celebramos solemnemente la noche de Pascua se conmemora todos los domingos en la Eucaristía, verdadero memorial del sacrificio de Cristo en la cruz y de su resurrección. El sacramento de la Eucaristía es la respuesta completa que el genio del catolicismo ofrece al problema que

⁵² Ambrosio de Milán es uno de los Padres de la Iglesia que más bellamente ha sabido cantar esta gratuita misericordia de Dios como el mayor beneficio que podemos recibir. «Es provechosa para nosotros la caída de los santos. No me ha causado ningún daño el que Pedro haya renegado, y, en cambio, me ha sido de gran provecho el que se haya convertido», *Expositio in Lucam*, X, 29. «La culpa nos trajo más beneficio que daño, porque dio ocasión a la misericordia divina de redimirnos», *De Institutione virginis*, 104. «Mi culpa se ha convertido para mí en el precio de la redención, a través de la cual Cristo ha venido a mí. Por mí Cristo ha gustado la muerte. Es más provechosa la culpa que la inocencia. La inocencia me había vuelto arrogante, la culpa me ha hecho humilde», *De Iacob et vita beata*, I, 21. «Doy gracias al Señor Dios nuestro que ha creado una obra tan maravillosa en la que encontrar su descanso. Creó el cielo, y no leo que haya descansado; creó la tierra, y no leo que haya descansado; creó el sol, la luna, las estrellas, y no leo que haya descansado; pero leo que creó al hombre y que entonces descansó, al tener un ser a quien perdonar sus pecados», *Exameron*, IX, 76. Cf. G. Biffi, *La bella, la bestia y el caballero*, Madrid, 1987, pp. 106-109.

hemos afrontado hoy, el de la gratuidad⁵³. En efecto, mediante la Presencia real en el sacramento del Cuerpo y la Sangre de Cristo, la Iglesia asegura la permanencia en el hoy de la historia de aquella realidad presente que permite vivir todos los días la experiencia de la unidad, del perdón y de la misericordia como dones concedidos a nuestra libertad por el Amor de Dios Padre que ha enviado a su Hijo al mundo para salvarlo (cf. Jn 3,16-17) y que no lo perdonó para darnos con él todas las cosas (cf. Rom 8,29-32). Mientras exista la eucaristía en el mundo, será posible para el hombre la experiencia de la gratuidad, que crea y recrea en el amor. Por eso cantamos la gloria de Dios y proclamamos en la celebración eucarística: *agimus tibi gratias propter magnam gloriam tuam*⁵⁴.

c) Eros y caridad a propósito de la pregunta por la gratuidad

Volvamos un momento atrás, para retomar la cuestión que habíamos dejado en suspenso, la de la importancia del nexo creación-redención a fin de entender mejor las características de la gratuidad del amor. Ya había quedado insinuada en la primera parte una dificultad y su respuesta, pero hay que ahondar un poco más. Decíamos que sólo el hombre que tiene conciencia de su creaturalidad puede percibir que el amor implica tanto la necesidad de ser amado gratuitamente como la de amar. Sólo este hombre es capaz de superar la objeción de quienes alegan que sentirse necesitado de amor es o una patología o una falta de ambición.

La teología del amor ha conocido un debate emparentado con ese problema, al que merece la pena dedicar algunas líneas. Para comprenderlo se deben dilucidar dos problemas relacionados entre sí: el primero es el que se pregunta si la naturaleza del amor debe incluir tanto el amor-necesidad, que tendería a responder a las propias necesidades de plenitud y

⁵³ No es casual que la eucaristía haya atraído el interés también de los filósofos, desde M. Blondel a J.-L. Marion. Véanse los estudios sobre la eucaristía de N. Reali, *Fino all'abbandono*, Roma, 2001, y R. Solokowsky, *Eucharistic Presence*, Washington, 1993.

⁵⁴ Von Hildebrand comenta distintos textos litúrgicos y bíblicos como expresión de la gratitud del cristiano ante las *magnalia Dei*, cf. pp. 20-21 y 32-33.

sería en el fondo un amor de sí mismo (lo que Lewis llama *Need-love*), como el amor-don, que es la pura benevolencia hacia el otro, con desinterés hacia sí mismo (*Gift-love* según Lewis)⁵⁵; el segundo problema es el que se pregunta si las manifestaciones naturales del amor (lo que puede ser denominado en general “amor de sí” y al que se asocia el término *eros*) son compatibles con la caridad cristiana, como don teologal: “amor de Dios” o *agápe*⁵⁶.

Aquí no podemos más que señalar las dos cuestiones. Empezamos por la primera. Lewis reconoce que la dimensión de “necesidad” forma parte de la naturaleza del amor, por mucho que él mismo pensase inicialmente que el amor sólo podía ser un fenómeno de puro desinterés de sí mismo y afirmación del otro. Aunque a primera vista parecen excluirse el amor y la necesidad, de tal manera que donde prevalezca uno desaparece la otra y viceversa, dice el escritor inglés que la realidad es más compleja de lo que suponemos, y que se puede hablar estrictamente de amor, en todas y cada una de las cuatro clases en las que lo articula (afecto, amistad, eros, caridad), cuando se dan simultáneamente ambas dimensiones, con proporciones variables. Encontraríamos aquí la contraposición clásica entre un amor de concupiscentia y un amor de benevolencia, que ya Tomás de Aquino había sabido distinguir pero no separaba o contraponía⁵⁷. Y todavía antes Agustín había comprendido que el amor indigente, el amor como tensión y deseo a la plenitud de sí mismo es el inicio de cualquier otro amor («pondus meum amor meus»⁵⁸). Esta integración entre la incli-

⁵⁵ Lewis, pp. 11-19; Pieper, p. 353.

⁵⁶ Pieper, pp. 355ss.; Scola, *Identidad y diferencia*, pp. 24ss.

⁵⁷ Pieper, p. 353.

⁵⁸ Agustín de Hipona, *Confesiones* 13,9. Esta estructura antropológica del amor se acoge y perfecciona en la llamada de Cristo al hombre, como el Doctor de Hipona ha descrito admirablemente en su insistencia sobre el atractivo que Jesucristo suscita en el hombre: «En efecto, tal vez nos dirán: “¿Cómo puedo creer libremente si soy atraído?”. Y yo les respondo: “Me parece poco decir que somos atraídos libremente; hay que decir que somos atraídos incluso con placer”. ¿Qué significa ser atraídos con placer? *Sea el Señor tu delicia, y él te dará lo que pide tu corazón*. Existe un apetito en el alma al que este pan del cielo le sabe dulcísimo. Por otra parte, si el poeta pudo decir: “Cada cual va en pos de su apetito”, no por necesidad, sino por placer, no por obligación sino por gusto, ¿no podremos decir nosotros, con mayor razón, que el hombre se siente atraído por Cristo, si sabemos que el deleite del hombre

nación del hombre a su propio cumplimiento y el amor desinteresado del otro no se puede eliminar, y por eso no se puede forzar a elegir entre uno y otro aspecto del amor, porque todos queremos ser felices, también cuando amamos, como retomaba el Aquinate⁵⁹. Somos felices cuando somos amados y cuando amamos: amo amar⁶⁰. Se puede concluir que todo amor es, en cierta medida, amor de sí porque todo acto humano de amar al otro incluye una dimensión de tendencia (apetito) al cumplimiento. Para Pieper la única manera de reconciliar estas dos dimensiones es —de nuevo— la correcta afirmación de la creaturalidad: al ser criatura, el hombre tiene desde luego una consistencia propia pero tiene también constitutivamente necesidad y deseo, que le orientan al Creador como fuente última de su existencia. De ahí que todo amor de una criatura finita sea a la vez un acto propio —que puede abrazar libre y desinteresadamente al otro— y un reflejo creatural —que implica dependencia—. Queremos ser felices por creación, y así se justifica la dimensión de eros en el amor⁶¹. En efecto, el deseo-apetito de plenitud que reconocemos como dato (dependencia) no nos orienta hacia nosotros mismos sino hacia aquel que nos ha creado (alteridad-participación) y hacia aquellos en los que se refleja el Creador. Desde Platón a Tomás y Bloch han sabido darse cuenta de que aquello que cumple tu deseo no está en tu mano sino que permanece oculto, y que, por ello, el cumplimiento pasa por la aceptación y asentimiento al otro, es decir, por el inicio de un amor desinteresado. No olvidemos el gran mandato evangélico que pone la perfección del amor al prójimo en la medida del amor a sí mismo (cf. Mt 22,39; Mc

es la verdad, la justicia, la vida sin fin, y todo esto es Cristo?», *In Iohannes Evangelium* 26, 4-6 (CCL 36, pp. 261-263).

⁵⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, IV, c. 92.

⁶⁰ Pieper ofrece abundante documentación sobre esta integración de amor y felicidad, y remite a Goethe, para el que sólo es feliz el alma que ama, frente a la desesperante posibilidad de que “nada me importe”. Y recuerda cómo para Leibniz amar significa gozar de la felicidad del otro, y para Francisco de Sales el amor es el acto en el que la voluntad se une a la alegría y al bien del otro. Es Kant quien desconfía de toda mezcla de inclinación (alegría) en el amor, y lo restringe al deber, aunque tampoco puede negar absolutamente algún vínculo entre amor y felicidad. Pieper, pp. 369-373.

⁶¹ Véase aquí igualmente la conocida —y difícil— distinción tomista entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, cf. Scola, p. 32.

12,30). Agustín puede afirmar en consecuencia: «si no te sabes amar a ti mismo no puedes amar verdaderamente al prójimo»⁶².

Nos falta todavía añadir una palabra sobre la segunda cuestión enunciada, la de la relación entre nuestro amor natural y la caridad sobrenatural. El conocido teólogo protestante A. Nygren suscitó en los años 30 un debate que ha durado varias décadas al contraponer, desde un punto de vista radicalmente luterano, el eros con la caridad cristiana (agápe)⁶³. Sólo la caridad expresaría el desinterés absoluto de sí mismo para afirmar plenamente a Dios, mientras que todas las formas de amor de sí (eros) no son más que autoafirmación contraria a Dios y su evangelio. Nygren cita a Lutero que afirma con contundencia: est enim diligere seipsum odisse. A la luz de lo ya dicho, y sin entrar en la compleja discusión, se puede sostener que la caridad sobrenatural perfecciona el eros porque éste no es malo, como ya vio Tomás⁶⁴, según la tesis clásica de la teología católica: *gratia non destruit naturam sed perficit*⁶⁵. Reaparece en la perspectiva católica el profundo sentido de la conexión entre la creación y la redención, y cómo el llamado orden sobrenatural eleva y perfecciona la obra buena que Dios ha puesto ya desde la creación, y, por la dimensión redentora de la salvación, la libera de aquel desorden que el pecado introdujo en el mundo.

d) *La gratuidad de Jesús en el amor al Padre y a todos los hombres*

La fuente de esa sorprendente elevación del amor humano hasta alcanzar una perfección tan grande que manifiesta el mismo amor de Dios sólo puede encontrarse en la per-

⁶² Agustín de Hipona, *Sermo* 368, 5 (PL 39:1655).

⁶³ Una síntesis de este debate clásico, con las referencias bibliográficas, en Pieper, 355-361. Scola recoge la discusión entre los católicos Geiger y Rousselot a propósito de la conocida pregunta medieval: *utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam semetipsum*, y muestra cómo se superan ambas posturas (24-34).

⁶⁴ Tomás de Aquino, *STh* I q.60 a.5.

⁶⁵ Véase J. Ratzinger, "Gratia praesupponit naturam", en *Palabra en la Iglesia*, Salamanca, 1976, pp.129-146.

sona de Jesucristo, según su naturaleza divina y humana. Su vida, sus hechos y sus palabras, nos permite reconocer en acción esta síntesis de amor que comunica gratuitamente lo que se ha recibido gratis (cf. Mt 10,8), porque hay más alegría en dar que en recibir (cf. Hch 20,35). Jesús llama a un servicio del Reino de Dios, en el que la afirmación verdadera de sí mismo no consiste en aferrar la propia vida según la medida que uno quiere imponer (la autosuficiencia de quien quiere ganar su vida pero la pierde: cf. Mt 10,38-42) sino en el abandono a la elección que Cristo ha hecho de nosotros (cf. Jn 15,16), de tal manera que la propia vida se ve multiplicada hasta un ciento por uno (cf. Mt 19,28), es decir ve cumplida sobreabundantemente su exigencia de plenitud. Esa actitud de afirmación amorosa del otro, que implica la realización verdadera de sí mismo, es radicalizada por Jesús en toda su profundidad. Jesús, en obediencia a su Padre, se entrega por amor a sus amigos hasta el extremo, y se entrega igualmente por todos los hombres y aun por sus enemigos, empujando la concepción humana del amor y de la gratuidad más allá de cualquier posible imaginación (cf. Jn 10,17-18; Lc 23,34; Mt 20,26-28). E invita a los discípulos a participar de esa misma experiencia de misericordia (cf. Jn 15,12-13), a semejanza del Padre que es bueno y hace salir el sol sobre buenos y malos (cf. Mt 5,45; Mt 7,11-12), hasta considerar “amigo” al traidor en el momento mismo de la traición (cf. Mt 26,49). Resplandece aquí una abundancia inimaginable de esa gratuidad que afirma al otro, con olvido de sí mismo, ya que en este caso el otro no es el ser más querido, el familiar más cercano, sino el que en este momento te está quitando la vida.

El reflejo máximo en la Iglesia de esa eminente gratuidad que es el perdón del enemigo, hasta dar la propia vida por él, se llama martirio. De entre los mártires contemporáneos uno de los testimonios más conmovedores es el del P. de Chergé, prior del monasterio de Notre-Dame d’Atlas en Argelia, que escribió las siguientes palabras cuando decidió permanecer allí sabiendo el peligro de muerte que corría, como trágicamente sucedió después: «Si me sucediera un día (y podría ser hoy) que me convierto en víctima del terrorismo que parece extenderse ahora a todos los extranjeros que viven en Argelia, me gustaría que mi comunidad, mi Iglesia y mi familia

se acordasen de que mi vida había sido donada a Dios y a este país. (...) Si llegase ese momento me gustaría tener un arranque de lucidez que me permitiera solicitar el perdón de Dios y el de mis hermanos, y, al mismo tiempo perdonar de todo corazón al que me hubiese herido de muerte (...) Evidentemente parecerá que mi muerte da la razón a los que me han considerado algo precipitadamente como una persona naif o idealista: “¡Que nos diga ahora lo que piensa!”. Pero estas personas deben saber que mi punzante curiosidad se verá satisfecha por fin. Si Dios quiere, podré sumergir mi mirada en la del Padre para contemplar con él a sus hijos del Islam tal y como él los ve, totalmente iluminados por la gloria de Cristo, como fruto de su Pasión, revestidos del don del Espíritu, cuya alegría secreta será siempre establecer la comunión, restablecer la semejanza, jugando con las diferencias»⁶⁶.

El signo de la victoria de la gratuidad eterna en el tiempo es justamente esa posibilidad de que los hombres también puedan vencer el mal con el bien, a lo que ya invitaba Pablo, como participación en la persona y la misión de Cristo, en cuanto sea posible: «Benedicid a los que os persiguen, no maldigáis. Alegraos con los que se alegran; llorad con los que lloran. Tened un mismo sentir los unos para con los otros; sin complaceros en la altivez; atraídos más bien por lo humilde; no os complazcáis en vuestra propia sabiduría. Sin devolver a nadie mal por mal; procurando el bien ante todos los hombres: en lo posible, y en cuanto de vosotros dependa, en paz con todos los hombres; no tomando la justicia por cuenta vuestra, queridos míos, dejad lugar a la Cólera, pues dice la Escritura: Mía es la venganza: yo daré el pago merecido, dice el Señor. Antes al contrario: si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber; haciéndolo así, amontonarás ascuas sobre su cabeza. No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien» (Rom 12,14-21)⁶⁷.

⁶⁶ *L'Osservatore Romano* 8-VI-1996.

⁶⁷ Con gran finura espiritual von Hildebrand nos advierte que no se deben identificar la actitud de agradecimiento por los bienes que Dios nos concede y la aceptación de los males que sufrimos. Ambas experiencias se pueden vivir con pleno significado, pero no son idénticas y su confusión trae grandes perjuicios, cf. pp. 27-33.

5. Conclusión

En este año cervantino no nos queda más remedio que terminar con una referencia a Don Quijote, que tenía una clara conciencia de que la grandeza del hombre reside en su reconocimiento agradecido de los bienes que el Creador nos confiere de balde, gratis. «Porque por la mayor parte, los que reciben son inferiores a los que dan, y así, es Dios sobre todos, porque es dador sobre todos, y no pueden corresponder las dádivas del hombre a las de Dios con igualdad, por infinita distancia; y esta estrechez y cortedad, en cierto modo, la suple el agradecimiento»⁶⁸. Sabía el hidalgo manchego, en un alarde de cordura, que la superioridad de Dios sobre las criaturas no consiste en un dominio humillante o alienante, sino, por el contrario en su gloria, en el reflejo de un amor que hace posible reconocer la creación como algo bueno, y participar de la victoria sobre el pecado y la muerte que la amenazan.

Sólo de ese modo, creo yo, se podrá participar de una concepción de la vida vibrante de positividad y de afecto, capaz de abrazar incluso el dolor y la muerte, como la que expresaba un gran poeta medieval, Iacopone da Todi, al resumir en cinco palabras la visión de la realidad típica del hombre cristiano: «Amor amore omne cosa conclama»⁶⁹.

⁶⁸ M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha* II, 58.

⁶⁹ I. da Todi, "Como l'anima se lamenta con Dio de la carità superardente in lei infusa", en Lauda XC, *Le Laude*, Florencia, 1989, p. 218.

V
LIBERTAD Y GRACIA
EN EL PERSONAJE LITERARIO

MARÍA DEL CARMEN BOBES NAVES
UNIVERSIDAD DE OVIEDO

El personaje literario es una creación en la obra literaria; su figura, su ser y su conducta, aunque sean resultado de un proceso creador mimético, dependen de la voluntad artística del autor y responden a un esquema ético libremente elegido. El autor, a través del narrador, configura en el personaje la idea que tiene del prototipo como le parece más conveniente a fin de hacerlo coherente con el mundo de ficción en que lo coloca. El ser y la conducta del personaje responden, puesto que nada obliga en otro sentido, al modelo que propone el autor; es siempre una propuesta, aunque sea tomada de la realidad, pues, en todo caso sería elegida entre otras.

En la realidad las personas son como son, no como quiéramos, toman sus decisiones como les parece, no como nos parece y llegan al desenlace no como corresponde a nuestro esquema de verosimilitud y justicia, sino como terminan. En este sentido el personaje, aunque tenga rasgos de personas reales, es una creación a la que el autor libremente dota de un ser y le permite una conducta para alcanzar un fin elegido. Por tanto, la interpretación del personaje ha de hacerse de acuerdo con estos principios de creación: nada es inexorable, todo es libre, todo responde a un sentido en el conjunto de la obra creada.

En la realidad estamos ante hechos sobre los que el hombre no tiene competencia, ni siquiera, a veces, cuando se trata de sí mismo; en cambio, la literatura propone esquemas

elegidos por el autor en su presentación, en su desarrollo y en su desenlace, y solamente exigen verosimilitud y coherencia interna. El crítico y el teórico de la literatura pueden analizar diacrónica o sincrónicamente al personaje literario teniendo en cuenta los prototipos o modelos sociales y pueden comprenderlo remitiéndolo a los esquemas que le parecen más explicativos (modelos ontológicos, funcionales, filosóficos, éticos, etc.), teniendo en cuenta que el autor ha podido modificarlos, porque nunca están determinados de una forma concreta.

El personaje es una unidad de construcción y de significación del relato y, como tal, puede ser expresión de unos conceptos, de unas ideas de época, de escuela, personales, etc., siempre que el autor lo haya elegido. Otra cosa es que el autor, como hijo de su tiempo y de su momento histórico y cultural, tenga un horizonte y unas expectativas que lo condicionen. Podemos decir que el personaje es una elección libre, dentro de la libertad que tiene el hombre.

Estos principios señalan unas posibilidades generales de análisis teórico y práctico del personaje de ficción en la literatura. Estamos en un curso que propone dirigir una *mirada a la gracia*, estamos en el segundo día del curso, que orienta la mirada a las *figuras de la gratuidad* y, finalmente, estamos ante una temática que hemos anunciado como *libertad y gracia en el personaje literario*. Estos tres parámetros van a presidir la disertación que sigue. Entendemos por gracia los dones que el hombre recibe gratuitamente de la divinidad, tomaremos como figuras los dones que, como la libertad, la justicia, la responsabilidad, etc., presiden la actuación del hombre y presiden la actuación de los personajes que en la obra literaria son copia homológica del hombre, y nos referiremos al personaje literario como figura capaz de asumir la gracia, en la forma en que su autor la entiende, y de asumirla de un modo consecuente, como un don.

Las ideas prevalentes en la época en relación a los dioses, cuya justicia se quiere aclarar para superar el caos (cultura clásica), en relación a la fe, que ha de presidir la cultura teocéntrica (Edad Media), o en relación a la misma naturaleza humana (Renacimiento / Humanismo), el personaje utilizará su voluntad de un modo o de otro y asumirá su responsabilidad, según los cánones que el autor admita. Estas variantes

dependen en la historia, de la cultura, la religión, la ideología, etc., que en cada etapa tienen mayor arraigo, aunque siempre con un sentido dinámico de evolución y de lucha: no hay etapas de pureza ideológica absoluta, y también con un sentido claro de la libertad del autor, que puede elegir siempre entre varias opciones pasadas y presentes e incluso con su genio se puede adelantar a su tiempo.

Son muchos los conceptos que podrían ser analizados como dones gratuitos para el hombre, empezando por la vida misma. El sentido de la vida como regalo de los dioses, o como castigo que se nos impone sin contar con nuestra voluntad ni con nuestro conocimiento (el delito mayor del hombre es haber nacido) son temas que trata la literatura una y otra vez y de formas bien diferentes en la historia, pero no vamos a analizar este don. En la idea de gratuidad podemos analizar también otros dones que se le dan al hombre, como el de belleza, el de riqueza, las capacidades naturales, que recibe como potencias que ha de desarrollar: la inteligencia, o capacidad para el conocimiento, el gusto, o capacidad para disfrutar, la clarividencia, que permite juzgar con acierto, el genio artístico, que permite crear, etc. Tampoco vamos a analizar cómo son tratados en la obra literaria estos dones directos o estas capacidades.

Vamos a concretar el tema de la gracia y de la gratuidad en la libertad de los personajes dramáticos y en el sentido que le dan como don del cielo, y vamos a hacerlo eligiendo tres etapas en la historia del teatro: el clásico, el español y el moderno. Podremos comprobar cómo la cultura y las ideas generales adquieren una dimensión inmediatamente pragmática en el actuar de los personajes.

La tragedia griega analiza el tema de la libertad, en relación,

1. con la responsabilidad y el conocimiento humano, en varias posibilidades: en el marco del destino inexorable que los dioses señalan a los hombres (*Edipo rey*); en la encrucijada en que coloca a Antígona entre una ley civil que proteja el orden o una ley divina o natural que mira a la felicidad eterna; en el paso de la ley de la venganza, que obliga al individuo, frente a la ley de la justicia, que compete a las instituciones (*La Orestía*), etc. Vamos a limitarnos a estos tres modos por razón de tiempo.

¿Qué recibe el hombre de los dioses, libertad o una apariencia de libertad? Y si la libertad es sólo aparente, puesto que las acciones están determinadas de antes, ¿es responsable? Y, aún no estando determinadas las acciones, si el hombre no tiene conocimiento de lo que hace, ¿es responsable? La libertad supone conocimiento, y éste justifica el sentido moral de la elección, es decir, la responsabilidad. Con pleno conocimiento de la ley de Creonte la transgrede Antígona, pero ¿podía hacer otra cosa, si tenía conocimiento de la ley de los dioses? La elección es posible, pero lleva a la muerte de la heroína. *La Orestía*, en la tercera de las obras de la trilogía, *Las Euménides*, exculpa a Orestes y crea los tribunales de justicia que, presididos por Atenea, hija de la mente de Zeus, sin parte sentimental, son capaces de dar la razón a quien la tenga, superando la ley tribal de la venganza. En general el teatro clásico plantea los problemas, pero no llega a resolverlos: ya parecía bastante impiedad que el hombre reflexionase sobre estos temas y plantase cara a los dioses, aunque fuese en un planteamiento lógico. Más adelante entraremos en los detalles de las relaciones de la libertad, la responsabilidad, el conocimiento, las leyes, etc., en el teatro clásico.

2. Pasaremos luego a la consideración de la ley de gracia que matiza y orienta la libertad y la responsabilidad en el teatro español del siglo de Oro. Aludiremos al marco que forman algunas de las obras de Calderón, en las que el personaje desarrolla su libertad en los límites de la educación y la gracia (*La vida es sueño*, *La devoción de la Cruz*), y analizaremos también los problemas de libertad que plantean las comedias de capa y espada (Lope, Calderón, Tirso, etc.) y las de honor y celos (Calderón). Estas obras se centran en la libertad de la mujer para elegir marido, como un derecho que se le niega (*Marta la piadosa*, *La dama duende*, *Casa con dos puertas*, etc.), y en relación con la responsabilidad del marido, que analizan las comedias de honor y celos (*A secreto agravio, secreta venganza*, *El médico de su honra*, *El pintor de su deshonor*, etc.). El teatro español plantea los problemas dentro del ámbito del humanismo: se trata de problemas de convivencia (hombres, mujeres / padres e hijas / marido y esposa): dentro de los límites de su humanidad es un absurdo que los hombres usurpen la libertad de la mujer, y es un absurdo, si cabe mayor, que el

hombre sea responsable de las faltas que pueda cometer la mujer.

3. Dirigiremos la mirada a dos formas de entender el personaje moderno: el teatro de Ibsen, en cuyas obras el tema de la libertad no alcanza vinculaciones trascendentes y se considera en relación con aspectos humanos (el tiempo), y el teatro de Chéjov donde el ser humano tiene su libertad anulada por su propia naturaleza cuando carece de iniciativas y es incapaz de acción (ataraxia), quedando reducido a sujeto de nostalgia, de sentimiento inactivo. Su prolongación lleva inexorablemente al teatro del absurdo con personajes sin acción y sin conocimiento, que esperan contra toda esperanza (*Esperando a Godot*).

Adelantamos este panorama general para mostrar que el teatro es precisamente el género que nos permite centrarnos en el tema de la libertad y sus conexiones con la responsabilidad, la justicia, la ley de gracia, las circunstancias temporales y espaciales y cerrar con la falta de libertad y la negación total. Efectivamente, entre los géneros literarios el teatro es el que de un modo más radical afronta los problemas radicales del hombre, los generales de la especie, en todo tiempo y en todo espacio, y los del individuo en su vida diaria; los primeros los aborda la tragedia, los segundos suelen dar materia a la comedia. En ambos géneros, tragedia y comedia, es central el tema de la libertad, aunque cambia el modo de presentarla: la tragedia aborda directamente los problemas, la comedia lo hace mediante un proceso de inversión.

Si intentamos explicar por qué otros géneros como el narrativo, que pretende ser un reflejo de la vida humana, no plantea tan radicalmente estos problemas, podemos pensar que la radicalidad es efecto de que el teatro mantiene dos coordenadas estructurales en sus categorías de tiempo y de expresión, aunque no podríamos decir si son causa o efecto: 1) el texto dramático discurre necesariamente en un presente continuado y se enfrenta a las acciones antes de que se realicen, con posibilidad de cambiarlas y, por tanto, puede incidir en los problemas en el momento en que se gestan, lo que da lugar a una tensión que se resolverá sólo en el desenlace, y 2) adopta, en general, la expresión dialogada, en la que parece que se pueden considerar y superponer distintos puntos de vista, los

pros y los contras de las acciones. Estas dos circunstancias implican que la acción, en el planteamiento de sus motivos, en la sucesividad de su trama y en su desenlace, se presentan *in fieri* mientras dura la obra y las relaciones de unos seres con otros son susceptibles de cambio por medio de la palabra. La libertad se muestra en sus posibilidades, se aplica sobre la marcha, con o sin acierto, y crea una tensión dramática propia de la tragedia, que desemboca en la catarsis, efecto que no logra ni la épica ni la lírica.

La novela mira preferentemente el pasado, cuando la historia no tiene remedio y si se sitúa en el presente, suele volver al pasado para encontrar las causas de una situación que es irreversible; el relato tiende a considerar la libertad ya ejercida y presenta las cosas cuando ya no tienen remedio. Por el contrario, el drama está haciéndose cuando se representa y puede desenlazarse de una manera o de otra, y de ahí procede su tensión, su dramatismo. En el teatro asistimos a la virtualidad de una acción, a las dudas previas, a las decisiones sobre la marcha: la voluntad de Edipo de seguir investigando la verdad, o de Antígona a seguir con su acción, a pesar de que se les ofrecen otras salidas: si Edipo decide dejarlo, si Antígona decide no enterrar a su hermano, la trama cambiará totalmente en la obra y el desenlace quitaría a esa historia su categoría de tragedia.

El drama exige un pacto con el espectador: escenifica el tiempo presente y el avance progresivo en la acción, hacia un final. El efecto trágico no reside tanto en los hechos, como en la posibilidad de que cambien: una muerte no es trágica, la posibilidad de eludirla, sí lo es. Hay una paradoja esencial al drama como género, que consiste en que el espectador conoce de antemano el desenlace de las tragedias. Se va al teatro para ver un nuevo montaje de una tragedia conocida, o bien se conoce de antemano por la épica, de donde el teatro clásico toma su materia, y en cualquier caso no hay inconveniente en ver una y otra versión de *Edipo*, de *Hamlet*, de *La vida es sueño*. El espectador ve y oye cómo se han hecho las cosas que él ya conoce y reflexiona sobre lo qué podía haber cambiado para llegar a otro final: asistimos a secuencia de motivos que llevaron a Edipo al desastre final y cada uno de ellos nos angustia con la posibilidad de que hubiera podido ser de otro

modo. Mientras caminan por el presente hacia el futuro, el personaje y el espectador con él, viven la tragedia mientras espera que se evite un desenlace fatal. La tenacidad de Edipo, la obstinación de Antígona, el sentido del deber de Orestes; el deseo de saber; el amor fraternal; el deber filial les lleva inexorablemente a la catástrofe, pero pueden evitarla si renuncian al saber, si renuncian a la ley natural, a la justicia. El climax que vive el espectador no encontrará distensión hasta el desenlace terrible de ceguera, de muerte, de miedo atroz ante las Erinias.

La tragedia bordea el abismo ante los problemas más radicales del hombre: la libertad, la responsabilidad, el pecado y la culpa, los valores, la vida y la muerte, etc., por el contrario la comedia los hace risibles mediante un proceso de inversión, según nos ha enseñado Charles Mauron⁷⁰. Por eso, el teatro es el género más estudiado por la psicocrítica, porque es donde afloran los complejos de modo más inmediato: el de Edipo, básico en estos estudios, está recogido textualmente en la obra más conocida de Sófocles, y también en la más destacada de Shakespeare: *Hamlet*, también en *La devoción de la Cruz*, con variantes y, aunque también se ha reconocido en novelas, como *Los hermanos Karamazov*, la obra dramática suele presentarlo de un modo más claro y más esquemático.

El tema de las relaciones familiares conflictivas, y de las relaciones sociales difíciles se enlaza con el tema de la libertad, para disfrutar la cual hay que matar al padre en el sentido de que el hijo asume la libertad y la autoridad que envidia en el padre, y también el de la responsabilidad, cuando se accede a la libertad. El hombre adulto, sin la tutela del padre debe tomar sus propias decisiones y realizar sus propias acciones. La comedia se enfrenta habitualmente con los defectos que el hombre debe vencer para alcanzar un modo de ser más humano: la avaricia, los celos, las pasiones exacerbadas, etc.

En la cultura clásica el problema, planteado desde la visión humana, no se resuelve, sólo se reflexiona sobre él. La situación cambia en la cultura occidental con el cristianismo cuando la transcendencia aporta una nueva dimensión a la

⁷⁰ *Psicocrítica del género cómico*. Aristófanes, Plauto, Terencio, Moliere, Arco, Madrid, 1998, 163 p.

cultura: la gracia, don del cielo. Y el teatro vuelve a plantear el tema desde otro ángulo: la predestinación, ¿impide la libertad?, ¿son compatibles la predestinación y la gracia con la libertad humana?, ¿cómo usa el hombre la libertad, si la gracia lo salva independientemente de lo que haga? *La devoción de la Cruz* escenifica este problema en la figura de Eusebio, marcado con la Cruz desde su nacimiento. Y desde el punto de vista humano, porque el teatro español está cultivado en el periodo humanista y tiene como marco de referencias esta cultura, los temas de la libertad y de la responsabilidad pasarán al conjunto de comedias de capa y espada y comedias de honor y celos, que durante doscientos años pusieron en escena, a los ojos de los espectadores, las formas injustas en que la sociedad establecía las relaciones entre los hombres y las mujeres.

Está claro que cada cultura hará unos personajes de acuerdo con su propia visión del problema; la medieval teocéntrica buscará en la revelación y en la gracia la salvación y la última verdad del hombre con todas las certezas; la moderna que vuelve a la clásica y separa, o lo intenta, los ámbitos de la fe y del conocimiento (y éste es básico para ejercer la libertad), procurará comprobar sus propios límites; y la actual que declara la muerte de Dios y deja al hombre en soledad, lo aboca hacia el escepticismo, la deconstrucción, la nada, y, por tanto, el absurdo, porque, si no admite la existencia de un Dios creador, ¿de dónde viene la gracia?, ¿de dónde la libertad?, ¿qué sentido tiene la responsabilidad?, ¿ante quién se siente culpable o inocente el hombre? Si los personajes de Ibsen está hipotecados en su libertad por lo que hicieron en el pasado, ¿son libres?, ¿la libertad es un cupo que se agota? Nora muestra que sí, pues nos oculta qué pasa después de elegir la libertad, realmente estaba hipotecada por su pasado en el que firmó en falso por su padre unos documentos, sino que está hipotecada por la vida familiar a la que renuncia: el tiempo no ha pasado en vano, y para romper con su pasado ha de amputarse también la relación con sus hijos. Los personajes de Chéjov, que son capaces de conocimiento, están incapacitados para la acción, ¿son responsables?, ¿tienen libertad? Y sus inmediatos seguidores, los del teatro del absurdo, cuya única actividad es esperar: ¿qué libertad tienen?, ¿qué responsabilidad asumen?

H. Bloom afirma que Shakespeare configura nuestro sentido de la personalidad humana y la forma en que puede ser representada. Creo que lo que configura Shakespeare y los demás dramaturgos no es nuestro sentido del hombre, sino su sentido del hombre, respondiendo cada uno de ellos a ideas de su época, de su cultura o de su religión. La figura humana que el teatro nos presenta en las distintas épocas se debate con conceptos bastante diferentes de libertad y de responsabilidad, de gracia y de destino, de fortuna y de azar. En cualquier caso, está implícita una trascendencia que envía la gracia y conduce a la salvación, o señala la fortuna, el destino, o deja al hombre a merced del ciego azar. De estas instancias recibe el hombre gratuitamente la gracia para acceder a la salvación y guiarse en el camino, un camino que debe recorrer, con apariencia de libertad, porque está ya trazado cuando llega a la vida, un camino que el hombre hace al andar ejerciendo la libertad real, o en último término una renuncia al conocimiento, a la acción, el escepticismo y el absurdo que no reconoce camino.

Vamos a analizar en la historia del teatro europeo esos tres momentos, para verificar las afirmaciones que hemos hecho hasta ahora y para señalar los matices que cada cultura imprime a su sentido del hombre, de la libertad y de la gracia.

El teatro griego: la Edipodía y la Orestía

El teatro griego se enmarca en una cultura dramática cuyo marco más amplio es el sentido sagrado de la vida, la relación de los hombres con los dioses, y el despertar de la conciencia humana que pregunta sobre la libertad, el conocimiento y la responsabilidad. La implicación que la libertad tiene en la trascendencia, el destino, la fortuna y el azar, surge antes del planteamiento cristiano de la ley de gracia, y se acoge a una serie de anécdotas en las diversas tragedias áticas, pero tiene un papel destacado y directo en la trilogía de la Orestíada (*Agamenón*, *Las Coéforas* y *Las Euménides*), y en obras del ciclo de la Edipodía (*Edipo rey*, *Edipo en Colono*, *Antígona*). El tema se concreta en el paso de la ley tribal de la venganza a la institucionalización de la Justicia en el tribunal de Areópago de Atenas, presidido por Atenea, la diosa que nace de la cabe-

za de Zeus; el tema de la justicia y de la responsabilidad se concreta en las obras de la Edipodía en las relaciones familiares: la muerte del padre, el matrimonio con la madre, la culpa, la responsabilidad, el conocimiento, la elección. Cada una de las obras plantea algún aspecto de los problemas, y lo hace dentro de las coordenadas culturales de la época.

La cultura griega trata de poner orden y comprender un mundo que se ha iniciado como Caos. Las relaciones del hombre con los dioses no están claras: el problema de la libertad y su otra cara, la responsabilidad, no pueden ser explicadas. El planteamiento se hace por partes: el hombre recibe el don preciado de la libertad y es responsable de lo que haga; como miembro de una familia está obligado a honrar a sus familiares y a vengar las injurias que puedan recibir. Pero ocurre que estas leyes “naturales”, don gratuito de los dioses, presentan en su aplicación graves problemas, y el hombre es libre de cumplirlas o negarlas. Las tragedias escenifican los conflictos revisitiéndolos de fábulas tomadas de la materia épica tradicional.

Edipo rey reflexiona sobre la libertad, la responsabilidad y la culpa en una fábula con una *dispositio* muy sabia: no cuenta un proceso de acción, una historia, que ha ocurrido hace años, sino un proceso de conocimiento. Edipo mata a su padre y se casa con su madre sin saber que lo eran. Cuando se abre la tragedia es un presente bastante alejado de los hechos (Edipo y Yocasta tienen hijos mayores) y sus motivos son por los pasos para acceder a la verdad: consulta en Delfos, consulta a Tiresias, informe del siervo que expuso a Edipo, informe del mensajero que anuncia la muerte de Pólipo, etc.

Edipo, que representa al hombre, atado por los hechos, que, según sabe el espectador, son irreversibles ahora y que fueron inevitables cuando sucedieron, decide saber la verdad, aunque lo intranquilice, aunque sea nefasta para él, y esta es su grandeza. Al final quedan claro que el sujeto de la acción fue Edipo, pero no queda claro si es responsable, pues el desconocimiento le impidió elegir, y la libertad es elección con conocimiento. La trayectoria de Edipo estaba trazada cuando él llega al mundo; él la desconoce y transita por el tiempo creyéndose libre; realiza acciones que no son transgresión de la ley: mata en una pelea, en defensa propia, y esto no era una conducta culposa; recibe en matrimonio a la reina de Tebas

como premio por haber salvado a la ciudad de la esfinge. Si la historia acaba así, la justicia de los dioses queda en entredicho, porque el crimen de Layo, permanece impune.

En tal historia, el dilema es éste: ¿es Edipo culpable o inocente? Él ha hecho cosas abominables, que estaban inexorablemente predeterminadas sin contar con su libertad, y las ha hecho sin conocer el parentesco. Son dos los problemas: ¿es responsable el hombre de ir cumpliendo una trayectoria que ha sido trazada por los dioses?, ¿es responsable el hombre cuando realiza algo cuyas implicaciones no conoce? ¿Cuál es el objeto de la gratuidad?

Edipo rey es un largo proceso de anagnórisis que termina con el castigo de Edipo. En *Edipo en Colono* los dioses tratan de compensarlo haciendo que el lugar de su muerte sea sagrado, pero en ninguna de las obras el desenlace resuelve los problemas planteados sobre la libertad, el conocimiento y la responsabilidad del hombre.

Antígona, la hija de Edipo, conoce las leyes: la de los dioses que impone a la familia honrar a los muertos y la de Creonte que lo impide. No le falta, pues, conocimiento como a su padre, debe decidir sabiendo que si desobedece al tirano, será castigada con la muerte. El hombre se ve obligado a una conducta heroica si sigue las leyes que le señala su conciencia. De nuevo podemos preguntar: ¿cuál es el objeto de la gratuidad? Si se decide con conocimiento y con libertad, don de los dioses, el hombre elige a la vez la muerte. Es una lección dura, la que nos ofrece la *Edipodia*.

La Orestía rechaza el crimen, aunque sea amparado por la ley tribal de la venganza: Clitemestra es culpable de la muerte de Agamenón, aunque lo haya matado para vengar a Ifigenia, y Orestes es responsable de la muerte de su madre, aunque la haya matado para vengar a su padre, como exige la ley de Apolo. Ante esta cadena inacabable de crímenes, el espectador se pregunta: ¿cómo puede ser culpable un hombre que cumple una ley de los dioses? La solución en *Las Euménides* es la superación de la ley de la Venganza, y la institucionalización de la Justicia. El hombre debe someter sus acciones al juicio de un tribunal, el Areópago, de Atenas, y las Erinias deben refugiarse en su propio dominio, el subsuelo. La ley de la Venganza se transforma en la ley de la Justicia, don de Zeus.

Edipo deja claro que si el hombre no sabe qué hace, no sabe si realmente tiene libertad, pero los dioses son justos y ahí queda eso. El hombre puede legislar, puede juzgar, pero no puede ir contra la ley de los dioses, el culpable en *Antígona* es Creonte, que, al legislar contra la ley de los dioses, suscita el enfrentamiento entre dos bienes: el orden y la justicia. La ley humana es injusta porque se opone a la ley divina. El hombre, según la visión clásica de la gratuidad, tiene un ámbito de acción, de libertad y de responsabilidad no muy claro y debe cumplir la ley en los límites de la justicia, a veces en forma inexorable, a veces sin conocimiento suficiente.

El teatro español: 1. “La devoción de la Cruz”

Analizamos en el teatro español dos temas en torno a la libertad: el de la gracia en *La devoción de la cruz*, de Calderón, y el ejercicio de la libertad de las mujeres en relación con la responsabilidad en las comedias de capa y espada y en los dramas de honor y celos.

En *La devoción de la Cruz*, la ley de gracia preside la vida del hombre, independientemente de lo que haga. El hombre elige libremente el bien o el mal, y al margen, existe una ley de gracia que puede salvarlo, si cumple unas condiciones: estar predestinado y creer.

El texto, como *La vida es sueño*, vincula la libertad y el destino, la autoridad del padre y el incesto, tomando como referencia el mito de Edipo.

La obra de Calderón ha sido traducida al francés, al alemán, al italiano, al inglés, etc., y ha sido estudiada en sus aspectos literarios, como construcción artística dramática, como expresión de conducta trágica y teológica, y como figuración de la ley de gracia⁷¹.

El espacio de la historia es Sena y sus contornos. Los personajes con voz son Eusebio, su padre Curcio, su hermana Julia, Lisardo y Alberto (sacerdote); hay además otros varios

⁷¹ La analizamos en la edición de las *Obras Completas* de Calderón que Valbuena Briones hizo para la Editorial Aguilar, tomo I, *Dramas*, reimpresión de 1969, pp. 387-419, por la que citaremos.

personajes de grupo. La obra, corta, apenas 28 páginas (391-419), va dividida en tres jornadas.

Para la sensibilidad dramática actual, y para el canon trágico, resultan sorprendentes las escenas que abren la primera jornada, a cargo de villanos graciosos, Menga y Gil, a los que, fuera del escenario, se les ha hundido una burra en el barro; Menga sale a buscar ayuda, mientras Gil ensarta gracias sobre la castidad, la honradez y la caridad de la burra. Gil, siguiendo un recurso de "teitoscopia", traslada al público lo que ve al fondo: dos caballeros que se apean de sus caballos y luchan. Son Eusebio y Lisardo que se han desafiado.

El espectador se ve introducido, mediante la forma muy rústica, en un tema teológico. La presencia de los aldeanos y sus gracias responde a la poética de contextualidad con el teatro de Lope y la tendencia del teatro clásico español a la mezcla de tragedia y comedia. El tema teológico podría prescindir totalmente de esas escenas de género, como lo hace la tragedia clásica, pero el teatro español impone su modelo y las incluye; según algunos críticos proporcionan al texto ligereza, vida, proximidad, y, según otros, rebajan demasiado el tono trágico, adulterándolo innecesariamente. El pacto que debe aceptar el espectador consiste en que en el teatro de Calderón la ficción no lo es y la historia debe tomarse como verdadera, incluso si es inverosímil, teniendo en cuenta la cercanía en que la sitúan esas escenas de género, siempre con los mismos rústicos.

La historia sigue con hechos que resultan extraños, porque son decisiones sin anécdota que las justifique, siguiendo un esquema que da forma a una argumentación. Eusebio, que mata a Lisardo, hermano suyo y de su dama, Julia, se hace bandolero, como si fuese una opción instantánea y no una trayectoria; Julia organiza su vida, según los vientos de sus amores: ahora el convento, ahora bandolera, como hipótesis que se abren, se recorren y se cierran.

Calderón hace de Eusebio el prototipo de hombre que haga lo que haga tiene la gracia de Dios, porque nació con una cruz en el pecho, es decir, con una gracia especial, y mientras no pierda la devoción a la cruz, cosa que parece imposible porque su vida está marcada por continuos signos y prodigios, mantendrá la gracia. La gracia parece independiente de la acción del hombre.

Calderón plantea motivos recurrentes en la tragedia desde Edipo: la posibilidad de conocer el destino antes de nacer, que aparece también en *La vida es sueño*, aunque, a diferencia de la obra clásica, se reconoce el poder de la educación para cambiarlo. Otro rasgo edípico es el enfrentamiento con el padre, aunque aquí deriva hacia un hermano, Lisardo, a quien Eusebio mata en duelo, y el amor a su hermana, Julia, nacida también con la cruz en el pecho, cuya visión aleja a Eusebio, e impide el incesto.

La devoción de la Cruz mantiene la tesis, sobre una anécdota de ecos edípicos, de que la gracia de Dios alcanza a todos, incluso a los culpables de crímenes tan horribles. En este punto es una respuesta a Edipo. Sófocles pregunta a los dioses si Edipo es culpable, Calderón no duda de que Eusebio lo es, a pesar de que en principio desconoce que es hijo de Curcio y no sabe que Julia y Lisardo son sus hermanos, pero a partir de ahí quiere ser bandolero y mata a quien se le ponga delante, está decidido a raptar a Julia y sólo lo detiene la señal de la cruz que ve en su pecho. El mal tiene un límite para Eusebio: el signo de la cruz.

La devoción a la cruz del protagonista convierte el símbolo cristiano en el camino que Dios utiliza para mostrar su gracia a los hombres. El perdón se da por el arrepentimiento y mediante la confesión. El drama escenifica el triunfo de la misericordia de Dios sobre la maldad humana. Calderón sigue la idea tomista y la molinista en el problema de la predestinación.

En la tradición religiosa católica, los estudios de los teólogos abordan directamente el problema de la gracia, el de la libertad y el de la responsabilidad, y Calderón los aborda en el individuo, en su vivencia dramática.

El sistema ético que sirve de canon de conducta para los personajes queda definido en el desenlace de la obra, que premia o castiga determinadas acciones, consagrándolas como buenas o como malas. Generalmente en el drama se transgrede el orden moral y se hace sin crítica inmediata, de modo que el lector puede quedar sorprendido de la excesiva tolerancia o del excesivo rigor con que se valoran las conductas y las relaciones humanas. El orden moral, independiente del personaje, se escenifica en la transgresión o en el seguimiento en obras

concretas. El desenlace de la fábula trágica finalmente da sentido al bien y al mal y establece un esquema ético.

El teatro español: 2. Comedia de capa y espada; comedia de honor y celos

Otros aspectos del teatro clásico español están vinculados al tema de la libertad como don del cielo y la situación de la mujer respecto a su tutor (padre o marido). Julia, ante la decisión de su padre de recluirla en un convento porque no tiene bienes de fortuna para casarla dignamente, se rebela, con palabras que se repiten casi al pie de la letra en *El alcalde de Zalamea*, y como concepto en otras muchas comedias de capa y espada:

«La libertad te defiendo
Señor, pero no la vida.
Acaba su curso triste,
Y acabará su pesar;
Que mal te puedo negar
La vida que tú me diste:
La libertad que me dio
El Cielo es lo que te niego»

La mujer reconoce al padre derechos sobre su vida, pero no sobre su libertad, que es una gracia del cielo; al igual que el hombre reconoce al rey competencia sobre la vida y la hacienda, pero no sobre el honor, porque es patrimonio del alma y, lo mismo que la libertad, son dones del cielo. La libertad se hace tema central en todas las comedias de capa y espada, bajo anécdotas que describen los ardides de la mujer, sus embustes y sus trapacerías para poder elegir marido.

El teatro español tiene dos tipos de obras bien diferenciadas: la “comedia de capa y espada”, y la “tragedia de honor y celos”. La primera llamada así por la vestimenta de los caballeros, que era la cotidiana, suele ser considerada también comedia de costumbres: sus protagonistas son solteros, la fábula acaba siempre en boda y felizmente, ya que la dama se casa con quien ella quiere. El drama de honor y celos tie-

ne como protagonista a un matrimonio y acaba siempre con la muerte de la mujer. Podemos considerar que entre los dos tipos siguen la trayectoria completa de la vida de la mujer: hasta el matrimonio y hasta la muerte a manos de su marido.

Todo lo que es discreción e ingenio de las damas solteras para hacer prevalecer sus gustos y casarse con quien quieren, es sumisión ante el deber de su marido de matarlas por la simple sospecha de adulterio.

Unas y otras obras muestran a los ojos del espectador, y lo hicieron durante dos siglos, que la convivencia entre los hombres y las mujeres está mal diseñada: no puede ser que un hombre (padre, hermano o tutor) usurpe la libertad de la dama y decida qué marido ha de tener, y no puede ser que el marido deba someterse a la ley del honor y convertirse en asesino de su mujer, no ya ante el adulterio, sino ante la más mínima sospecha. El absurdo llega hasta el punto de que a la esposa le parece bien que su marido la mate, así lo manifiesta doña Mencía en *El médico de su honra*, por ejemplo.

Ch. Mauron⁷² explica la comedia como un proceso de inversión. No parece lógico que el público celebre las mentiras y malas artes de las mujeres o que las mujeres acepten su sacrificio por una ley de honor. La comedia española invierte las cosas para que se vean sus relaciones absurdas. Y así como la tragedia consigue su finalidad específica, la catarsis directa, la comedia, a través de un efecto inmediato de hacer reír, genera una forma indirecta de catarsis al descubrir lo absurdo de unas relaciones familiares y sociales injustas.

La libertad, tanto de las mujeres para elegir marido, como de los hombres para recuperar el honor perdido, está regulada por leyes familiares o sociales absurdas. La libertad es un don del cielo a cada individuo, y no puede ser objeto de administración general de la familia o de la sociedad. Es la lección que nos ofrece el teatro clásico español y la que aplica en la construcción de sus personajes.

⁷² Cf. *Psicocrítica del género cómico*.

El drama moderno

En el drama moderno, considerando como tal el que se escribe desde mitad del siglo XIX hasta hoy, el hombre se enfrenta a la tragedia de su ser: un ser histórico, limitado en su libertad; un ser apático, incapacitado para la acción; un ser absurdo, sin horizontes. Analizaremos en obras de Ibsen, de Chéjov y del Teatro del Absurdo esos “personajes” que se enfrentan a la tragedia de su ser: Nora, las tres hermanas, y los dos que esperan a Godot.

El medio de la relación interpersonal es el diálogo. En el teatro clásico el prólogo resume la historia, el coro la juzga y el epílogo le da sentido. El drama moderno elimina el prólogo y el epílogo y centra el desarrollo de la fábula en el diálogo. El hombre puede reflexionar solo (monólogo) y lo hace puntualmente en el drama de Calderón y dialoga para comunicarse con los demás, pero en el drama moderno, falla también el diálogo, que es ineficaz, que no conduce acciones, sino inacciones, que alude al silencio, a la incomunicación.

Frecuentemente se ha relacionado a Ibsen con Sófocles⁷³, y efectivamente, tanto *Casa de muñecas*, como *Edipo rey*, sustentan su tensión en el temor a que algo pueda haber sucedido y a que algo pueda suceder, y en ambos casos se recorre, voluntariamente en Edipo y contra la voluntad de Nora, el camino lento hacia la verdad, hacia el conocimiento, hacia la libertad.

Hay una diferencia entre los héroes: mientras Edipo es el único que no conoce la verdad de su pasado, Nora es la única que la conoce. Edipo vive en la ignorancia, Nora vive en el sobresalto.

Aparte de estas coincidencias con Edipo, creemos que *Casa de muñecas* está más vinculado al teatro clásico español, y concretamente a la comedia de capa y espada, pues el tema central y básico es la libertad de la mujer, y el precio que tiene que pagar por ella. Pero nos parece que hay una diferencia fundamental entre los dos momentos del teatro, debida a que el español se enmarca en el Renacimiento, que reivindica la autonomía del hombre y sus derechos individuales y repite una y

⁷³ P. Szondi, *Teoría del drama moderno*, Destino, Barcelona, 1994.

otra vez fábulas que muestra que la familia y la sociedad reparten mal los dones y las gracias divinas. La convivencia del hombre y la mujer no está bien organizada para que cada uno sea libre y responsable. Cuando el teatro de Ibsen vuelve a plantear el tema, estamos a finales del siglo XIX y ha cambiado radicalmente el concepto de “hombre” que ya no es una idea general, sino un ser situado en la historia (el siglo XIX es el siglo de la historia). El hombre “histórico” es un ser con unas determinadas condiciones. Esta idea, que Dilthey había dejado muy clara en su epistemología cultural, pasa al teatro: Ibsen considera la historicidad individual y reflexiona sobre el peso que el tiempo pasado tiene sobre el presente, condicionándolo y determinándolo en sus posibilidades de libertad. Así ocurre en la mayor parte de los dramas del escritor noruego, por ejemplo, en *Juan Gabriel Borkman* (1896), cuyos personajes principales, el matrimonio Borkman (J. Gabriel y Gunhilda), su hijo, su hermana (Ela), están presos de su pasado. Y así ocurre en *Casa de muñecas* (1879), a la protagonista, y también en distinto modo a todos los que la rodean: su marido, sus hijos, etc. El hombre recibe como don gratuito la libertad, pero la pierde a medida que la ejerce, esta es la lectura más general que puede hacerse de los dramas de Ibsen y de su concepto del hombre como ser histórico.

Podemos comprobarlo en su obra más famosa: *Casa de muñecas*. Nora, casada con el abogado Helmer, se vio en la necesidad de falsificar la firma de su padre para conseguir dinero y llevar a su marido enfermo al sur, a mejor clima. Ese delito planea sobre Nora en el presente y crea gran tensión para evitar que el marido se entere; se descubre todo y el marido la recrimina fuertemente y, entre otras cosas terribles, sobre su honradez, le dice que no está capacitada para educar a sus hijos. Por fin se arregla la situación, la deshonra quedará en secreto de familia, y Helmer propone a Nora que todo quede en olvido. Nora ha experimentado lo que es libertad, responsabilidad, dignidad, y no acepta seguir en su Casa de muñecas, quiere vivir libre como un ser humano y decide marcharse.

La crítica, sobre todo la feminista, alaba la determinación de Nora, capaz de romper con todo y vivir de acuerdo con su dignidad de persona, que está por encima de su función de madre y de su papel social. Una crítica ética nos puede aclarar

más allá del desenlace: el precio que Nora debe pagar para recuperar su ser, su dignidad, su libertad es muy alto, porque suponiendo que el amor a su marido decayese por su actitud al conocer el delito, está el drama de la separación de los hijos. Las normas sociales resultan crueles, si el ser humano tiene que estar solo para ejercer su libertad sin compromisos; la vida impone formas cuya transgresión anula al individuo, y resulta difícil recuperar la propia estima sin dejar parte del alma en el camino. Los personajes de Ibsen casi todos caminan al suicidio: el peso del pasado empuja al presente a desaparecer, lo agota.

Esta situación afecta a todos los seres humanos, no sólo a las mujeres, como ocurre en el teatro de capa y espada español, y quizá porque es más fuerte en el caso de la mujer, la obra más emblemática de Ibsen tiene protagonista femenino.

Los personajes de Ibsen ven limitada su libertad en el tiempo. No aparece para nada la referencia a un Dios que pueda dar sentido a una ética, es el tiempo el que impide la libertad en el presente: los personajes están atrapados por su pasado. La libertad no parece un don gratuito, parece más una hipoteca del tiempo, de la historia.

Si desde la coordenada del tiempo explicamos a los personajes de Ibsen, abrumados por su pasado, los de Chéjov son seres que vegetan un presente bajo el signo de la inacción: parecen incapaces de hacer nada. La libertad no tropieza con la falta de conocimiento como en el drama clásico, ni tampoco con la organización familiar y social, como en el drama español; en el teatro de Chéjov la libertad es imposible porque el sujeto no ve sentido a la acción, está incapacitado para todo: para la acción y para la comunicación.

En *El jardín de los cerezos*, mientras suena el golpe del hacha que tala los árboles, todos hablan de cosas triviales, en frases inconexas, pasando frívolamente de unos temas a otros, desviados del verdadero problema que es la ruina de la casa. Los personajes, amos y criados, renuncian al presente y también a la comunicación.

Melancolía por el paso del tiempo y los cambios que trae; ironía para defenderse de los sentimientos, son las dos líneas de la inacción de los personajes. Viven entre el recuerdo

y la utopía y renuncian incluso a renunciar, porque nada les atrae, nada consideran suyo y renunciabile.

Tres hermanas, Olga, Mascha e Irina, viven con su hermano Andrei como seres solitarios en un mundo de recuerdos y con ensoñaciones hacia el futuro. El presente queda sofocado entre el pasado y el futuro. El peso del pasado y la insatisfacción con que viven el presente se justifica por la aspiración hacia una meta que signifique la felicidad que han de disfrutar los descendientes de sus descendientes, pero nadie hace nada para iniciar el camino, todo les cansa, hasta hablar, porque «además no hay nada de qué hablar» (547), dice Andrei, cuyo interlocutor preferido es Ferapont, que es sordo. El diálogo entre los dos transcurre así:

«Ferapont: Eso yo no lo sé... Oigo mal.
 Andrei: ¿Si hubieras oído bien, tal vez no hubiera hablado contigo!... ¡Y, sin embargo, tengo que hablar con alguien!...¡Mi mujer no me entiende, y a mis hermanas —sin saber por qué— les tengo miedo» (549).

La aspiración de todos es ir a Moscú, pero no van, se agotan en el deseo.

Como el drama es fábula, personajes, tiempo y espacio, expresado en diálogo, parece imposible que se consigan dramas y tan intensos como los de este autor, con diálogos triviales. La acción de los dramas de Chéjov es una yuxtaposición inconexa de momentos que tienen la finalidad de articular los diálogos sin contenido; así una escena tras otra, un acto tras otro. Hay muchos monólogos en los que los personajes realizan introspecciones por separado. Un diálogo insustancial se convierte en un conjunto o suma de monólogos sustanciales. La conversación insustancial se convierte en una lírica de la soledad, en la que cada uno se instala como parte de un conjunto sin conjuntar: una temática monológica en una enunciación dialógica, tal como exige la escena, va constituyendo los dramas. Los personajes de Chéjov más que dialogar, hacen turnos, ignorando al otro, lo que supone un contraste grave y paródico del diálogo auténtico, convertido así en mero esquema formal.

A esos hombres se les ha hurtado, o ellos han renunciado a, la libertad de hablar, de comunicarse, de actuar. El teatro responde a una concepción individual de la libertad que es incapaz de arreglar los problemas que tiene el hombre en la sociedad actual. El don gratuito de la libertad se agota antes de usarla.

En ese camino se sitúa el Teatro del Absurdo, de renuncia total. El hombre se enfrenta sin nada, sin conocimientos, sin dudas, pues no tiene donde proyectarlas, sin acciones, ¿para qué? Tiene un tiempo y un espacio: está en el mundo, ¿Qué puede hacer? Esperar a Godot, que no sabe quién es, que no sabe si vendrá, que no sabe si le dará algo, que no sabe si le exigirá algo. El hombre espera.

Con esta lectura, *Esperando a Godot* es una especie de destrucción general de la acción, del tiempo, del espacio, de la historia, y sólo apunta a la esperanza. El absurdo total de *La cantante calva*, primera obra del absurdo (1950), o de *Rinoceronte*, que es la fuerza bruta, o de cualquiera de las obras de Ionesco o de Becket, es la destrucción de todas las seguridades que procedían del conocimiento, revelado o adquirido, de las seguridades que se asentaban en unas coordenadas de tiempo y de espacio, de una confianza en la acción del hombre o en último término en el pensamiento y en la palabra. Hemos alcanzado la *tabula rasa* inicial. Conviene la esperanza desnuda, porque el teatro señala los problemas, pero no los resuelve, es su actitud, desde Grecia.

VI
EL ACONTECIMIENTO COMO CATEGORÍA
DEL RELATO CONTEMPORÁNEO

GUADALUPE ARBONA ABASCAL
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

«No había andado ni ciento cincuenta metros por el camino, cuando vio muy cerca de él la figura de yeso de un negro sentado, inclinado hacia delante sobre una cerca baja de ladrillo amarillo que rodeaba un amplio jardín. El negro era del tamaño de Nelson, y estaba inclinado hacia delante en un ángulo inestable, porque la masilla que lo sostenía a la pared se había agrietado. Uno de sus ojos era totalmente blanco y sostenía en la mano un trozo de sandía marrón.

El señor Head se quedó mirándolo en silencio, hasta que Nelson se paró a una corta distancia. Luego, cuando los dos estaban allí parados, el señor Head susurró:

-¡Un negro artificial!

No era posible decir si el negro artificial era joven o viejo; parecía demasiado miserable para ser lo uno o lo otro. Lo habían hecho con la intención de que pareciera feliz, porque tenía la comisura de los labios hacia arriba, pero en cambio, el ojo astillado y el ángulo en el que estaba colgado le daban un extraño aspecto miserable.

-¡Un negro artificial! —repitió Nelson con el mismo tono que el señor Head.

Los dos se quedaron allí, con los cuellos levantados haciendo casi el mismo ángulo y los hombros encorvados casi de la misma forma, con las manos temblándoles de la misma manera dentro de los bolsillos. El señor Head parecía un niño

anciano y Nelson parecía un anciano en miniatura. Se quedaron mirando al negro artificial, como si se estuvieran enfrentando con algún gran misterio, algún monumento a la victoria de otro que les hubiera unido en su derrota común. Ambos podían sentir cómo se disolvían sus diferencias como un acto de misericordia»⁷⁴.

El pasaje que les acabo de leer es el final de uno de los relatos de Flannery O'Connor, escritora del Sur de los EEUU, en él se cuenta el viaje de abuelo y nieto a la ciudad de Atlanta. Aunque los dos personajes presumen de conocer la ciudad, se pierden. El abuelo, confundido y atemorizado, traiciona a su nieto, negando conocerlo. La reconciliación entre los dos parece imposible, Nelson, el nieto, comienza a odiar a su abuelo. Los dos caminan sin rumbo hasta que se hace de noche, y mientras buscan el modo de volver a casa, se topan con un negro artificial. Un negro de escayola que contrasta con todos los reales que han encontrado a lo largo del día, un negro de aspecto miserable e incluso ultrajado en su miseria. Y es esta estatua grotesca, ridícula, la que reúne a abuelo y nieto y los reconcilia —«Ambos podían sentir cómo se disolvían sus diferencias como un acto de misericordia»—. En el nieto, aviva la confianza en la sabiduría del abuelo, como muestra su actitud de pregunta: «Los ojos de Nelson parecían implorarle que le explicara de una vez por todas el misterio de la existencia». Y el abuelo se da cuenta realmente de quién es y quién le perdona: «Nunca anteriormente se había considerado a sí mismo un gran pecador, pero ahora vio que su verdadera depravación le había sido ocultada para no desesperarlo. Se dio cuenta de que se le habían perdonado los pecados, desde el principio de los tiempos, cuando él había concebido en su propio corazón el pecado de Adán cuando había negado al pobre Nelson. Comprendió que no había pecado tan monstruoso como para que él no pudiera declararlo como suyo y, cómo Dios amaba en la misma proporción en que perdonaba».

⁷⁴ En Flannery O'Connor, *El negro artificial y otros escritos*, ed. de Guadalupe Arbona y traducción de M^a José Ramos Calero, Encuentro, Madrid, 2000, pp. 84-85.

En este pasaje, en el hallazgo imprevisto de una estatua de escayola, se puede reconocer el acontecimiento central del relato. Además, en el caso de este cuento, el acontecimiento central es el vehículo de la gracia.

Intentemos ver mejor de qué se trata y comencemos con las palabras de la escritora, que tiene una serie de reflexiones sobre el cuento enormemente lúcidas. Flannery O'Connor ponía por escrito aquello que creía que hacía que sus historias funcionasen y, haciéndolo, identificaba el corazón de sus relatos. Por esta razón, no vamos encontrar en sus ensayos una teoría ordenada sobre el cuento, pero sí interesantes sugerencias por las que empezar. Decía así:

«Existe un momento en cualquier gran relato en el cual la presencia de la gracia puede ser sentida y aguarda a ser aceptada o rechazada, esto sucede incluso cuando el lector no reconoce este momento. Los escritores de cuentos hablan siempre de lo que hace que una historia funcione, yo creo que lo que se necesita es una acción totalmente inesperada y al mismo tiempo totalmente creíble y descubro que para mí es una acción a través de la cual se ofrece la gracia»⁷⁵.

Esta acción graciosa irrumpe en medio de sus historias y casi nunca tiene el carácter de algo pacífico. Todo lo contrario: desvela posiciones, arrebatada la vida, aviva el drama, etc., y, desde luego, provoca y conmueve al lector.

Este elemento que Flannery O'Connor llama acción totalmente inesperada y al mismo tiempo totalmente creíble es lo que yo denomino acontecimiento y que intentaré definir y reconocer a lo largo de este rato con ustedes. Una categoría

⁷⁵ Flannery O'Connor, *Mystery and Manners*, Farrar, Straus & Giroux, New York, ¹1961, ¹⁶1988, p. 118; las traducciones de este texto son mías. Esta acción graciosa que permite que el relato sea un gran relato —«a great story»— no sólo incumbe, según la autora, a la bondad del texto desde el punto de su eficacia —que funciona— sino, según dice poco más adelante, le permite reconocer a su audiencia y también la materia del cuento.

que voy a analizar, en primer lugar, en los márgenes de la ficción y, por lo tanto, como categoría textual o como elemento que hace que la historia funcione. Utilizo el término acontecimiento y no acción porque el primero presupone una acción, pero no se agota en ella. He preferido también este término al de hecho o evento porque el primero posee un rasgo de imprevisibilidad y de inaferrabilidad propias del misterio que no tienen los anteriores. Soy consciente de que se me puede objetar que los acontecimientos son el objeto de la historia y sus hermanos los sucesos o noticias lo son del periodismo y yo me ocupo de la ficción, es decir, la disciplina donde nada acontece e incluso lo imprevisible está previsto. Intentaré demostrar cómo la palabra acontecimiento es un suceso privilegiado que se caracteriza por no ser consecuencia de las causas que le anteceden —irrumpe de manera sorprendente— y, paradójicamente, responde a algo que cabe esperar porque atiende al interés humano.

Intentaré apuntar a cómo esta categoría responde a tres procesos de naturaleza diferente. En primer lugar, puede serlo para el escritor: la sorpresa de la obra tiene carácter de acontecimiento, se trata del estupor que produce en el autor el ver delante de sí la obra que ha salido de sus manos. En segundo lugar, con la palabra acontecimiento intento identificar una categoría literaria que posee la virtualidad de condensar la fuerza del relato porque custodia en sí el significado de la narración. De este modo, desarrollaré a partir de un corpus de relatos contemporáneos cómo se produce esta categoría, intentaré ahondar en el carácter complejo que posee y esbozaré el tipo de relaciones que establece respecto al resto de las categorías narrativas presentes en los márgenes del texto. El tercer nivel de análisis para la categoría acontecimiento reside en el proceso de recepción de la obra, se corresponde con la experiencia que genera el relato leído.

El descubrimiento sorprendido por la creación propia es una experiencia a la que se refieren los escritores contemporáneos, muchos hablan del cuento creado como un acontecimiento. Kafka, cuando define la obra literaria, lo hace como la espera de una gracia y en la larga entrevista que mantiene con Gustav Janouch compara la escritura con la actividad que realiza una viejecita en una iglesia que, arrodillada, reza. Un

acontecimiento que para el escritor checo no es nunca tranquilo ni apaciguador, por eso sostiene que los libros deben ser como hachas que quiebren la mar helada que llevamos dentro. Lo que para Kafka era una preceptiva que cumplió a raja tabla en sus textos, sin duda dolorosos, fue descubrimiento inusitado para el escritor rumano Ionesco, el comienzo de su escritura —fue un prolífico escritor de cuentos, aunque su faceta más conocida sea la de la obra teatral— nació de la sorpresa, el estupor y la necesidad de referir esa perplejidad que le procuraba la experiencia del mundo y que para su sorpresa se convirtió en obra dramática. La escritora norteamericana Flannery O'Connor, haciendo un comentario sobre su cuento *Good Country People*, dice: «Este es un cuento que produce un shock en el lector y, creo, que la razón de este shock es que antes ha sido así para el escritor». Y en otra ocasión explica cómo el hecho mismo de la escritura es un acontecimiento para el que escribe: solamente siendo algo que descubre el escritor, logrará serlo para el lector: «algo tiene que ocurrir y no se sabe al empezar. Incluso es mejor no saberlo al comienzo. Se debe descubrir algo a través de los cuentos. Y si no es así, probablemente nadie descubrirá nada»⁷⁶.

Y el escritor español Jiménez Lozano refiere:

«En realidad, lo propio de la narración es el milagro. El narrador —dice Walter Benjamín— toma lo que cuenta de la experiencia propia o ajena, y lo convierte nuevamente en experiencia propia de los que escuchaban su historia. Y podemos iluminar este carácter de *acontecimiento* de la narración con lo acaecido en un cuento recogido por Martin Buber. «Pidieron una vez a un rabino, cuyo abuelo había sido discípulo de Baalschem, que contase una historia. 'Una historia —dijo él— debe contarse de tal modo que ella misma preste remedio'. Y contó lo siguiente: 'Mi abuelo era paralítico. Una

⁷⁶ Flannery O'Connor, *Mystery and Manners*, p. 100ss.

vez le pidieron que relatase una historia de su maestro. Entonces como el santo Baalschem solía saltar y danzar durante la oración, mi abuelo se puso en pie y continuó su relato, y el relato le arrebató de tal manera que se vio obligado a mostrar, saltando y danzando, cómo lo había hecho su maestro. Desde aquella hora quedó curado'. Así deben contarse las historias»⁷⁷.

El comienzo de la escritura es un acontecimiento para el mismo autor que, sorprendido mientras escribe, logra generar un “lazo de simpatía” con el lector siguiendo el término de Poe, intentando además aliviar la soledad comunicativa que se produce en la transmisión moderna del cuento. Siendo este carácter de acontecimiento de la creación fundamental para comprender el hecho literario, el proceso de creación y su reflejo en la conciencia de los creadores, no pretendo detenerme en ello aunque las relaciones con mi argumento son evidentes.

La acepción que trato de privilegiar es la del acontecimiento como esa categoría textual, jerárquicamente superior al resto de los elementos de la narración. En primer lugar la naturaleza del acontecimiento es diferente a la del resto de los hechos o eventos que se enmarcan en el relato. En segundo lugar pone en tensión hacia sí a los personajes; la configuración espacio-temporal se ordena para facilitar la centralidad de este hecho y el discurso creado adquiere la forma más eficaz para transparentar la fuerza del evento. Cortázar describe cómo llegó a darse cuenta de la razón que sostenía la eficacia del relato:

«la eficacia de un cuento depende de su intensidad como acaecimiento puro, es decir, que todo comentario al acaecimiento en sí (y que en forma de descripciones preparatorias, diálogos marginales, con-

⁷⁷ José Jiménez Lozano, *El narrador y sus historias*, Residencia de Estudiantes, Madrid, 2003, pp. 87-88.

sideraciones a posteriori alimentan el cuerpo de una mala novela y un mal cuento) debe ser radicalmente suprimido. Cada palabra debe confluír, concurrir al acaecimiento, a la cosa que ocurre, y esa cosa que ocurre debe ser sólo acaecimiento y no alegoría (como en muchos cuentos de Hawthorne) o pretexto para generalizaciones psicológicas, éticas o didácticas»⁷⁸.

El acontecimiento sucede en un instante del tiempo del relato de manera inesperada y puede percibirse en su carácter de revelación. En este sentido, está dirigido a procurar una experiencia de significado que solicita al lector, es decir, extiende su fuerza hacia fuera del texto literario. Una sollicitación que ya no es como en el relato tradicional aleccionadora o que concluye con una moraleja sino provocadora de un experiencia de miedo, de tristeza, de esperanza, de dolor, de misericordia, de fracaso, de gracia o de juicio, etc., y tantas otras.

Visto que se trata de un término rico y complejo, y aunque soy consciente de que no puedo agotarlo, vayamos por partes; lo haremos a partir de la definición que acabo de dar que intentaré apoyar en las reflexiones de algunos creadores y del análisis de un corpus de cuentos en los cuales se cumple ejemplarmente esta centralidad del acontecimiento como raíz de la bondad del cuento. Intento así mostrar cómo funciona esta categoría que, además posee un carácter paradójico, es decir, sus rasgos fundamentales reúnen cualidades y atienden a necesidades diversas.

La primera característica es, lo he dicho más arriba, que se trata de un acontecimiento a partir del cual se organiza el resto de los elementos de la narración, es decir, la historia y el discurso, los personajes, el tiempo y el espacio. La tensión hacia este hecho nuclear ordena y unifica, revelando el significado. «En las buenas historias, los personajes se ven a través de la acción y la acción está controlada por los personajes y el

⁷⁸ M. L. Rosenblat, "Poe y Cortázar: encuentros y divergencias de una teoría del cuento", en Carlos Pacheco y Luis Barrera Linares, compiladores, *Del cuento y sus alrededores. Aproximaciones a una teoría del cuento*, Monte Ávila, Caracas, 1992, p. 233.

resultado de esto es el significado que deriva de la totalidad de la experiencia presentada»⁷⁹. Su capacidad de aglutinar, ordenar y, por lo tanto, conferir unidad al relato proviene precisamente de que esta categoría contiene el significado de la narración.

La segunda es que sucede en el marco de ficción de manera imprevista y no es consecuencia de los factores antecedentes; al mismo tiempo, por su carácter paradójico, cabe esperar que suceda. El escritor construye la narración en función de una acción, un objeto, un hecho que aparece como algo casual y que, paradójicamente, responde a la situación creada, ilumina la historia, hiere cambiando el estado de cosas, personas, espacios o tiempos. Hace irrumpir en el centro o en la periferia de la narración un factor que, siendo inesperado y sorprendente, arremolina en torno los elementos de la ficción. Así lo define la escritora norteamericana Flannery O'Connor:

«Es probablemente una acción, un gesto del personaje diferente al resto de los gestos y acciones de la historia, el que señala dónde descansa el corazón del relato. Debe ser una acción o un gesto totalmente correcto y, al mismo tiempo, totalmente inesperado; debe atravesar al personaje y estar más allá de él; debe sugerir, a la vez, el mundo y la eternidad (...) Debe ser un gesto que de algún modo esté en contacto con el misterio»⁸⁰.

⁷⁹ Flannery O'Connor, *Mystery and Manners*, p. 90.

⁸⁰ La cita completa es como sigue: «It is probably some action, some gesture of a character that is unlike any other in the story, one which indicates where the real heart of the story lies. This would have to be an action or a gesture which was both totally right and totally unexpected; it would have to be one that was both in character and beyond character; it would have to suggest both the world and eternity. The action or gesture I'm talking about would have to be on the anagogical level, that is, the level which has to do with the Divine life and our participation in it. It would be a gesture that transcended any neat allegory that might have been intended or any pat moral categories a reader could make. It would be a gesture which somehow made contact with mystery», Flannery O'Connor, *Mystery and Manners*, p. 111.

Flannery O'Connor considera que se trata de una acción o un gesto que debe cumplir dos cosas a la vez, «be totally right», es decir correcto, adecuado, que podría esperarse y «totally unexpected», es decir, totalmente inesperado. Un gesto o acción que en su obra descansa, generalmente, en un objeto pero no se agota en él porque reclama cambios. Pensemos en una de sus obras sobre la que volveremos, la titulada *Buena gente del campo*. Es la historia de una chica americana que vive con su madre en una granja del Sur de los EEUU, se cree superior a todos porque ha estudiado Psicología en la Universidad y se enorgullece de no creer en nada. Tuvo un accidente de niña y perdió una pierna y por eso arrastra una de palo. En torno a este objeto que iremos sintiendo como punto central, se va configurando la acción. Para Hulga que, así se hace llamar, aunque su verdadero nombre es Joy, la pierna es emblema de su nihilismo. En el desarrollo de la historia, tendrá que ser un personaje venido de fuera, un falso vendedor de biblias, el que burlándose de la chica, robándole la pierna ortopédica, revele el falso nihilismo de Hulga y el blando humanitarismo de la madre. Es decir, el gesto o la acción de los que habla Flannery O'Connor como corazón de la «short story» encuentran su punto de apoyo en un objeto que se hace gesto en cuanto que permite que el resto de las categorías del relato «se inclinen, tomando posición» ante la pierna de madera.

Pero tomemos como referencia otra serie de relatos que se pueden considerar clásicos del siglo XX. *Los muertos* de James Joyce relata la fiesta que por Navidad se celebra en casa de las señoritas Morkan, en la que año tras año, se repiten las mismas canciones, los mismos bailes, parecidos discursos y una gran cena. Desde esta panorámica de la vida de una ciudad —Joyce dijo que con los relatos de *Dublineses*, del que *Los muertos* es el último y resumen de todos, quería describir la parálisis de su país—, la segunda parte estrecha su ángulo de visión y nos muestra la intimidad de dos personajes Gabriel Conroy y Gretta, su esposa. Gabriel, sobrino de las anfitrionas de la fiesta, ha sido el encargado de pronunciar el discurso en la cena, está contento por el vino y desea a su mujer con la que va a pasar la noche en el hotel. Como dice Vargas Llosa, el relato es el encaje que nos permite abrazar la vida colectiva de una

ciudad en su primera parte y espiar su vida íntima, en la segunda. Gretta no responde a Gabriel como él esperaba y, aunque ya habíamos intuido que algo le había sucedido a Gretta en la fiesta, ahora ella misma revela a su marido el porqué de su tristeza. Escuchando la canción *La doncella* de Aughrim, se ha acordado de Michel Furey, un muchacho de su pueblo natal que arriesgó su vida y murió por ella cuando era todavía una niña. Después de contarle, Gretta rompe a llorar y se queda dormida. Es entonces cuando Gabriel en un inigualable monólogo reflexiona y pone de manifiesto el carácter de acontecimiento de este recuerdo de Gretta. Porque este acontecimiento recordado, Michel Furey muriendo por amor, desafía toda la narración. Cambia el rumbo de la trama —Gabriel no puede estar con su mujer como deseaba—, da forma al tiempo —al juego de presente y pasado y a las prolepsis y analepsis que se producen—, modifica a los personajes, y hace emerger esa luctuosa metáfora del espacio —Dublín, Irlanda cubierta por la nieve como bajo un inmenso sudario—. El único vivo es Michel Furey porque, paradójicamente, murió por amor mientras que los muertos son los habitantes de la vieja y cansada Europa. Este cuento es probablemente el que mejor cumple el concepto de epifanía que Joyce había definido como revelación de lo vulgar que, en este caso, se manifiesta a través del acontecimiento recordado.

Otro relato que sirve para ilustrar el carácter del acontecimiento en esa cualidad de reunir lo inesperado a la vez que terriblemente ansiado es *El banquete de Babette* de Isak Dinesen⁸¹. Relato largo, describe la vida de las dos hijas de un deán y fundador de un piadoso grupo religioso noruego. Martine y Philippa viven una vida muy austera en Beverlaag, un fiordo noruego, y cada una de ellas tiene una historia imposible que guarda en el corazón. Martine fue amada por un joven militar, Lorens Loewenhielm, que nunca le declaró su amor pero cambió su destino. Philippa, en cambio, aprende música con un famoso cantante de ópera, Achille Pappin, que sueña con hacer realidad los amores de la ópera con ella. Desilusionado por el rechazo de Philippa, vuelve a París, a su

⁸¹ Fue además adaptada magníficamente al cine en 1987 por Gabriel Axel y premiada con el Óscar a la mejor película extranjera.

mundo, pero ya nunca cantará igual. Parece que la vida sencilla y hermosa de estas dos mujeres, tras esos dos sobresaltos de su historia, puede proseguir así hasta el final del relato. Son caritativas, austeras, serviciales, trabajadora, etc., pero inmensamente tristes. La autora socorre a sus criaturas. Además, lo hace de tal modo, que los lectores sentimos por un lado lo que acabo de decir, que todo podría seguir así, es decir, en una vida sacrificada y, en cierto modo, ejemplar. Y, sin embargo, introduce una sensación de tristeza que anuncia, como en un susurro, una previsible novedad. Las dos señoritas, realizando un acto de caridad, acogen en su casa a una refugiada francesa, a la que no acaban de mirar con simpatía por su pasado revolucionario. Poco a poco, la vida callada y gratuita, además de eficaz, de la francesa se va desvelando. Y comienza a ser apreciada y querida, incluso por los extraños miembros de la Hermandad, «incluyeron el nombre de Babette en sus oraciones, y dieron gracias a Dios por la callada desconocida, la oscura Marta de casa de sus dos fieles Marías. El sillar que los constructores casi habían rechazado se convirtió en piedra angular de su edificio»⁸². La revelación de por qué han intuido la importancia de Babette se produce cuando la francesa, para sorpresa y temor de los ancianos de la Hermandad, pide permiso para preparar una cena el día del aniversario del fundador. Las hermanas aceptan y Babette comienza sus preparativos, que a las hermanas les parecen demoníacos. Llega la cena, y tras las primeras exquisiteces de Babette, ocurre un milagro: dos viejas de la comunidad comienzan a oír, los dos hermanos enfrentados se perdonan... pero, sobre todo, el tiempo de Babette, la cocinera más conocida del Café Anglais en París, y el tiempo de las dos noruegas se unen en un abrazo entre Philippa y Babette en el que aquélla proclama: «¡Sin embargo, esto no es el fin! Tengo la impresión, Babette, de que no es el fin. En el Paraíso usted será la gran artista que Dios quería que fuese. ¡Ah!, cómo deleitará a los ángeles!». Lógicamente, sobre este relato caben muchas interpretaciones. De momento, lo que me interesa es identificar este acontecimiento central que, además, señala la gracia, como se dice explícitamente: «Estaban sentados a comer, eso

⁸² I. Dinesen, *El banquete de Babette*, 2, Encuentro, Madrid, 1995, p. 23.

sí, tal como se sentaron las gentes en las bodas de Caná. Y la gracia decidió manifestarse allí, en el mismo vino, tan espléndidamente como en cualquier otro lugar»⁸³.

El cuarto relato que nos puede servir para identificar esta cualidad del acontecimiento es *Amor*, de Clarice Linspector. Escritora brasileña de origen ucraniano y judía, fue una mujer que nunca pudo pactar con la comodidad del alma. En una carta que escribe a una amiga el 11 de diciembre de 1970 escribe: «El paso de la vida a la muerte me asusta: es igual que pasar del odio, que tiene un objetivo y es limitado, al amor, que es ilimitado». Pero, aunque este paso del odio —lo limitado— a lo ilimitado —el amor—, le asusta, se confiesa a sí misma anhelando lo imprevisto:

«Necesitamos conversar. Sucede que creía que ya nada tenía sentido. Entonces vi un anuncio de un agua de colonia de Coty, llamada Imprevisto. El perfume era barato. Pero me sirvió para recordar que lo bueno inesperado también sucede. Y siempre que estoy desanimada, me echo el Imprevisto. Me da suerte. Tú, por ejemplo, no estabas prevista. Y yo imprevistamente acepté la tarde de autógrafos»⁸⁴.

Lo imprevisto es un motivo que recorre sus relatos, teniendo en cuenta que es difícil disociar en la narrativa de Linspector, lo ha señalado Biagio D'Angelo, «el autor y el yo textual por el carácter autobiográfico de la escritura»⁸⁵. En *Amor*, uno de los cuentos del libro, *Lazos de familia* (1960), relata la historia de una madre de familia que vuelve en tranvía a casa de hacer la compra; su mente salta del bolso de malla nuevo a la satisfacción por los hijos, del recuerdo de las cortinas que ella misma ha cosido al piso que pagan a plazos. Todo parece estar en orden:

⁸³ Dinesen, p. 47.

⁸⁴ L. Freixas, *Clarice Lispector*, Omega, Barcelona, 2001, pp. 88-89.

⁸⁵ B. D'Angelo, *El descubrimiento de Brasil*, Cuadernos Literarios, Revista Semestral de Investigación y Creatividad Literaria de la Universidad Católica Sedes Sapientiae, Lima, 2003, Año 1, n° 2.

«Como un labrador. Ella había plantado las simientes que tenía en la mano, no las otras, sino esas mismas. Y los árboles crecían. Crecía su rápida conversación con el cobrador de la luz, crecía el agua llenando el lavabo, crecían sus hijos, crecía la mesa con comidas, el marido llegando con los diarios y sonriendo de hambre, el canto importuno de las sirvientas del edificio. Ana prestaba a todo, tranquilamente, su mano pequeña y fuerte, su corriente de vida»⁸⁶

Y sin embargo, en lo hondo de su alma, sabe que ha censurado algo de su juventud, una fiebre de vida: «Su juventud anterior le parecía tan extraña como una enfermedad de vida. Había emergido de ella muy pronto para descubrir que también sin felicidad se vivía: aboliéndola, había encontrado una legión de personas, antes invisibles, que vivían como quien trabaja». Una corriente de vida que vuelve a emerger ante el encuentro inesperado con un ciego que masca chicle y que despierta en ella una ola de piedad. Se le caen los paquetes, el tranvía da un frenazo, se le rompen los huevos y los pasajeros la miran entre divertidos y clementes. Un instante, un momento de piedad y toda la existencia bien defendida se derrumba:

«Ella había apaciguado tan bien la vida, había cuidado tanto que no explotara. Mantenía todo en serena comprensión, separaba una persona de las otras, las ropas estaban claramente hechas para ser usadas y se podía elegir en el diario la película de la noche, todo hecho de tal modo que un día sucediera al otro. Y un ciego masticando chicle lo había destrozado todo. A través de la piedad a Ana le parecía una vida llena de náusea dulce, hasta la boca»⁸⁷.

⁸⁶ C. Linspector, *Lazos de familia*, Montesinos, 1988, p. 21.

⁸⁷ Linspector, p. 25.

El tercer rasgo del acontecimiento central reúne también los extremos de una nueva paradoja. Por un lado, se trata de una experiencia que crea el autor y que está hecha con la materia con la que el lector experimenta la realidad, es decir, podría ser experimentable por los sentidos y, al mismo tiempo, esa experiencia a la que remite no se agota a la percepción sensible, sino que apunta a la totalidad que sólo puede ser entrevista en lo visible o adivinada entre líneas.

El primer extremo de esta tercera característica del acontecimiento central es que irrumpe en la historia de un modo creíble, incluso cuando estemos obligados a suspender la verosimilitud —pensemos en *La metamorfosis* de Kafka, un hombre metamorfoseado en insecto sin apenas darse cuenta es creíble aunque debemos suspender la verosimilitud— el hecho debe ser imaginado como captado por los sentidos —casi tocamos, en la imaginación, la dureza del caparazón del insecto y consentimos con el movimiento que hace Gregorio para poder escuchar la música del violín—. El lector siente que el acontecimiento es perceptible por la razón, que pone los sentidos a su servicio, es decir, la capacidad de gustar, oír, sentir, oler y ver. Al mismo tiempo, en este carácter paradójico que lo caracteriza, se escapa del arbitrio de la razón. Clarifica, ilumina o hiere provocando en la situación de ficción, ya sea un descubrimiento lúcido (pensemos en *Good Country People* de O'Connor, relato en el que la burla revela la ridiculez de dos mujeres que viven de dos clichés ideológicos, lo mismo ocurría con el recuerdo de Gretta en *Los muertos*), o sea una gracia que supera lo percibido por los sentidos, aunque comienza por ellos.

Dando de nuevo la voz a los inteligentes comentarios de Flannery O'Connor:

«La ficción actúa a través de los sentidos y creo que la razón por la cual a muchos les resulta difícil escribir cuentos es porque se olvidan de la cantidad de tiempo y de paciencia que se necesita para convencer con los sentidos. El lector que no pueda experimentar, que no pueda sentir la historia no creerá nada de lo que le diga el escritor. La primera y evidente

característica de la ficción es que maneja la realidad a través de lo que se puede ver, oír, oler, gustar y tocar»⁸⁸.

Es claro que las reflexiones de la sureña nacen de su quehacer y, en este sentido, sus relatos nos sumergen en el mundo de ficción, precisamente, por la capacidad de hacernos imaginar que sentimos, olemos y gustamos, etc., el mundo creado. Además, la escritora apoya el acontecimiento en un objeto material, hemos visto el de la pierna ortopédica de Hulga —que oímos sonar por el suelo de la casa, se nos cuenta cómo la protagonista se mira con ella en el espejo, en la madre suscita compasión, para la criada es un defecto que Hulga exhibe, etc—. En otros relatos, un río es símbolo de una vida verdadera, o, como vimos al principio, la estatua de escayola de un negro en actitud servil es el emblema de la humillación de la humanidad. Esta relación entre la forma que puede ser percibida por los sentidos y el misterio que revela es el objeto fundamental de la concepción del relato para la americana. Por esta razón la recopilación de sus ensayos sobre la materia se titula *Mystery and Manners*. Conjunción que es la señal indiscutible de un buen relato:

«El problema característico del escritor de relatos es cómo hacer que la acción que describa revele el misterio de la existencia. Tiene poco espacio para hacerlo y no puede hacerlo como una declaración. Tiene que hacerlo mostrándolo, no diciéndolo; y debe mostrarlo a través de lo concreto, de tal modo que el problema es cómo realizar el trabajo concreto (...) En la buena narrativa, ciertos detalles deben acumular significado de la acción (central) de la historia y cuando así sucede, estos detalles se convierten en simbólicos por el modo en el que funcionan»⁸⁹.

⁸⁸ Flannery O'Connor, *Mystery and Manners*, p. 91.

⁸⁹ Flannery O'Connor, *Mystery and Manners*, p. 98.

Es el caso de la pierna de Hulga.

Esta dualidad del acontecimiento se produce de modo unitario. Por eso la escritora cita a Conrad, que decía que la escritura debía hacer el mayor grado de justicia al mundo visible, atendiendo precisamente a cómo éste —el visible— revela uno invisible⁹⁰.

Es de sobra conocido el pasaje del bocado de la magdalena descrito en la obra de Proust, su sabor mezclado con el de la infusión le permitía al protagonista recobrar el edificio de la memoria o el tacto de la servilleta almidonada al final de *En busca del tiempo perdido* premiaba el esfuerzo creador. Proust privilegiaba dos sentidos, el gusto y el tacto. Jiménez Lozano, que cree en el relato como puerta del conocimiento, considera que éste llega siempre a través del oído, por eso sus personajes, conversan, oyen, dicen, etc., y el acontecimiento central se escucha conjugando diferentes voces y recepciones, «mientras que el conocimiento sólo podría obtenerse por el oído, la narración y el susurro»⁹¹. En cualquier caso, sea cuál sea el sentido o sentidos privilegiados, el acontecimiento central debe poder ser imaginado como percepción.

Paradójicamente, este acontecimiento imaginado como percepción posible revela por sorpresa mucho más de lo que se podría prever. El ciego mascando chicle de *Amor* revela a Ana el deseo de recuperar una corriente de vida perdida, el anhelo de la felicidad y la existencia del acontecimiento del Paraíso y el Infierno; la burla de Hulga, que no es nihilista como pensaba; la canción y el recuerdo de Gretta, la parálisis de un país que nace de no saber dar la vida por amor; y la cena de Babette, la gracia necesaria para que la vida tenga esperanza. Es decir, el acontecimiento sorprendente y concreto manifiesta a partir de un objeto o un encuentro, etc., una acción precedente que revela un aspecto del yo/personaje. Tiene un carácter metonímico, como han señalado todos los teóricos del cuento, porque alude a la totalidad a través de una parte. Esta presencia del misterio al que remite no puede aparecer nunca como una definición o la declaración de un principio, sino

⁹⁰ Flannery O'Connor, *Mystery and Manners*, p. 80.

⁹¹ José Jiménez Lozano, *El narrador y sus historias*, Residencia de Estudiantes, Madrid, 2003, p. 57.

sometida a la experiencia de los personajes testigos, ejecutores, depositarios o partícipes del acontecimiento, pero sin perder su carácter irreductible: «El narrador presenta el misterio a través de lo social, la gracia a través de la naturaleza, pero siempre debe permanecer ese sentido del misterio que ninguna fórmula humana puede liquidar».

Lo explicaba también el escritor Cortázar a través de la metáfora de la explosión: «Un cuento es significativo cuando quiebra sus propios límites con esa explosión de energía espiritual que ilumina bruscamente algo que va mucho más allá de la pequeña y a veces miserable anécdota que cuenta. (Los cuentos significativos) son aglutinantes de una realidad infinitamente más vasta que la de su mera anécdota, y por eso han influido en nosotros con una fuerza que no haría sospechar la modestia de su contenido aparente, la brevedad de su texto»⁹².

Ahora bien pocos críticos se atreven a hablar de este misterio o totalidad a la que se refiere. De hecho, Susan Lohafer en su estudio sobre el cuento elogia la labor del crítico y teórico Charles E. May porque reconoce que allí donde la mayoría de los críticos callan, es decir, al llegar a la totalidad a la que alude el centro de la historia, May comienza su estudio⁹³. Lo afronta también Mary Rohrberger, que considera que es necesario hacer una distinción entre las narraciones simples —*tales*— y el cuento literario —*short story*—, el segundo revela lo significativo a través de una apariencia y se esconde en subestructuras simbólicas que deben ser descubiertas. Además de la clasificación realizada por Rohrberger, soy consciente de que el argumento que voy exponiendo merece un ulterior desarrollo en lo que se refiere a la clasificación de los

⁹² Carlos Pacheco y Luis Barrear Linares, compiladores, *Del cuento y sus alrededores. Aproximaciones a una teoría del cuento*, Monte Ávila, Caracas, 1992.

⁹³ «The theme and technique of the short story perhaps have always focused on the power of metaphor and store itself to answer that cry of heart of each of its characters, *Who am I?* As opposed to the novel, the short story says one does not find the answer to that question in a similitude of the real world, but rather by being caught up within the role that the story demands and being therefore metaphorically transformed—so that one finds oneself by losing oneself. The divine art is the story. In the beginning was the story», en Charles E. May, «Metaphoric Motivation in Short Fiction», en *Short Story Theory at a Crossroads*, ed. By Susan Lohafer and John Ellyn Clarey, Baton Rouge y Londres, Louisiana State University Press, p. 73.

relatos dependiendo de lo que revele el acontecimiento: no es lo mismo el descubrimiento de la muerte y cansancio de Irlanda que el de la misericordia. Por otro lado, y siguiendo en la línea de la crítica, lo que ella llama *short story*, cuya riqueza reside en las estructuras simbólicas: requiere una clasificación del contenido del símbolo.

Es precisamente Mary Rohrberger quien relaciona directamente el carácter epifánico o metafórico del relato con lo que el escritor de cuentos Edgar Allan Poe denominó efecto. Y aquí entramos en el acercamiento a la descripción de cómo funciona este acontecimiento en el proceso de comunicación con el lector. Para Rohrberger el cuento literario, frente a la narrativa simple, «deja a los lectores con una serie de emociones que no pueden ser fácilmente sorteadas (...) En estos relatos, la satisfacción del lector debe ser pospuesta hasta que se puedan responder las cuestiones presentadas a través de las subestructuras simbólicas. De este modo, el relato hace a los lectores cocreadores, participantes activos en la revelación del significado y es en la interacción, en último término, donde descansa la satisfacción»⁹⁴.

También el escritor castellano José Jiménez Lozano distingue entre dos tipos de relato: el Gran Relato que «no relata ni cuenta nada, es la exacta repetición, “la perduración del pasado inmodificado en el presente”, su prolongación en el más allá de sí mismo, y produce el tedio y el terror; es una exhibición monótona de prestigio y poder que busca la sumisión de aquellos a quienes se muestra y a los que se obliga a escuchar»⁹⁵. Frente a ellos, para el abulense los pequeños relatos son «iluminación y puerta del conocimiento; y el recuerdo alza su débil verdad como una peligrosa subversión». Estas tres características del relato —consiste en una iluminación, abre al conocimiento e implica una subversión— apuntadas por Jiménez Lozano están concebidas para generar un movimiento en el lector que puede adentrarse en el conocimiento o tomar conciencia de su libertad. En este sentido, el cuento no llega a ser tal hasta que se hace contemporáneo del que escucha o lee:

⁹⁴ M. Rohrberger, “Between Shadow and Act”, en *Short Story Theory at a Crossroads*, p. 43.

⁹⁵ J. Jiménez Lozano, p. 62.

«Al volver a leer y contar esos relatos (...) quienes los cuentan y quienes leen o escuchan son conducidos por virtud de los relatos mismos a instalarse en aquella contemporaneidad, y a esperar que se produzca de nuevo lo que entonces se produjo. De modo que toda memoria y todo relato quedan así definidos en su misma esencia como novedad»⁹⁶.

Rohrberger habla de cocreación del lector, Jiménez Lozano de la necesidad de que lo contado se haga contemporáneo al lector. Es decir, la narración ordenada en torno a un acontecimiento se hace significativo para cualquier lector porque le confiere un carácter universal. Es lo que Poe llamó el efecto. La fuerza del texto debe residir en un «unified effect», creado por el narrador que sigue presente en cuanto artífice del texto, pero que ha cedido la transmisión a la letra impresa: lo que tiene el lector ahora es un libro entre las manos y por ello el autor y el narrador son conscientes de que la fuerza de la transmisión oral del cuento tradicional debe ser compensada con una estructura unitaria y lo suficientemente nueva y sorprendente como para suspender y atrapar al lector. Un término en el que vio la renovación del relato. En este sentido, el efecto está estrechamente vinculado a la originalidad de la obra literaria:

«La auténtica originalidad —auténtica con relación a sus propósitos— es aquella que al hacer surgir las fantasías humanas, a medias formadas, vacilantes e inexpresadas, al excitar los latidos más delicados de las pasiones del corazón, o al dar a luz algún sentimiento universal, algún instinto en embrión, combina con

⁹⁶ José Jiménez Lozano, p. 62. Y añade: «El pequeño relato cuenta frustraciones, sufrimientos, sueños y alegrías de hombre, irrumpe en quien oye y lee, como irrumpió en quien escribió, y, en la instantánea de su presencia, le hace contemporáneo de lo que cuenta, le pone en su situación, y de ahí se sale verdaderamente herido o gozoso. Pero sobre todo se sale lúcido», p. 72.

el placentero efecto de una novedad aparente un verdadero deleite egotístico (...) su placer es doble. Lo invade un placer intrínseco y extrínseco. Siente y goza intensamente la aparente novedad del pensamiento; lo goza como realmente nuevo, como absolutamente original para el autor (...) y para sí mismo. Se imagina que, entre todos los hombres, sólo el autor y él han pensado eso. Entre ambos juntos lo han creado. Y por eso nace un lazo de simpatía entre los dos, simpatía que irradia de todas las páginas siguientes del libro»⁹⁷.

En este texto que como se adivina responde a una circunstancia concreta, una crítica y defensa de la originalidad de la obra de Hawthorne, Poe está oponiéndose a la crítica conservadora norteamericana que, según él, sólo reclama quietud, reposo en la creación literaria. Llega a decir que estos críticos piensan así porque son ellos los que padecen verdadero horror a ser conmovidos o movidos. Poe no persigue una originalidad fácil: de hecho, dedica parte de este artículo a criticar la mal llamada originalidad o novedad que proviene del arte de la combinación de las diferentes categorías narrativas, ni tampoco cree que lo original proceda solamente del intento del artista por perturbar al lector con lo desconocido o lo imprevisto («el lector está excitado, pero al mismo tiempo se siente perturbado, confundido, y en cierto modo le duele su misma falta de percepción, su tontería al no haber dado él mismo con la idea»). Frente a estas formas erróneas de buscar la originalidad, Poe la define como un «lazo de simpatía», es decir, el cuento debe posibilitar esa excepcional correspondencia que crea el autor en la que, al mismo tiempo, el lector se descubre gozando placenteramente y haciendo un descubrimiento personal —mantengo los términos «un verdadero deleite egotístico» por ser la traducción de Cortázar—. O dicho de otro modo, lo que

⁹⁷ Edgar Allan Poe, «Hawthorne y la teoría del efecto en el cuento», reseña publicada en mayo de 1842 en el *Graham's Magazine*. Traducción de Julio Cortázar. Cito por Pacheco y Barrera, pp. 293ss.

revela el texto a través de una «fantasía humana (...) inexpressada» es «algún sentimiento universal» generadora de esa complicidad única en el lector que se siente requerido por la historia, al mismo tiempo que participe de una experiencia única. De ahí que el efecto procure un placer intrínseco y extrínseco.

Curiosamente, desde la periferia europea, otro maestro del género, Antón Chéjov subrayaba en sus cartas personales a jóvenes escritores la necesidad de crear un diseño en función del lector:

«No debes dar al lector ninguna oportunidad de recuperarse: tienes que mantenerlo siempre en suspenso (...) Las obras largas y detalladas tienen sus propios fines particulares, que por supuesto requieren de la ejecución más cuidadosa (...) Pero en los cuentos es mejor no decir suficiente que decir demasiado, porque... porque... No sé por qué», carta fechada en 1888⁹⁸.

La técnica del cuento, como consecuencia, exige un movimiento interno, se trata de volcar el esfuerzo hacia la recepción lectora. Así, en otra carta del autor de 1890, respondiendo a las acusaciones que el escritor ruso, recibía porque en sus cuentos, creían encontrar «indiferencia al bien y al mal, carencia de ideales y de ideas», decía que cuando escribe sobre un ladrón de caballos no añade una prédica sobre la inmoralidad del personaje sino que se apoyaba «enteramente sobre la capacidad del lector»⁹⁹.

Tanto Poe como Chéjov tienen que, necesariamente, parangonarse con el gran género narrativo triunfante de la época, la novela, y ambos refieren que la gran diferencia es la extensión. La brevedad puede ayudar a crear ese efecto. Chéjov, corrigiendo a un escritor que solicitaba sus consejos, le insta a amputar todo lo que es inútil para crear la imagen densa y breve que requiere el cuento porque de otro modo: «No

⁹⁸ Cito por Pacheco y Barrera, pp. 317-23.

⁹⁹ Pacheco y Barrera, p. 321.

será fácil entender, se hará difícil para la mente, será imposible captar el sentido de inmediato. Y una escritura bien lograda, en un cuento, debería ser captada inmediatamente, en un segundo»¹⁰⁰.

Como se ve en esta serie de comentarios, la brevedad es directamente proporcional a la intensidad, cuestiones que aunque no pueda abordar abren no pocos interrogantes: ¿son las nuevas condiciones de lectura de la obra artística las que obligan a una brevedad intensa?, ¿debe responder la literatura a la vida moderna y sus modos de propuesta para el tiempo libre dejan poco tiempo para la lectura?, ¿el relato debe adaptarse a una sociedad de la comunicación voraz caracterizada por lo instantáneo?, ¿participa de este modo el género en la capacidad de servir de sugerencia, de invitación a la participación?, ¿responde a la demanda del lector que necesita para el presente una experiencia de significado? En cualquier caso, la brevedad no es, por tanto, un asunto baladí o susceptible de ser explicada en un plano exclusivamente formal, es condición indispensable en el proceso comunicativo. En este sentido, Poe recomienda que el diseño de un cuento debe considerar la condición indispensable para que sea eficaz: la brevedad. El autor debe saber cuáles son los límites de extensión y la intensidad que debe revelar la historia de ficción:

«Un hábil artista literario ha construido un relato. Si es prudente, no habrá elaborado sus pensamientos para ubicar los incidentes, sino que, después de concebir cuidadosamente cierto efecto único y singular, inventará los incidentes, combinándolos de la manera que mejor lo ayuden a lograr el efecto preconcebido. Si su primera frase no tiende ya a la producción de dicho efecto, quiere decir que ha fracasado en el primer paso. No debería haber una sola palabra en toda la composición cuya tendencia, directa o indirecta, no se aplicara al designio preestablecido.

¹⁰⁰ Pacheco y Barrera, p. 322.

Y con esos medios, con ese cuidado y habilidad, se logra por fin una pintura que deja en la mente del contemplador un sentimiento de plena satisfacción»¹⁰¹.

Es precisamente de esta afirmación sobre el diseño de donde proceden los consejos concretos, tan conocidos y polémicos, sobre los tiempos del relato. Para Poe, el cuento debía pensarse para ser leído entre media hora y dos; así se permitía al lector hacerlo de una sola vez, cuestión que estaba encaminada a que la lectura provocase la exaltación en el lector y como ésta no puede prolongarse mucho tiempo, los cuentos deben tener la extensión apropiada para ser leídos de una sola vez.

Con estos comentarios que podían haber pasado a la categoría de lo circunstancial, Poe se pone a la cabeza de la reflexión teórica y, además profetiza una situación de la recepción lectora que estamos viendo hoy, es decir, la recepción de la obra artística se produce tanto más eficazmente cuanto mayor es la impresión en el lector que exige una experiencia para el instante: «En tiempos venideros el buen sentido insistirá probablemente en medir una obra de arte por la finalidad que llena, por la impresión que provoca, antes que por el tiempo que le llevó llenar la finalidad o por la extensión del “sostenido esfuerzo” necesario para producir la impresión»¹⁰².

Pero también es cierto que a su comentario sobre el efecto le faltaba una reflexión más detenida sobre lo que lo origina porque éste es proporcional a la eficacia del acontecimiento en torno al cual se ordena el resto de los elementos de la narración. De otro modo las tesis de Poe podrían ser interpretadas de modo erróneo. Es decir, o bien como la persecución de un subjetivismo múltiple y ramplón..., o bien como el esfuerzo de llegar facilonamente al lector, sustituyendo su exigencia de conocimiento en la resolución de una intriga, el deseo de novedad por una exaltación de lo desconocido y temible, la exigencia de una experiencia de amor en un sentimentalismo, o el anhelo de salvación por la aparición de un héroe todopoderoso. Yo he comenzado ante ustedes a analizar algu-

¹⁰¹ Pacheco y Barrera, p. 304.

¹⁰² Pacheco y Barrera, p. 301.

nos relatos en los que el acontecimiento cumple los rasgos que hemos descrito: centralidad, imprevisibilidad al mismo tiempo que satisfacción consciente o inconsciente con lo esperado, perceptibilidad por los sentidos a la vez que presencia de lo misterioso, intensidad que requiere unas condiciones de brevedad y capacidad para producir un efecto que vaya más allá de los límites de la ficción.

Y aquí podríamos comenzar una nueva reflexión en torno al efecto que yo prefiero llamar experiencia lectora, para evitar las confusiones a las que el término de Poe puede dar lugar, porque la posibilidad de que el cuento contemporáneo actualice la experiencia narrada en el ámbito del lector se apoya en dos libertades, la del escritor —que asume el riesgo de proponer «un instante humano sugeridor», como llamaba Azorín al cuento—, y la del lector, que se deja afectar por ese instante sugerente. De este modo se enciende la dramaticidad de una experiencia propia del cuento contemporáneo. El cuento como género es tanto más eficaz, cuanto más unidad exista entre las dos categorías del relato: acontecimiento y experiencia, es decir, cuanto más revele el acontecimiento, por lo tanto, más experiencia despierte en el lector. Del mismo modo que veíamos al principio que el relato como acontecimiento se planteaba en dos niveles —es acontecimiento para el autor que se sorprende de la creación verbal y es categoría textual—, la experiencia que provoca es, en primer lugar, inmanente al texto, pero además está llamada a mover la experiencia del lector. Así se reúnen las instancias del proceso comunicativo. O'Connor apunta a este proceso, el relato es la historia en la que el significado se encarna en la experiencia: «El significado de la narrativa no es un significado abstracto, sino un significado experimentado y la finalidad de hacer cuentas con el significado de un relato es ayudar a experimentar ese significado más plenamente»¹⁰³. Es decir, el acontecimiento central posibilita una experiencia de significado inmanente al texto, al mismo tiempo que invoca por lo menos un parangón con la experiencia del lector. Lo decía muy bien Hannah Arendt en las páginas que dedica a la escritora Isak Dinesen: «Es cierto que el hecho de relatar una historia revela el significado sin cometer

¹⁰³ Flannery O'Connor, *Mystery and Manners*, p. 96.

el error de definirlo, que crea consentimiento y reconciliación con las cosas tal y como son, y que incluso podemos confiar en que contienen la última palabra que esperamos del “día del juicio”»¹⁰⁴.

Si citaba más arriba las palabras de Poe —«En tiempos venideros el buen sentido insistirá probablemente en medir una obra de arte por la finalidad que llena, por la impresión que provoca»—, ahora podemos decir que han llegado esos tiempos venideros y que la verdad del cuento se mide por esa satisfacción de una finalidad e impresión que yo he llamado experiencia y que en el relato contemporáneo ha adquirido la forma de la brevedad, del shock, de la intensidad vertical.

Si no llegamos a este último vértice de la estética de lo breve, no habremos cumplido el objetivo del cuento que para Poe es la verdad¹⁰⁵. Es decir, la verdad de haber permitido recrear una experiencia de significado en el lector. Y que de una manera coloquial, pero siempre lúcida, comentaba O'Connor: «Quien no tiene esperanza no sólo no escribe novelas, sino que no las lee. No se detiene un rato sobre nada, porque le falta el coraje. La vía para la desesperación es rechazar cualquier tipo de experiencia y la novela es, sin duda, una forma de hacer experiencia. La señora que leía sólo libros para mejorar, escogía una ruta segura pero sin esperanza. No sabrá nunca si mejoró o no, pero si por error leyó una gran novela, no podrá dejar de darse cuenta de que le está sucediendo algo»¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Arendt, H., *Hombres en tiempo de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 91.

¹⁰⁵ Pacheco y Barrera, p. 304.

¹⁰⁶ Flannery O'Connor, *Mystery and Manners*, p. 78.

VII

FADL ALLÂD: UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE “GRACIA” EN EL ISLÂM

JOSÉ LUIS SÁNCHEZ NOGALES
FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

1. La primera búsqueda del concepto coránico

Cuando me hice cargo, quizás temerariamente, de este tema, a lo primero que recurrí fue a consultar mis notas y materiales sobre el Islam y el Corán. No encontraba con exactitud el término. Tuve ocasión de contactar con dos buenos amigos, catedráticos del Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islamología de Roma, a los que visité en su sede de Viale Trastevere. Pusieron cara de circunstancias y me decían uno y otro que no tenían conciencia de que hubiese algo realmente sustancioso ya en los comentarios clásicos del Corán (tafsîr) ya en los modernos o en islamólogos de renombre, sobre el asunto. Pero hallamos una buena pista: estábamos seguros que las palabras del texto árabe coránico traducidas en las versiones occidentales como “gracia” eran “ni‘amatun” y, sobre todo “fadlun”, pero no se podía descartar una tercera, “rahmatun”. *L’Encyclopédie de l’Islam* no cuenta con las entradas “fadlun” ni “ni‘amatun”, sólo pude encontrar la entrada “rahmatun”.

Mustansir Mir en la *Encyclopaedia of the Qur’ân* bajo la entrada “grace” define: «Undeserved favor or unmerited salvation» (favor arbitrario o salvación inmerecida) y advertía de que «gracia no tiene un equivalente lingüístico o conceptual en el Corán, aunque *fadl(un)* en determinados contextos sugiere ese significado». Aduce C 2,64: «y si no llega a ser por el ‘favor de Dios y su *miser cordia*’, habrían sido de los que pierden».

El contexto es una crítica dirigida por Dios a los Israelitas que, durante el Éxodo rechazaron el pacto-alianza sellado con Dios y se volvieron atrás. El quebrantamiento de este pacto es considerado como merecedor de castigo, pero el favor-gracia de Dios (fadlun) unido a su misericordia (rahmatun) dio a los hebreos un respiro y una nueva oportunidad. Este favor-gracia entra en el ámbito de significación de “perdón” gratuito de Dios y de oferta de un horizonte de reparación para el pueblo hebreo. La más antigua aparición de la raíz de “fadlun” se encuentra en C 73,20 en donde el único significado posible para la expresión «buscando el favor de Dios (min fadli-l-lahi)» es la que se refiere a los beneficios del comercio como don procedente de Dios. La aparición inmediatamente posterior del término, en el segundo periodo mecano (619-622), (C 44,56-57), significa la liberación del fuego del infierno y, por el contexto, el goce del paraíso como «favor de Tu Señor (fadlân min rabbiki)», significado con un sentido teológico y escatológico más consistente.

El texto citado en primer lugar —C 2,64— está entre los primeros recitados en el periodo más tardío, de Medina. El comentario de al-Tabarî insiste en que Dios otorgó su perdón a los israelitas tras la ruptura del pacto-alianza después que Dios elevó el monte (Sinaî) ante ellos para ayudarles a obedecer, a cumplir sus decretos, a llevar a la práctica sus mandamientos y a apartarse de lo que les había sido prohibido en el Libro (Tora) que Dios les entregó. Parafrasea Tabarî: «Si Él (Dios) no os hubiera otorgado el Islam y su misericordia, a causa de la cual os mostró compasión —y no tuvo en cuenta la ofensa que le hicisteis— para que volvierais a la obediencia a vuestro Señor, entonces habríais estado entre los perdedores».

La aleya está dirigida a alguna de las tribus judías de Medina. El término “fadlun” apunta a un claro significado de perdón gratuito de Dios hacia una grave falta del pueblo hebreo: la ruptura de la alianza y la subsiguiente cadena de desobediencias. El perdón y la misericordia divina en forma de compasión son implementadas por el otorgamiento y ofrecimiento del Islam a los judíos medineses, como modo de volver a la obediencia a Dios. El editor inglés de Tabarî dice que para algunos comentaristas, el “don” de Dios es el Islam y su “misericordia” el Corán. Perdón, misericordia, compasión, la revela-

ción (Corán) y la religión (Islam) están en el campo de significado de lo que Tabarī entiende por “favor de Dios”. En el texto que vengo comentando, el término “fadlun” está asociado a “rahmatun”, la misericordia divina: ambos pertenecen a la categoría general de la benevolencia divina. El propio Tabarī interpreta que el Corán es una “misericordia” de Dios. De las 120 frecuencias del término “rahmatun” en el Corán, 17 se refieren directamente al Libro sagrado; en otras ocasiones a la Tora o la revelación en general. El término “rahmatun”, por consiguiente, no podía quedar fuera de atención.

En muchas ocasiones “fadlun” representa la liberalidad divina que es incausada y libremente otorgada. El término “incausada” debe entenderse como carente de causalidad por parte del hombre, ya que no puede ser obtenida a base de méritos humanos que funcionasen a modo de causas que la atraigan. Aunque en el Corán el término “fadlun” aparece en varias ocasiones como “retribución” o “recompensa” de la recta conducta, la fe, las buenas obras, la religiosidad, etc., sin embargo la característica de la libertad y arbitrariedad divina en su otorgamiento está mucho más acentuada y difícilmente se podrá encontrar en el texto coránico una excepción. “Fadlun” representa el “exceso” o superabundancia de misericordia que no puede justificarse completamente por relación a una medida de mérito y recompensa o de pecado y castigo. Se puede sostener que “fadlun” representa el concepto de “gracia” en el Corán en cuanto esencialmente signifique “munificencia”, es decir liberalidad divina, benevolencia hacia el hombre, inclinación a otorgarle dones de diverso tipo.

El término “ni‘amatun” indica que Dios otorga sus bendiciones —gracias— a la humanidad, entre las cuales se cuentan la creación y ordenación del universo y de la vida, su sostenimiento, la descendencia, las riquezas materiales, la protección, la liberación de los ataques enemigos, y otros muchos bienes. El Corán encarece el agradecimiento a Dios por sus bendiciones y gracias como obligación religiosa. Dios ha “agraciado” a determinados grupos humanos, entre ellos especialmente a los israelitas con diversos dones, entre los cuales sobresale la “revelación”. En C 2,40 hallamos una diatriba contra los judíos: «¡Hijos de Israel! Recordad la gracia que os dispensé (‘ni‘mati (...) an‘amtu”, la gracia con que os agracié) y

sed fieles a la alianza que conmigo concluisteis. Entonces yo seré fiel a la que con vosotros concluí. ¡Temedme, pues, a Mí y sólo a Mí».

Se refiere a la revelación de la Tora y a la alianza, que menciona después. Luego les pide que crean en el Corán, que es confirmación de la Tora (cf. C 2,41). La revelación en general, y la Tora y el Corán en particular, son una gracia de Dios. Lo cual quiere decir que la “gracia”, del mismo modo que el “favor”, no se refiere únicamente a bienes materiales, sino que incluye los bienes espirituales, sobrenaturales, como es el caso de la revelación. Examinados en conjunto los significados del término “gracia”, no parece haber una diferencia sustancial con relación a los que aparecen bajo el término “favor”. En ambos se trata de dones otorgados por Dios de modo gratuito; aunque es cierto que al examinar “gracia” encontramos un indicio de que las “gracias” pueden revertir con más intensidad en aquellos que son agradecidos a Dios por gracias o dones otorgados anteriormente. Pero este mismo matiz no es difícil encontrarlo también en los textos que contienen el otro término “favor”. Hay, por tanto, tres términos a los que atender para aproximarse a lo que podría ser el concepto homeomórfico de la “gracia” cristiana en el Corán, a saber: 1) “Fadlun”: favor; 2) “Rahmatun”: clemencia-misericordia; 3) “Ni‘matun”: gracia.

2. Una aproximación al concepto bíblico

Ruiz de la Peña afirma que la gracia es «seguramente la idea más peculiar del Cristianismo» y «el concepto central de la comprensión cristiana»: «En pocas palabras (...) la gracia de Cristo es Cristo mismo dándonos la vida, conformándonos con él, haciéndonos “hijos en Hijo»». Si nos fijamos estrictamente en esta especificidad, entonces hay que desesperar de poder encontrar algún tipo de conexión entre los conceptos de gracia en el Cristianismo y el Islam. L. F. Ladaria comienza su estudio sobre la gracia así: «Toda ella (la Biblia) nos habla de la “gracia” en cuanto pone de manifiesto el amor de Dios al hombre, su fidelidad y su misericordia, el “favor” de que éste goza a sus ojos». Y más adelante, al culminar su estudio sobre el A. T. dice:

«Podemos afirmar que en conjunto designan ante todo un modo de comportarse Dios, una actitud de "favor" y amistad respecto de los hombres; la gracia no es primariamente algo que estos posean. No siempre se excluye la exigencia de una respuesta por parte del hombre, pero es precisamente esto, respuesta. Siempre va por delante la libre iniciativa divina, que desborda todas las expectativas humanas. Esta actitud amistosa de Dios se manifiesta en la elección del pueblo de Israel, en la alianza con él, en la renovada fidelidad a las promesas aunque los hombres una y otra vez incumplan sus deberes».

En la literatura griega antigua, el término "járís" designa aquello que causa alegría, incluida la belleza y el aspecto fascinante de la persona, la simpatía y complacencia. Pero hay un significado que sirve de primera aproximación a lo que será el concepto religioso bíblico y cristiano: "favor del destino". Esquilo habla incluso de una "gracia de los dioses" como una acción objetiva de estos que causa alegría. No se trata aun de un concepto religioso central, pero ya en este periodo clásico antiguo "járís" es un "favor de los dioses". Nos acercamos, así, a una significación que bien podría ser la de un primer concepto muy general para designar el núcleo de lo que se desarrollará bajo este concepto en el cristianismo a partir de la revelación bíblica. La definición de Aristóteles me parece sugerente: «Se tiene gracia cuando se dice que aquél que la tiene presta un servicio a quien está en necesidad, no para obtener una contraprestación, sino para obtener una ventaja no el que hace el favor sino aquél que lo recibe».

Durante el periodo helenístico se designará con el término "járís" bien el favor concedido por el soberano o don cortes de un potentado, bien una fuerza o potencia que fluye del mundo superior.

En el Antiguo Testamento hay varios términos para designar la gracia, aunque carece de término propio correlativo al "járís" neotestamentario:

1. “Hānan” significa apiadarse, conceder un favor, obrar bien con alguien. En el sentido general de “inclinarse sobre uno”, de acercarse con un acto de bondad o de compasión hacia el pobre, el humilde o el indefenso. La Biblia de Jerusalén traduce “hanan” casi siempre por “favor” (aunque depende de libro y traductor). Puede significar también la compasión del vencedor hacia el vencido y de Yahvé hacia su pueblo en dificultad. Las expresiones compuestas de “hanân” pasaron a significar: a) el poder de Dios que auxilia y protege al hombre necesitado (Sal 4,2; 6,3; 25,16; 26,11; 51,3-49). Muchas veces es un don concedido como respuesta a la oración; b) los beneficios de Dios otorgados con liberalidad, como por ejemplo, la bendición a su pueblo (Ex 33,19; Núm 6,25ss).

2. El término “hên” —infinitivo sustantivado, traducido mediante “jâris” por los LXX— no es de uso exclusivamente religioso, pues indica la acogida favorable de un inferior por parte de un superior: “La inclinación, benevolencia, favor, amistad de un poderoso”. Los comentaristas, sin embargo, opinan que este término conserva ya pocos trazos del significado de “gracia divina”, pues en este sustantivo parece que el contenido, el don de un beneficio, se ha vuelto autónomo y con una fuerte deriva estética que cualifica a aquél que recibe y posee la “gracia”. De ahí la opinión autorizada de que “hên” se aleja del significado del verbo dejando un “vacío” que vendría a ser llenado por otro sustantivo, “hesed”, que los LXX traducirán por “éleôs”.

3. “Hesed” es un término que significa y designa el modo de comportarse Dios en su fidelidad a la alianza y a su amor a los hombres. Designa el “favor” y la actitud amorosa de Dios que exige una adecuada respuesta por parte del hombre (Is 63,7; Sal 106,1.7.45). Pero el amor de Dios no depende de esta respuesta. Todos los acontecimientos salvadores de Dios durante el Éxodo y la vuelta del Destierro son obra del “hesed” divino (Sal 107,1.8.15.21.31), también los beneficios de la creación y de la salvación (Sal 136). De las 237 frecuencias del AT hebreo, 127 se encuentran en los Salmos en contexto oracional de relación con Dios, y de ellas sólo 3 se refieren a un sentimiento-comportamiento interhumano, mientras que las 124 restantes están referidas a la benevolencia benefactora de Dios: «Piedad de mí, oh Dios, por tu bondad (hesed), / por tu

inmensa ternura (rahamîn) borra mi delito» (Sal 51,12). Aunque los LXX traducen normalmente el "hesed" por "éleôs" (misericordia) y el "hên" por "járís" (gracia), sin embargo el sentido del "hesed-éleos" es más cercano al concepto neotestamentario de "gracia", ya que comporta una gratuidad que no siempre está en el significado de "járís", pues éste término a veces exige una contraprestación. 'Járis' habrá de esperar a S. Pablo para recoger todo el significado de 'hanân' y de 'hesed'.

En el Nuevo Testamento "járís" está apenas documentada fuera del "corpus paulino". Ausente en Mateo y Marcos, aparece tres veces en Juan y es Lucas el que más lo utiliza, aunque con diversos sentidos: en Lc 6,32ss tiene un sentido de mérito. En Lc 1,28.30; 2,40.52; Hech 7,46, encontramos «la significación veterotestamentaria del "favor" de Dios». Para Pablo, "gracia" es la estructura formal de la salvación en Cristo: es aquello que se da gratuitamente, por el favor de Dios, la máxima gratuidad pensable que el hombre no puede jamás merecer por mucho que quiera esforzarse. El acontecimiento salvífico es gratuito y no tiene más fundamento que la libertad amorosa de Dios. Al concepto de gracia se une el de fe y ambos se contraponen a las obras como medios para alcanzar la salvación: se trata de regalo, favor gratuito, gracia o favor divino. También estar en la gracia significa estar en Cristo (Rom 5,1-2; 1Co 1,2; 2Co 1,19-20; Gal 2,17). Se trata de un poder de Dios que hace que el hombre sea fuerte en su debilidad, su favor basta (2Co 12,9). El apostolado y el encargo de la predicación es gracia de Dios (Rom 1,5;12,3; 15,15-16; Gal 1,15). El término gracia acentúa el "favor" de Dios manifestado en la muerte y resurrección de Jesucristo, acontecimiento salvador escatológico del que procede la transformación del interior del hombre. En Ef 1,6.7, gracia es la redención en Cristo por el favor de Dios que hace pasar a una vida nueva en la fe. La gracia incorpora a Cristo y se opone a la obra humana y es sobreabundante (Ef 2,4-7). En Col 1,6 gracia es el Evangelio predicado que los colosenses aceptaron. En las Pastorales: Cristo personifica la gracia de Dios (Tit 2,11ss; 3,4-7). En Hebreos la gracia es el propio Jesús como sacerdote-mediador; los beneficios de esta mediación son también gracia. En conclusión, el N.T. designa como "gracia" el acontecimiento salvador en

Jesús, subrayándose diversos aspectos: a) la fuerza del Evangelio; b) la manifestación de la bondad de Dios que alegra con un don o merced inmerecida, libérrimo por parte suya; c) la remisión de los pecados; d) el carácter gratuito de la salvación: somos salvados por gracia, sólo por gracia; e) Cristo y su obra es la gracia por excelencia, su encarnación es el mejor y máximo don; f) estar en ella es estar en el ámbito de Dios; y g) favor de Dios que posibilita al hombre vivir la vida de Jesucristo.

En el NT la gracia es «la inclusión, otorgada por Dios, del hombre y del mundo, en el acontecimiento escatológico de la salvación en Jesucristo, acontecimiento que es al mismo tiempo autocomunicación radical del Dios trino». Así se concluye en una concepción no meramente extrínsecista de la gracia, sino que implica algún tipo de corriente relacional entre Dios y el hombre de modo que éste termina siendo interiormente afectado en su ser por la gracia, de modo que ésta podrá ser también considerada un acontecimiento intrínseco al ser del cristiano que es, por ella, sanado, potenciado y elevado.

Aunque esta dimensión intrínsecista de la consideración de la gracia se pone de relieve en el NT, ya en el AT aparecen los preámbulos que conducirán a una comprensión no meramente extrínsecista de la misma. En Jer 31,31-34, Yahvé ofrece ya su ley no sólo externamente sobre tablas de piedra o en palabras, sino que las escribirá en lo más íntimo del corazón de cada uno, casi como una segunda naturaleza: «pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo».

3. El concepto coránico de “gracia”

Ya he advertido que a la hora de abordar lo que podríamos llamar el concepto homeomórfico de gracia en los textos coránicos, hay que manejar al menos tres términos del árabe clásico. Puesto que he realizado una recogida de los textos referentes a los tres términos, voy a realizar una síntesis que nos aproxime a lo que “gracia” pueda significar en la mentalidad religiosa básicamente formada en el Corán. Los términos a considerar son tres: “fadlun” (favor), “rahmatun” (misericor-

dia) y "ni'matun" (gracia). J. Windrow-Sweetman, analista de la teología islámica, afirma: «si venimos ahora a preguntarnos por el lugar que ocupa la gracia de Dios en la doctrina del Islam, nos encontraremos que aquél ha llegado a ser secundario y derivado (...) La doctrina de la gracia de Dios está relacionada no tanto con sus efectos en el hombre cuanto con la luz que aquella arroja sobre la concepción de Dios».

Los árabes cristianos orientales, cuando hablan de la gracia emplean el término "ni'ma" que evoca un beneficio divino, sobre todo de orden material. Pero no es, como venimos viendo el único término. En este estudio me vengo centrando en tres términos especialmente importantes: "fadl", "ni'ma" y "rahma". Expondré brevemente el contenido de cada uno de ellos.

3.1. *"Fadl Allâh": el "favor de Dios"*

Es el término elegido como núcleo del título de este estudio. El Corán nos proporciona 84 frecuencias de este sustantivo. Es importante resaltar que de ellas sólo dos indican una liberalidad que tiene como sujeto agente a un hombre. En todas las demás frecuencias, el sujeto agente del "favor" es Dios o el Señor. La primera vez que aparece el término, en la primera predicación mecana (C 73,20), significa un bien material: los beneficios del comercio marítimo como un favor que Dios concede a los hombres para que puedan sustentarse. En este sentido de bienes materiales de diversa clases hay varias citas: el trabajo, riquezas temporales, el comercio, la victoria en la lucha, etc. Pero son más frecuentes las citas que dan al término el significado de bienes espirituales. De entre ellos destacan por su número de frecuencias su asociación a la misericordia divina (rahma), a la fe islámica (imâm) en sus diversas facetas, al perdón divino (ghafâr), a la gracia divina (ni'ma) a la resurrección (qiyâma), al paraíso (yâanna) a la revelación coránica y a otros dones espirituales concedidos al hombre, como la sabiduría. Se califica cuatro veces el paraíso como "el gran favor" (fadlun kabîrun) una vez como "el favor inmenso" (fadlun 'azimun): es decir el gran favor que Dios puede y quiere conceder al hombre. La primera expresión también se aplica una vez a la revelación coránica; la segunda, dos veces

a la revelación coránica y una vez al profetismo de Mahoma. Ello quiere decir que otra de las grandes gracias de Dios a la humanidad ha sido el dirigirles su palabra en el Corán a través de la recitación de Mahoma.

3.2. *Rahma Allâh: la “clemencia-misericordia de Dios”*

De este término tenemos 122 frecuencias en el Corán. La primera de ellas, en el primer periodo de predicación mecana, significa el paraíso (C 76,31). De ellas sólo en cuatro ocasiones se predica de los hombres: como cualidad de trato entre los bienaventurados en el paraíso; como calidad de la relación entre padres e hijos; como estilo de la relación entre los esposos; y como virtud de los cristianos concedida por Dios: «Tras ellos, mandamos a Nuestros otros enviados, así como a Jesùs, hijo de María, a quien dimos el Evangelio. Pusimos en los corazones de quienes le siguieron mansedumbre, misericordia y monacato» (C 57,27).

En todas las demás ocasiones, la clemencia-misericordia tiene como sujeto agente a Dios o el Señor. También aquí acontece que el término significa en numerosas ocasiones distintas clases de bienes materiales. Pero abundan las citas que refieren el sustantivo a bienes espirituales o lo ponen en relación con dichos dones. Así “rahma” se asocia, en orden decreciente de frecuencias, al favor de Dios (fadlun), a la revelación coránica, al perdón divino (ghafâr), a la fe islámica (imâm), al paraíso (yânna) a la revelación de la Tora a Moisés, a la resurrección (qiyâma), a la gracia divina (ni‘ma), a la misión profética de Mahoma, a Jesùs y María (y sus seguidores). Cuatro veces Dios mismo es la “Suma Misericordia” y una vez la “Misericordia Inmensa”.

Rahma en las lenguas semíticas designa en primer lugar un estado afectivo que se puede designar como sensibilidad, ternura de corazón o de entrañas. El creyente sencillo se siente embargado por un fuerte sentimiento de cobijo cuando oye pronunciar este atributo de Dios. Los comentaristas y teólogos rechazan que pueda decirse de Dios en cuando indica vulnerabilidad o fragilidad. Algazel se expresa al respecto diciendo que cuando el hombre realiza una obra de beneficencia lo hace para “deshacer” una sensibilidad que le hace sufrir.

Pero Dios no es susceptible de sufrimiento, por lo cual los teólogos ortodoxos piensan que la “rahma” se dice figuradamente de Dios para designar su benevolencia y beneficencia hacia las criaturas. Otros teólogos hacen de la “rahma” un sinónimo de “ni‘ma”, que designa cualquier tipo de beneficio de Dios hacia sus criaturas.

La “rahma” se ve asociada al favor (fadlun) de Dios, a la revelación coránica y a la indulgencia-perdón de Dios en un alto número de frecuencias. Me parece importante hacer una precisión respecto de la asociación de la clemencia-misericordia con la indulgencia-perdón (raíz “ghfr”), porque puede ayudar a entender cómo se representa el Corán la “gracia” divina. La raíz indica fundamentalmente la preservación de un castigo a causa del pecado o crímenes u ofensas cometidos por el hombre. Se trata frecuente y fundamentalmente de un perdón negativo que consiste en no castigar. Una concepción del perdón como mera concesión, indulgencia o relajación de la ley. La indulgencia-perdón puede entenderse como que Dios hace las cosas más fáciles para el hombre como concesión a su debilidad y no como un fortalecimiento concedido al débil para que pueda soportar las penalidades y la dificultad del mandamiento, en lo que se pone de relieve el extrinsecismo del concepto.

3.3. *Ni‘ma Allāh: “la gracia de Dios”*

El término “ni‘matun” es el que los árabes cristianos usan para designar la gracia; la versión del Corán de J. Cortés la traduce asimismo por “gracia”. Aparecen 54 frecuencias en el Corán. De ellas sólo en 2 indica una liberalidad o generosidad humana. En las 52 ocasiones que restan el sujeto agente de la “gracia” es Dios o el Señor. Significa muchas veces dones o favores materiales, sociales, militares, etc. Pero en otras muchas se refiere a dones espirituales. Se asocia al favor de Dios (6) a la revelación coránica (5) a la revelación de la Tora (4), a la misión profética de Mahoma (3) a la religión y fe islámica (2), al perdón divino (2). Y hay una graciosa lista de gracias concedidas por Dios directamente a Jesús y a María, las cuales han de ser ejercidas siempre «con el permiso de Dios», al que le están sometidas todas las acciones y dones otorgados a sus «criaturas» —Jesús, profeta, es una criatura de Dios—.

Forman un elenco notable: a) el envío del Espíritu Santo —el ángel Gabriel— para fortalecerlos; b) que Jesús hablase desde la cuna para defender a su Madre de la “gran calumnia” profetizada contra su virginidad por los Judíos (cf. C 4,156), y luego de adulto para predicar la Escritura y las “pruebas claras” que le fueron otorgadas por Dios; c) la entrega a Jesús de la Escritura, la Sabiduría, la Tora y el Evangelio; d) los pajaritos de arcilla hechos por Jesús a los que animaba soplándoles; e) la curación del ciego de nacimiento y del leproso; f) la resurrección de muertos; y g) el haber podido escapar de las manos de los judíos que rechazaban sus pruebas claras (los milagros) y querían dañarle (C 5,110-111).

“Ni‘matun”, por consiguiente, hace referencia a diversos dones de Dios a sus criaturas, dones que distribuye arbitrariamente y que no está obligado a conceder.

4. Conclusiones

Parece haber ciertos elementos de convergencia entre la tradición escrituraria judeo-cristiana y la coránica. No podía ser de otro modo, dados los contactos históricos del Profeta Mahoma con determinadas corrientes del judaísmo y del cristianismo heterodoxo.

En ambas tradiciones la gracia está constituida nuclearmente por una liberalidad divina incausada que procede del exceso o la sobreabundancia de Dios. Aunque pueda aparecer alguna vez —sobre todo en el Corán— como retribución de la fe, la buena conducta, la sumisión a la religión, la justicia, etc., es claro que Dios no está en modo alguno obligado a concederla. Se trata de una realidad primariamente supererogatoria.

En ambas tradiciones hay un reconocimiento de la arbitrariedad divina en la elección de aquellos que han de ser objeto de la gracia, de la elección, del favor o la benevolencia divina, así como en la determinación del favor concreto que concede.

Existe un substrato como mínimo común denominador de la “naturaleza” de la gracia: éste consiste en la concreción de la benevolencia, clemencia, la compasión, la misericordia, el perdón o el favor de Dios; es decir, la oferta de un don saludable y salvífico para el hombre, aunque en diverso grado y medida.

Hay asimismo ciertas coincidencias en las acciones y dones concretos en los que se encarna el favor divino. Puede oscilar desde beneficios materiales, a los espirituales y a los escatológicos.

Pero la gracia en la tradición coránica está más próxima al sustrato veterotestamentario marcado por el sentido legal de la relación del hombre con Dios. El hecho de que la ley haya sido dada es un ejemplo de la gracia de Dios que marcó la elección peculiar de los judíos. Estas mismas ideas son preeminentes en el Islam. La perfección de la ley (*shari'a*) es señal del favor divino y la "*shari'a*" es la que hace posible que la voluntad de Dios se cumpla y que el hombre pueda someterse a Dios y acceder al paraíso.

La tendencia de la tradición judeo-cristiana camina hacia una interiorización de la gracia que sana y potencia al hombre desde dentro para elevarlo a la categoría de hijo de Dios por la inhabitación del Espíritu de Cristo. En el Corán no existe la categoría teológica de pecado original, pues el pecado de Adán sólo le afectó a él mismo y no a sus descendientes. Además es inconcebible en la mentalidad coránica una tal cercanía sanante y elevante de Dios al hombre. La concepción coránica es la de la inclinación del poderoso hacia el miserable de modo extrínsecista e indulgentista. La gracia es más un indulto que una sanación y rehabilitación del hombre. Tal indulgencia asegura que la ley pueda ser observada no mediante la elevación del hombre a un estado más alto, sino por la relajación de la obligación.

En el Nuevo Testamento —especialmente en la obra paulina— Cristo y su obra es la gracia de Dios autocomunicándose al hombre en la Encarnación. De ahí que las grandes diferencias entre ambas concepciones de la gracia sean las que existen entre un Dios-Amor que se encarna y autocomunica y un Dios-Poder cuya voluntad concede una ley; o la que se establece entre un Dios-Padre amoroso que acoge y perdona a sus hijos en la compasión y la ternura, y un Dios-Señor que como poderoso se digna indultar a sus criaturas en su clemencia e indulgencia.

Los términos que el Corán emplea para designar una realidad más o menos homologable con lo que en el NT y en el posterior desarrollo teológico es la "gracia" indican la capaci-

dad de Dios para conceder bienes, dones, mercedes al hombre. El Corán tiene una concepción extrínsecista de la relación de Dios con el hombre. Nada parecido a lo que se apunta ya en el AT como acción de Dios transformadora del interior del hombre. Mucho menos la inhabitación de Dios en el hombre —concepción predominante en el Oriente cristiano que en Occidente será conocida como “gracia increada”— y ni pensar en un estado habitual de gracia, adquirido de algún modo por la acción gratuita de Dios —gracia creada—. La base que sostiene esta disimilitud entre la concepción de la gracia en la Biblia y en el Cristianismo y aquella otra que nos presenta el Corán es la total carencia de afinidad entre Dios y el hombre. El Corán no conoce la expresión “*imago et similitudo Dei*” aplicada al hombre; y aunque un “*hadiz*” del Profeta dice que «Dios ha creado al hombre a “su” imagen», todo lo más que concede es que el hombre es «lugarteniente de Dios» en el mundo en una clara jerarquización sin comunicación, creado para servir a Dios: «No he creado a los genios y a los hombres sino para que me sirvan» (C 51,6). El hombre se define fundamentalmente por su calidad de «siervo de Dios (‘*abd-Alláh*)» y todo lo que se piensa que interfiere en la solitaria grandeza de Alláh debe ser evitado.

También en la tradición y el dogma cristiano la transcendencia absoluta de Dios está más allá de cualquier alcance. El Corán y los intérpretes y teólogos posteriores vieron en cualquier tipo de comunión entre Dios y el hombre el peligro del “*shirk*”, dar asociados a Dios, lo que constituye la abominación más temida por el Islam. L. Gardet piensa que, precisamente por la insalvable distancia entre el hombre y la divinidad es necesaria la gracia intrínsecamente sobrenatural para elevar el alma a relaciones de amistad con Dios. Pero esto no es concebible en el Corán ni en la teología musulmana, pues en ellos la misericordia y la compasión de Dios se convierten en la prerrogativa del poder. Para el Cristianismo, los actos de Dios fluyen de su amor. El Islam ortodoxo y tradicional contempla actos de bondad o indulgencia de Dios hacia el hombre que brotan de su señorío poderoso, pero no propiamente de amor al hombre, sino de indulgencia, clemencia, misericordia, etc. Dios, en el Corán, más que perdonar y sanar el corazón, indulta. Hay comentaristas que piensan que si se hubiera puesto un énfasis diferente en esos términos repetidos en el

Corán que califican a Dios como el misericordioso y el indulgente, el clemente, y si estos términos hubieran llegado a ser definitivos para la completa afirmación de la doctrina musulmana, ésta podría haber evolucionado en mayor proximidad a la doctrina cristiana a este respecto.

VIII

LA GRACIA COMO PARTICIPACIÓN EN LA VIDA DIVINA

GERARDO DEL POZO ABEJÓN
FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN DÁMASO”
MADRID

La noción bíblica de gracia remite al acontecimiento y forma interna de la novedad cristiana, que se manifiesta y desglosa en elementos diversos. Expresa el don de Dios mismo al mundo en su Hijo y el Espíritu, presentes en la Iglesia y en el corazón de los hombres para hacerlos partícipes de la vida divina como realización de su ser personal y comunitario, comienzo anticipado de la vida eterna, y principio vital que los habilita para corresponder y comunicarse personal y comunitariamente con el Dios trinitario.

I

La tradición católica de la gracia

Explicitando el testimonio bíblico sobre la gracia según la analogía de la fe y la inteligibilidad metafísica, la tradición católica —teológica y magisterial— ha experimentado un notable desarrollo, hasta llegar a una concepción muy diferenciada de la misma. Esa tradición comienza a gestarse en la doctrina patristica sobre la divinización, se convierte en tema central de la teología a partir de san Agustín, se sistematiza en la Edad Media y se utiliza en sentido antiprotestante a partir de Trento. En la neoescolástica de los s. XIX y XX dicha concepción multiplica y formaliza hasta el extremo las distinciones (entre

naturaleza y gracia, gracia increada y creada, gracia operante y cooperante, gracia habitual y actual¹⁰⁷) y se articula en torno a la gracia santificante (habitual y actual)¹⁰⁸. El desarrollo histórico de esta concepción, sus distinciones y la articulación neoescolástica son objeto de diversas críticas, principalmente por parte de protestantes (y ortodoxos), pero también de no pocos católicos.

1. Tradición contestada

La crítica más radical proviene del protestante K. Barth¹⁰⁹. Éste entiende la gracia como el don personal de la reconciliación con Dios en Jesucristo. En cambio, el núcleo y la estrella de la doctrina romano-católica serían —según él— la negación de la unidad de la gracia como acto soberano del Dios clemente, que se vuelve siempre y de modo completamente nuevo, externo y libre al hombre, o, lo que es lo mismo, el desmembramiento de la misma en una gracia de Dios y en otra gracia del hombre¹¹⁰. Se refiere a la distinción entre gracia increada y gracia creada. También para los católicos la gracia es primero de Dios (gracia increada), pero luego, por influjo suyo —y en ello ponen el acento, según él—, lo es también del hombre (gracia creada). Barth rechaza la noción de gracia creada concebida como un bien creado y niega que sea posible hacer descansar sobre ese bien la reconciliación del hombre con Dios¹¹¹. Se refiere también a la distinción entre gracia habitual y gracia actual. Se opone, sobre todo, a que la gracia actual concebida como moción divina quede subordinada a la

¹⁰⁷ Cf. O. H. Pesch-A. Peters, *Einführung in die Lehre der Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt, 1981, pp. 42-115.

¹⁰⁸ Cf. S. González - J. A. de Aldama, *De gratia*, en *Patres S. I. in Hispania, Sacrae Theologiae Summa*, vol. III, BAC, Madrid, 1956, pp. 489-491. Sobre ello cf. Pesch-Peters, *Einführung in die Lehre der Gnade*, pp. 42-115.

¹⁰⁹ Cf. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Band IV. *Die Lehre von der Versöhnung*. Erster Teil, Theologisches Verlag, Zürich, 1953, pp. 89-94.

¹¹⁰ Cf. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV, I, p. 89.

¹¹¹ Cf. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV, I, 89.

recepción, mantenimiento y fomento de la supuesta gracia habitual¹¹².

Barth expresa así el temor protestante a reducir la gracia de Dios a algo que el hombre posee autónomamente como propio y de lo que puede disponer según su arbitrio. Si la gracia fuese eso, entonces ya no sería gracia divina, sino hechura humana y peligrosa tentación para una imposible autojustificación. Se puede resumir su posición diciendo que el Dios que actúa personal e inmediatamente en el hombre puede realizar todo lo que la doctrina católica ve alcanzable sólo con la ayuda de una gracia creada añadida. Se debe, pues, prescindir de esta gracia creada (habitual) contradictoria, que pone en peligro la soberanía siempre indisponible del Dios clemente.

En la *Declaración conjunta sobre la justificación* y, sobre todo, en el *Anexo* a la misma, se habla de la transformación interior del hombre justificado en términos muy próximos a la tradición católica, aunque sin utilizar la expresión *gracia habitual*, y mucho menos *gracia creada*¹¹³. Pero la *Declaración* y, sobre todo, el *Anexo* que la precisa han sido rechazados por muchos teólogos luteranos. Con posterioridad a la misma, E. Jüngel ha vuelto a acusar a la Iglesia y teología católicas de dividir la única gracia del Dios clemente en gracias que actúan de modo diverso (gracia increada y gracia creada, gracia habitual y gracia actual)¹¹⁴. Rechaza la noción tridentina de gracia como hábito infuso porque —según él— viene presentada como algo que se tiene y puede perderse con el pecado mortal, aunque no se pierda la fe. Las afirmaciones neotestamentarias sobre el Espíritu, el amor o la gracia de Dios en nosotros —o sobre nuestra posesión de los mismos— no deben entenderse como un estado infundido e inherente, sino como energías o sucesos que actúan de tal modo en nosotros que nos hacen salir fuera de nosotros, es decir, estar, vivir y caminar en el Espíritu¹¹⁵. Escribe asimismo que «la distinción (católica)

¹¹² Cf. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV, I, 90.

¹¹³ Cf. *Confirmación de la Declaración oficial conjunta de la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica* (Augsburgo, 31-10-1999): *Ecclesia* n. 2971, 13 de noviembre de 1999, año LIX, pp. 20-21.

¹¹⁴ Cf. E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Mohr Siebeck, Göttinga, 1998, p. 160.

¹¹⁵ Cf. Jüngel, p. 164.

de gracia increada y gracia creada es inaceptable (...) Contradice el concepto del Dios de la gracia, al que ésta pertenece como autodeterminación de su propio ser, de suerte que no puede ser distinguida de él, ni siquiera como su criatura (*gratia creata*). Sólo en la persona de Cristo están unidos —y, sin embargo, son distinguibles— Creador y criatura»¹¹⁶.

En el ámbito católico ha tenido lugar una renovación de la teología de la gracia desarrollada sobre todo a partir de Trento. Frente a la articulación dominante de la teología posttridentina en torno a la gracia creada, ya en el siglo XIX algunos autores comienzan a recuperar la prioridad de la dimensión trinitaria —y pneumatológica— de la gracia increada (inhabitación en el justo). Destaca M. J. Scheeben, el verdadero renovador de la teología de la gracia, que hace una síntesis de la tradición de Oriente y Occidente y la articula en torno a las misiones del Hijo y del Espíritu. En la segunda mitad del siglo XX tiene lugar una recuperación teológica de las dimensiones histórico-salvífica, cristológica y eclesial de la gracia.

La renovación de la teología de la gracia ha venido acompañada y confirmada por la renovación de los estudios bíblicos y patrísticos. La orientación personalista de la teología y filosofía actuales ha contribuido asimismo a tomar conciencia y subrayar el carácter personal (e interpersonal) del entero acontecimiento de la gracia y a superar todo posible fisicismo en la concepción de la misma¹¹⁷.

Pero algunos autores católicos van más allá de esa renovación. Durante el diálogo ecuménico que precedió a la mencionada Declaración conjunta se impuso entre no pocos la

¹¹⁶ Jüngel, pp. 165-166.

¹¹⁷ Cf. K. Lehmann, "Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein-Teilhabe am göttlichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre", en W. Kasper (ed.), *Gegenwart des Geistes*, Friburgo, 1979, pp. 181-204; Pesch-Peters, *Einführung in die Lehre der Gnade*, pp. 366-381; G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Friburgo, 1992, pp. 91-142; Ciro García, "La teología postconciliar sobre la gracia", en *Teología en el tiempo*, Burgos, 1994, pp. 239-259; Georg Kraus, "Gnadenlehre-Das Heil als Gnade", en W. Beinert (ed.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, 3, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1995, pp. 259-262; Gianni Colzani, *Antropologia Teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, Bolonia, 1997, pp. 259-280; Karsten Lehmkuhler, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen, 2004, pp. 116-150.

convicción de que el sentido último de la distinción entre gracia increada y gracia santificante (habitual) podía ser sustituido por la distinción (luterano-protestante) entre justificación forense y efectiva¹¹⁸. En algunos manuales alemanes (católicos) se abandona así la distinción tradicional de la gracia en increada y creada, e incluso se rechaza la noción y realidad de la gracia santificante habitual¹¹⁹.

Alfred Vanneste defiende la necesidad de revisar la entera teología de la gracia tal como se ha desarrollado en Occidente a partir de san Agustín y propone una comprensión de la misma que no sólo se aleja de la tradición teológica católica sobre la gracia habitual, sino que tampoco hace justicia al testimonio bíblico sobre la regeneración bautismal, la nueva criatura y el nuevo estado del justificado¹²⁰.

Esta constestación contrasta con la actitud del magisterio que continúa reproponiendo la tradición católica de la gracia. En su encíclica *Dominum et vivificantem*, Juan Pablo II mantiene la distinción entre el Don increado del Espíritu Santo a los hombres y el don creado que, por sobreabundancia del primero, tiene inicio en el corazón de cada hombre y por medio del cual los hombres se hacen partícipes de la naturaleza divina (cf. 2Pe 1,4); y distingue —a la vez que establece una relación causal— entre el Don del Espíritu Santo que comunica la vida divina, la gracia santificante como principio formal interno de esa vida sobrenatural, y las diversas formas del dinamis-

¹¹⁸ Cf. K. Lehmann - W. Pannenberg (ed.), *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?*, I, Göttinga, 1988, p. 54 (donde se identifica la gracia creada con la justificación efectiva).

¹¹⁹ Cf. J. Hilberath, "Gnadenlehre", pp. 3-46; Georg Kraus, "Gnadenlehre-Das Heil als Gnade", pp. 159-305; Karl-Heinz Menke, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg, 2003. No es el caso de los manuales aparecidos en español: J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander, 1991, pp. 347-351; J. A. Sayés, *La gracia de Cristo*, Madrid, 1993, pp. 319-344; L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid, 1993, pp. 270-276.

¹²⁰ Concibe la gracia sólo como acción y presencia de Dios en nosotros, y como moción hacia él que él mismo obra en nuestros corazones (cf. Alfred Vanneste, *Nature et grâce dans la théologie occidentale. Dialogue avec H. de Lubac, Lovaina, 1996, p. 302*). En su explicación el hombre no se hace hijo adoptivo de Dios en lo profundo de su ser por el don de la gracia santificante. Sólo su comportamiento testimonia costumbres filiales, actos de obediencia y de amor para con su Padre del cielo.

mo sobrenatural que hay en el hombre¹²¹. Algo similar sucede en el *Catecismo de la Iglesia Católica* que, por una parte, dice que «la gracia es, ante todo y principalmente, el don del Espíritu que nos justifica y santifica»¹²², y, por otra, habla de la gracia santificante como disposición estable y sobrenatural del alma para vivir con Dios y obrar por su amor y distingue en ella «entre la gracia habitual, disposición permanente para vivir y obrar según la vocación divina, y las gracias actuales, que designan las intervenciones divinas que están en el origen de la conversión o en el curso de la obra de la santificación»¹²³.

La distinción entre el Don increado del Espíritu y el don creado (como gracia santificante habitual y actual) es clave en la comprensión católica del testimonio bíblico sobre el acontecimiento de la gracia. Se hace, pues, necesario repensar el tema en su inspiración bíblica, su desarrollo teológico y dogmático y su comprensión sistemática.

2. Tradición inspirada en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento dominan la admiración y el estupor ante la riqueza desbordante e inagotable del acontecimiento de la gracia de Dios entre los hombres por medio de su Hijo Jesucristo y de su Espíritu. No aparece en él interés alguno en tematizar ni la unidad ni las distinciones de la gracia. Pero su descripción deja abierto el camino para que la comprensión teológica descubra en el mencionado acontecimiento el principio de su unidad interna, las conexiones de su secuencia y la distinción entre el Don increado del Espíritu Santo, por una parte, y el don de la gracia y caridad creadas bajo la forma de hábito sobrenatural infuso, por otro.

En principio, gracia significa para Pablo la actitud misericordiosa de Dios por la que nos ha salvado y vivificado en

¹²¹ Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, 52. Desgraciadamente en la traducción española ha desaparecido la referencia al don creado que aparece con toda claridad en el texto latino: «ex abundantia *doni increati* initium sumit in corde cuiusque hominis peculiare illud *donum creatum*, quo homines *efficiuntur divinae consortes naturae* (cf. 2 Pt 1,4)», AAS 78 (1986) 873.

¹²² *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2003.

¹²³ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2000.

Cristo: «Pero Dios, rico en misericordia (...) estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo —por gracia habéis sido salvados—» (Ef 2,4-5). Pablo atribuye también al mismo Cristo esa actitud misericordiosa (2Co 8,9). Pero la gracia no es sólo la actitud de Dios (resp. Cristo), sino también todo lo que éste hizo por amor a nosotros: su despojamiento, su abajamiento y su obediencia hasta la muerte (Flp 2,6-8). El momento activo de la gracia, tanto por parte del Padre como del Hijo, se expresa sobre todo en la Encarnación y en la Pascua redentora cuando Dios Padre quiso regalárnoslo todo y «no perdonó a su propio Hijo sino que antes bien lo entregó por nosotros» (Rm 8,32). La palabra gracia expresa en Pablo la redención obrada por Cristo, la entrega del Hijo de Dios por nosotros y el acontecimiento de la salvación: «por medio de Jesucristo (...) hemos obtenido acceso a la gracia en la que nos mantenemos (...) la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un hombre, Jesucristo, se ha desbordado sobre todos» (Rm 5,1-2.15).

La gracia de Dios es, pues, la gracia de Jesucristo; está enteramente presente en él. Se puede decir incluso que la gracia es el mismo Jesucristo¹²⁴. A partir de su glorificación, la gracia de Jesucristo se nos comunica mediante el Don del Espíritu, que habita en nuestros corazones como en su templo y nos infunde el mismo principio vital que animó la vida entera de Jesús y le mantuvo abierto y obediente al Padre hasta la entrega total de su vida¹²⁵. Se muestra así el carácter prioritariamente divino y personal de la gracia. Pero nada en el Nuevo Testamento induce a pensar —sino todo lo contrario— que esa gracia en persona excluya diferentes formas de presencia y actuación entre los hombres.

La vida que Cristo nos comunica gratuitamente es la vida que él tiene como Verbo eterno (cf. Jn 1,4; 1Jn 1,1-2), pues la recibe eternamente del Padre (cf. Jn 5,26) y la comunica ahora a los que creen en él (cf. Jn 3,15; 17,2). «Dios nos ha dado la vida eterna y esta vida está en su Hijo. Quien tiene al

¹²⁴ Cf. K. H. Schelke, *Theologie des Neuen Testaments*, III, Dusseldorf, 1970, p. 66.

¹²⁵ Cf. L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, pp. 248-266.

Hijo, tiene la vida eterna; quien no tiene al Hijo, no tiene la vida eterna» (1Jn 5,11-12; cf. 5,20-21). Esta vida nos es dada por el Padre mediante el Hijo en el Don del Espíritu, que «constituye las arras de nuestra herencia» (Ef 1,14). Las arras del Espíritu son el anticipo de la herencia adquirida por Cristo para nosotros: «El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también herederos, herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Rm 8,16-17). En definitiva, por la gracia los creyentes entramos ya ahora en comunión vital con Dios Padre a través del Hijo encarnado y entregado por nosotros y a través del Espíritu de Cristo que habita en nosotros. La vida divina que ahora se nos comunica es un anticipo o preguftación de la vida eterna que se nos dará en la gloria; los creyentes somos los que «una vez fueron iluminados, gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, saborearon la bella Palabra de Dios y los poderes del mundo futuro» (Heb 6,4-5)¹²⁶.

¿Cómo aparece descrita en el Nuevo Testamento la participación del hombre en la gracia de Cristo y en el Don del Espíritu? Ambos tienen el carácter de un don que se entrafia en su corazón y origina en él una transformación salvífica (1Co 15,10; Rm 3,22; 5,5.15). El Nuevo Testamento distingue ya el Don del Espíritu Santo de la caridad que ha sido derramada por él en nuestros corazones (Rm 5,5; cf. Col 1,8), de la adopción filial (Rm 8,15), de sus arras (2Co 1,22; cf. Rm 8,23), de sus dones espirituales (1Co 12,4), de sus frutos (Gál 5,22), de su sello (Ef 1,13; 4,30), de su santificación (1Pe 1,2; 2Te 2,13), e incluso de su gracia (Heb 10,29; Rm12, 6). Esa distinción parece indicar que la participación en la vida divina que proporciona el Espíritu se realiza mediante estas disposiciones infundidas por él mismo en nosotros. Es la gracia de nuestro Señor Jesucristo (1Co 1,4; Ef 2,7; 2Tim 2,1), de cuya «plenitud hemos recibido todos gracia sobre gracia» (Jn 1,16).

La gracia infundida por el Espíritu aparece como una recreación de nuestro ser según la santidad asumida por el Hijo en su Encarnación y consumada en el misterio pascual. El cristiano llega a ser «una nueva criatura en Cristo; pasó lo

¹²⁶ Cf. J.-M. Garrigues, «La doctrine de la grâce habituelle dans ses sources scripturaires et patristiques», *Revue thomiste*, 103 (2003) 181-182.

viejo; ha aparecido lo nuevo» (2Co 5,17; cf. Gál 6,15). Pablo y Juan utilizan expresiones fuertes para expresar la comunión del cristiano con Cristo: está en nosotros (2Co 13,5; cf. Rm 8,10), e incluso somos uno con él (Rm 6,5). No es que se suprima la naturaleza humana del creyente bautizado, sino que se comunica a su naturaleza concreta un principio nuevo procedente de la humanidad de Cristo (Rm 6,4; Col 3,4) en cuanto nuevo Adán (cf. 1Co 15,45). Ese principio llega a ser en el creyente bautizado más íntimo a él que él mismo (Gál 2,20: «No soy yo, es Cristo que vive en mí»; Flp 1,21: «Para mí la vida es Cristo») y hace de él, sea judío o gentil, un hombre nuevo en Cristo (Ef 2,15).

Pablo presenta el bautismo como un «baño de regeneración y renovación por el Espíritu Santo que (Dios) ha derramado con abundancia sobre nosotros por medio de Jesucristo salvador» (Tit 3,5-6; cf. 1Pe 1,3.23; 2,2; Sant 1,18). También los escritos joaneos conocen el motivo de la regeneración o nuevo nacimiento del hombre (Jn 1,12-13; 3,3-7; 1Jn 2,29; 4,7; 5,1ss.). Los que han nacido así tienen en sí un germen divino que los habilita para no pecar (1Jn 3,9).

Pablo describe también la renovación bautismal del cristiano con la imagen de revestimiento de Cristo¹²⁷. Este revestimiento es un don (cf. Gál 3,27) y una tarea (Rm 13,14). Mediante él se le comunica al creyente la sabiduría, justicia y santidad de la humanidad de Cristo como gracia recreadora (1Co 1,30). Por esa gracia pueden los cristianos aprender a despojarse del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias, a renovar el espíritu de su mente y a revestirse del hombre nuevo creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad (Ef 4,23-24). Revestirse por esa gracia de la humanidad nueva de Cristo conlleva para el hombre renunciar a la vida de pecado, alcanzar un conocimiento perfecto según la imagen del Creador, adoptar las mismas actitudes de Cristo, sobre todo el amor, que es el vínculo de la perfección (Col 3,9-14).

Pablo compara la gracia de Cristo con un hábito o revestimiento espiritual que el hombre recibe como un principio vital para su conocimiento y su voluntad libre. Según

¹²⁷ Cf. Garrigues, "La doctrine de la grâce habituelle", p. 183.

Aristóteles, el hábito puede ser no sólo algo externo que uno recibe y hace propio, sino que incluye también disposiciones estables que puede adquirir en el cuerpo (salud) o en el alma (virtudes)¹²⁸. El Nuevo Testamento describe la perfección de la vida cristiana, alimentada por la gracia, como un alimento sólido, y lo presenta como un hábito: «el alimento sólido es propio de los adultos, de los que tienen el sentido moral ejercitado por el hábito para discernir lo bueno y lo malo» (Heb 5,14)¹²⁹. El sentido moral ejercido por el hábito no es otra cosa que la renovación por el Espíritu del espíritu del creyente (Ef 4,23) que acepta ser revestido del Hombre nuevo (Ef 4,24), que es Cristo: «Vosotros no estáis en la carne, sino en el Espíritu, puesto que el Espíritu de Dios habita en vosotros. Quien no tiene el Espíritu de Cristo no le pertenece» (Rm 8,9; cf. 1Co 7,40). En definitiva, los términos utilizados por Pablo para referirse a lo que la gracia comporta en el hombre (tener, revestimiento, habilitar o habitar) se sitúan en el horizonte semántico del concepto de hábito¹³⁰.

La recreación del espíritu del creyente según el hábito de la gracia comunica un dinamismo sobrenatural a sus actos libres y es ya para el Nuevo Testamento la condición y el medio para nuestra comunión divinizante por el Espíritu en la vida misma de Dios. La gracia, dependiente en todo momento del Espíritu, comunica progresivamente al creyente toda la riqueza de santidad de la humanidad de Cristo (1Co 1,4-5; Ef 3,8). El hombre puede participar de modo dinámico en la vida divina del Espíritu en la medida en que es recreado por la gracia mediante una configuración progresiva con la humanidad de Cristo, Espíritu vivificante (1Co 15,45). «Del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste» (1Co 15,49). En definitiva, el testimonio paulino y joaneo contiene todos los elementos necesarios para una teología de la gracia como hábito sobrenatural interno y dinámico y, por tanto, para la distinción entre el don

¹²⁸ Cf. Aristoteles, *Categorías*, 15.

¹²⁹ Sobre la palabra *habitus* en Hebr 5, 14 cf. Philipp Gabriel Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, París, 2003, pp. 215-216.

¹³⁰ Cf. J. M. Garrigues, "La doctrine de la grâce habituelle", p. 184.

increado del Espíritu y la caridad y la gracia creada como hábito interno.

3. Tradición desarrollada en la Iglesia

No pocos autores (católicos) dan por supuesto que la doctrina de la gracia santificante como don creado o hábito sobrenatural infuso es una innovación de la teología escolástica del siglo XII, debida sobre todo al influjo de la filosofía aristotélica en la reacción a Pedro Lombardo, pero que no era conocida antes en Oriente¹³¹. Esa suposición carece de fundamento. Dicha doctrina se halla ya pergeñada en la doctrina de algunos Padres griegos sobre la divinización del hombre¹³², si bien su comprensión teológica y metafísica se explicitó plenamente sólo en la Escolástica medieval.

A. La gracia como divinización del hombre en los Padres griegos

El tema de la divinización del hombre y de su relación con la gracia fue introducido en la teología cristiana por Clemente de Alejandría¹³³ y se asentó fuertemente en la mayoría de los Padres griegos¹³⁴. Se desarrolló en el marco de las

¹³¹ Así, por ejemplo, cf. Gerard Philips, *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo. Ensayo sobre el origen y sentido de la gracia creada*, Salamanca, 1980, pp. 33-43 y 341; L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, pp. 270-271.

¹³² Seguimos a J.-M. Garrigues: "L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur", *Istina* 19 (1974) 272-296; *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divine de l'homme*, Paris, 1976; "La doctrine de la grâce habituelle". Ha sido confirmada y verificada en relación a otros Padres por Philipp Gabriel Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*. El planteamiento de Garrigues se inscribe en el programa de renovación teológica a partir de su Máximo como mediador entre Oriente y Occidente diseñado por el P. M. J. Le Guillou, "Préface", en J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur*, pp. 7-22. En ese programa han colaborado también Chr. Schönborn, F. Heinzer y F.-M. Léthel, de cuyas aportaciones también se sirve este trabajo.

¹³³ Cf. *Protr.* XI, 114, 4; *Strom.* VII, 95, 2.

¹³⁴ Cf. I. H. Dalmais, "Divinisation II. La Patristique grecque", en *DSP*, III, 1376-1389; Christoph Schönborn, "Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 34 (1987) 3-47.

disputas que acompañaron a la fijación del dogma trinitario y cristológico. Los que interpretan ese dogma como la helenización del cristianismo ven en la doctrina de la divinización del hombre la prueba más concluyente: lo que en ella se expresa no sería sino el deseo pagano de una existencia inmortal¹³⁵. Pero lo que entienden los Padres griegos por divinización no se deduce de ningún deseo o filosofía humana —aunque se exprese a veces con sus términos—, sino que se inspira en la misma Escritura (2Pe 1,4; Jn 10,34-35; Sal 82,6) y se esclarece en el proceso de fijación del dogma trinitario y cristológico¹³⁶.

En la crisis arriana todos coinciden en que la divinización del hombre es el objetivo final del plan de Dios¹³⁷ y de la obra salvífica de Cristo (y del Espíritu), así como el mayor anhelo o deseo del hombre¹³⁸. Ahora bien, sólo Dios puede divinizar y, por tanto, satisfacer ese deseo humano. Si el Hijo y el Espíritu han podido salvarnos, divinizarlos y comunicarnos la vida divina, es porque son Dios¹³⁹. El hombre puede acoger la divinización sólo como un don y gracia de Dios. La divinización del hombre tiene, pues, el carácter de un don gratuito e indebido¹⁴⁰ y no conlleva identidad esencial con Dios, sino sólo una cierta participación gratuita a través de la humanidad gloriosa de Cristo y del Espíritu en la vida de íntima de Dios, participación para la que ha sido creado el hombre a imagen de Dios¹⁴¹.

En el centro de las crisis cristológicas de los s. V al VII se discuten fundamentalmente dos cuestiones: ¿cómo puede Dios hacerse hombre sin dejar de ser Dios?, y ¿cómo puede el

¹³⁵ Cf. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, 1938, p. 4.

¹³⁶ Cf. J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, vol 1, Chicago, 1984, p. 155.

¹³⁷ Cf. Irenaeus, *Ad Haer.* IV, 33, 4; V, 9, 1; Origenes, *Princ.* IV, 1, 1; Greg. Nazianzenus, *Or.* 31, 4 y 28; 34, 12.

¹³⁸ «El deseo supremo (del hombre): hacerse Dios», Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, cap. 9, n. 23, ed. Argimiro Velasco Delgado, Ciudad Nueva, Madrid, 1996, p. 144.

¹³⁹ Cf. Athanasius, *Orationes contra Arianos*, II, 67-70.

¹⁴⁰ Cf. Christoph Schönborn, «Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung», pp. 26-27.

¹⁴¹ Cf. Maximus Confessor, *Ad Thal.* 60, en PG 621 A.

hombre llegar a ser Dios sin dejar de ser hombre? Desde el principio se tuvo conciencia de que la divinización de la naturaleza humana de Cristo constituía el fundamento y medio de nuestra divinización. Por eso, fue necesario esclarecer en qué sentido fue divinizada la humanidad de Cristo. Algunos interpretaron la Encarnación como una mezcla de lo divino y lo humano en la que lo primero absorbe y oscurece lo segundo. Al principio influyó en ello el hecho de explicar la unidad de Cristo en el nivel de la relación de las naturalezas (divina y humana). También influyó el recurso predominante a la filosofía platónica, que no ayudaba a explicar cómo la forma superior (divinidad) no eliminaba ni oscurecía, sino que llevaba a la forma inferior (humanidad) a la plenitud de su ser. Es una de las razones por las que a partir de Calcedonia muchos escritores cristianos comienzan a abandonar el platonismo como interlocutor filosófico y a sustituirlo por Aristóteles.

En cambio, Calcedonia (año 451) sitúa la unidad de Cristo en el nivel de la persona (del Hijo único de Dios), y la dualidad, en el nivel de la naturaleza: perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad¹⁴². Sin embargo, a partir de ahí y para salvaguardar la consistencia (y libertad) de la voluntad humana de Cristo, algunos autores creyeron necesario contraponerla a su voluntad divina. Caían así en una especie de dualismo o paralelismo entre las dos voluntades. Olvidaban que la asunción de la voluntad humana por la persona del Hijo y el asentimiento histórico a la voluntad del Padre no destruyen la libertad de la voluntad humana, sino que es precisamente eso lo que la realiza personalmente.

El III Concilio de Constantinopla (a. 680-681) responde a esos errores y hace un desarrollo activo y dinámico del planteamiento ontológico de Calcedonia: Jesucristo tiene dos voluntades, la divina y la humana, y la humana no es absorbida sino más bien conformada a la divina en el camino de libertad y así personalmente realizada¹⁴³. Cuando esa voluntad humana asiente a la divina, se hace una con ella, no de modo

¹⁴² Cf. DH 301.

¹⁴³ Cf. DH 558. El III Concilio de Constantinopla tiene lugar a los 18 años de la muerte de Máximo, pero influido por él; cf. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996, p. 20.

natural, sino personal, es decir, en el camino del amor de la libertad. Esa unión no elimina la dualidad metafísica de las dos naturalezas y sus respectivas voluntades y, sin embargo, es superior y más íntima que la mera unidad natural. Es imagen, correspondencia y prolongación de la unidad suprema que existe: la de las tres personas en la comunión del ser, conocimiento y amor únicos de Dios. El Concilio explica esa unidad con palabras del mismo Cristo: «No he venido a hacer mi voluntad, sino la del Padre que me envió» (Jn 6, 38)¹⁴⁴. En esas palabras se expresa el Logos/Hijo divino y habla de la voluntad humana de Jesús de modo tal que la considera su voluntad, es decir, del Logos/Hijo. En Cristo no hay, pues, dos yoes, sino uno solo: el del Logos/Hijo. Éste habla del querer y pensar del hombre Jesús en la forma de yo porque la entera realidad humana de Jesús ha sido asumida en el yo del Logos/Hijo y su voluntad humana se ha conformado plenamente a la voluntad divina del Logos/Hijo y, por tanto, al puro sí a la voluntad del Padre.

¿Dónde tiene lugar la divinización del hombre? Desarrollando una idea de Diádoco de Fotice¹⁴⁵, Máximo el Confesor insiste en que la divinización¹⁴⁶ no puede consistir en la anulación por transformación de la naturaleza humana en la divina, que implicaría la eliminación o negación de la obra de Dios Creador, sino en una transformación personal del comportamiento desordenado introducido en el hombre por el tentador con el pecado; no una liberación de la creación (del logos de nuestra naturaleza), sino sólo del modo de existir personal del hombre a causa del pecado. O dicho de otra forma:

¹⁴⁴ Cf. DH 343.

¹⁴⁵ «No es para burlarse de la imaginación de su criatura por lo que el Dios glorioso se ha encarnado, sino para arruinar para siempre, compartiendo nuestra naturaleza, el *habitus* [del mal] sembrado en ella por la serpiente. Es, pues, el *habitus*, no la naturaleza, lo que ha cambiado la Encarnación del Verbo, para que nosotros nos despojemos del recuerdo del mal y nos revistamos de la caridad de Dios», Diádoque de Photicé, *Oeuvres spirituelles*, en SCH 5 bis, Cerf, Paris, 1956, p. 168. Traducción nuestra.

¹⁴⁶ Cf. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*; Kyriakos Savvadis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, Erzabtei St. Ottilien, 1997. Estos autores hacen una interpretación palamitana de Máximo.

la divinización tiene que ser entendida como una renovación personal del modo de existir de los hombres en relación a Dios. Esta renovación tiene que ser ciertamente sobrenatural —es decir, ir más allá del poder del hombre—, pero conforme y plenificante de su condición natural y creatural a imagen de Dios.

Máximo contempla la Encarnación no sólo desde la perspectiva de la naturaleza, sino también de la persona en su camino de libertad. En la Encarnación el Hijo de Dios no sólo ha asumido la naturaleza humana creada, sino que se ha abajado hasta nacer en la condición de esclavo característica de nuestra situación caída: no sólo se ha hecho hombre, sino que se ha hecho pecado por nosotros¹⁴⁷. Toda la economía del Verbo encarnado, que se juega en la interacción entre la imagen y semejanza divina, manifiesta en su originalidad el orden de la naturaleza y de la hipóstasis. Máximo reconoce a la persona cierta prioridad en la iniciativa salvadora de Cristo: es el libre anonadamiento de Cristo lo que salva al hombre dándole la posibilidad de renacer sin pecado como hijo de Dios. Pero ese renacer de la libertad humana a la semejanza divina tiene lugar a partir de la imagen inscrita en el dinamismo ontológico de la naturaleza finalizada por Dios¹⁴⁸. Situando así la dimensión transformante de la salvación en el orden personal de la libertad y expresándola con la categoría neotestamentaria de nuevo nacimiento, Máximo evita la concepción monofisita de una absorción de la naturaleza humana por el Verbo en su naturaleza divina. Mantiene las dos naturalezas en su consistencia propia y muestra que la salvación no conlleva una mutación esencial de la naturaleza humana, sino su liberación de la manera caída de ser del hombre pecador y su nacimiento en el nuevo orden personal de los hijos de Dios¹⁴⁹. Máximo describe la economía del Verbo encarnado como la acción de Dios que libera la naturaleza humana de un modo que respeta plenamente su determinación esencial y su naturaleza. La

¹⁴⁷ Cf. Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, 42, en PG 91, col 1316 D.

¹⁴⁸ Cf. Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, 42, en PG 91, col 1317 B.

¹⁴⁹ Cf. Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, 31, en PG 91, col 1280 A-C.

salvación de Cristo comporta una innovación radical del hombre que nace a la vida nueva de Dios sin llegar a ser otro en su naturaleza.

El binomio logos-tropos (constitución esencial de la naturaleza-modo de ser de la persona) se convierte a partir de la cristología calcedoniana en la estructura última e irreducible de la innovación divinizante del hombre en la economía de la salvación¹⁵⁰. La irreductibilidad de ese binomio como estructura de la economía manifestada en la Encarnación lleva a Máximo a insistir en la estabilidad constante e inmutable del orden de la naturaleza con categorías aristotélicas¹⁵¹. Esa estabilidad no excluye que la energía de la naturaleza creada sea dinamizada teleológicamente hacia el bien último. Pero, en adelante, el orden de la libertad personal ya no es sólo un momento de la tensión de la naturaleza creada hacia Dios: es también la innovación permanente —por parte de Dios mediante la economía salvífica— de la energía de la naturaleza en el modo libre del actuar del hombre¹⁵².

Más concretamente: la divinización de la humanidad de Cristo no significa una participación indeterminada en la divinidad, sino una impregnación e información plenificante de su ser hombre según la forma originaria de la persona del Hijo eterno que acoge siempre el ser, el conocer y el querer del Padre: se trata de ser Hijo de Dios en cuanto hombre. Máximo el Confesor explica este ser hombre divinizado de Jesucristo como una filiación divina vivida humanamente.

Este modo nuevo de existir se manifiesta y realiza desde el momento mismo de la concepción virginal en el seno de María, y más claramente aún en la ofrenda pascual de Cristo. El Verbo/Hijo eterno del Padre acepta libremente asumir la forma de siervo (Flp 2,7), encarnarse (Jn 1,14) y llevar a cabo

¹⁵⁰ Cf. Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, 42, en PG 91, col 1341 D. «No vino Él para cambiar la naturaleza que había creado como Dios y como Verbo, sino para divinizar por entero la naturaleza que libremente unió a sí en una misma y única persona», Maximus Confessor, *Opuscula* 7, en PG 91; en *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Ciudad Nueva, Madrid, 1990, p. 31.

¹⁵¹ Cf. Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, 31, en PG 91, col 1280 A.

¹⁵² Cf. Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, 42, en PG 91, col 1344 D.

(en esa forma de siervo y en la carne) por la fuerza del Espíritu la voluntad salvífica del Padre (Heb 10,5.9). Al entrar en el mundo el Logos/Hijo asiente en el Espíritu a la voluntad salvífica del Padre y decide quererla y llevarla a cabo como hombre y con voluntad de hombre. Se muestra así el carácter radicalmente libre y la índole eminentemente salvífica del entero acontecimiento de la Encarnación y, por tanto, de la relación y distinción de ésta con la redención pascual: por haber decidido como Hijo de Dios y con voluntad divina querer y llevar a cabo como hombre y con voluntad humana la voluntad del Padre, los *acta et passa* de la vida terrena de Jesús pueden tener un permanente significado salvífico (y revelativo) justamente en cuanto queridos humanamente. El hombre Jesús está divinizado y santificado desde el principio en cuanto su entera existencia humana y cada uno de sus actos humanos se sitúan en el horizonte de una misión a ser expresión y prolongación de su relación filial y eterna con el Padre en unión del Espíritu. Cristo prolonga en su humanidad, con su voluntad humana y con los actos de la misma, la obediencia y acogida de la voluntad del Padre que vivía en la eternidad¹⁵³.

Momento álgido de la existencia terrena de Cristo es su oferta sacerdotal en Getsemaní comentada por Máximo en los siguientes términos: «Por eso, habiéndose hecho por nosotros uno de los nuestros, se expresaba al modo humano cuando decía al Padre: “no se haga mi voluntad, sino la tuya”. Quien por naturaleza era Dios tenía también como hombre la voluntad de que en todo se cumpliera la voluntad del Padre. Es por lo que, según las dos naturalezas desde las cuales, por las cuales y en las cuales era según la hipóstasis, se hace conocer como apto por naturaleza para querer y obrar nuestra salvación. Por una parte, consintiendo en nuestra salvación en comunión con el Padre y el Espíritu Santo. Por otro, haciéndose —por nuestra salvación— obediente hasta la muerte y una muerte de cruz y cumpliendo por sí mismo, mediante el misterio de la Encarnación, el grandioso proyecto de nuestra salvación»¹⁵⁴.

¹⁵³ Cf. Christoph Schönborn, “Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung”, pp. 37-39.

¹⁵⁴ Maximus Confessor, *Opuscula* 6, PG 91, 68 C-D; en *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, p. 22.

Algunos pensaban que en la primera parte de la frase (“aparta de mí este cáliz”) se expresa la voluntad humana de Cristo y en la segunda (“pero no se haga mi voluntad sino la tuya”), su voluntad divina como Hijo en comunión con el Padre. En cambio, Máximo afirma que en ambos casos se trata de la voluntad humana de Cristo: en la primera parte se expresa el miedo humano a la muerte que comparte con nosotros; en la segunda, el asentimiento pleno a la voluntad y designio salvífico del Padre, que siempre había acogido como Hijo eterno y a los que ahora acoge y asiente plenamente también con su voluntad de hombre. La divinización de la voluntad humana de Cristo estriba en que el mismo Hijo de Dios preexistente, que, permaneciendo Dios pero asumiendo la forma de siervo, afirma y lleva a cabo con su voluntad de hombre la voluntad salvífica del Padre hasta el extremo de la cruz.

Máximo recurre también al concepto de *perijoresis* para explicar el carácter dinámico de la coexistencia de las dos naturalezas en Cristo, completando así la noción de hipóstasis que, como hemos visto, garantiza la unidad y la distinción de las naturalezas en el marco de la única persona. *Perijoresis* significa en este contexto intercambio o penetración mutua de los modos divino y humano en que aparece Jesucristo conservando al mismo tiempo inalteradas sus propiedades respectivas. La *perijoresis* permite pensar la unión como comunicación. La aplicación de la *perijoresis* a Cristo por parte de Máximo contiene una radicalización en lo que se refiere a la divinización como humanización extrema. La medida o mejor realización de lo humano —es decir, la divinización— conlleva hasta tal punto su penetración en lo divino que esto penetra a su vez en lo humano. Hay una equivalencia de movimientos e incluso de efectos, tanto en lo divino como en lo humano. En Cristo no tiene lugar sólo una divinización del modo de la naturaleza humana, que conlleva su humanización suprema, sino también una humanización del modo de ser de la naturaleza divina, que, sin embargo, no es contraria sino que refleja su propia divinidad¹⁵⁵. Ilustra este misterio con la comparación el

¹⁵⁵ Cf. Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et polemica*, 4: PG 91, 60 B-C; *Ambigua ad Thomam* 5, en PG 91, 1053 B; *Epistola* 19, en PG 91, 503.

hierro enrojecido por el fuego: en la comunicación de idiomas entre las naturalezas divina y humana de Cristo sucede como con el hierro, que no abandona su propiedad por la unión y fusión con el fuego, pero recibe al mismo tiempo la propiedad de éste¹⁵⁶.

Los hombres nos divinizamos en la medida en que nos vinculamos e incorporamos por la fe y el bautismo (y demás sacramentos de la Iglesia) a Cristo en su entrega de amor hasta la muerte al Padre y a los hombres y formamos su cuerpo, que es la Iglesia. Pero ahora nos interesa más mostrar cómo han explicado los Padres griegos la transformación interior del hombre que conlleva su divinización.

B. La gracia como hábito interior y dinámico en la divinización del hombre

Algunos Padres desarrollaron la doctrina de la gracia como hábito sobrenatural infuso y operativo en el marco de la doctrina de la divinización. Baste la presentación del pensamiento de tres autores cuya secuencia muestra el desarrollo progresivo de la comprensión creyente sobre el particular: Ireneo, Basilio el Grande y Máximo el Confesor¹⁵⁷.

Ireneo hace una primera contribución al desarrollo de la doctrina paulina y joanea mediante una serie de imágenes que convergen en el significado de lo que luego se llamará hábito infuso y dinámico¹⁵⁸. Distingue entre el Espíritu Santo y la gracia¹⁵⁹. Lo hace a partir de la distinción paulina entre el Espíritu y las arras que recibe el cristiano como gracia para conocer «parcialmente y como en espejo» lo que Cristo ha prometido (1Co 13,12). Las arras son una «participación» en el Espíritu que «se hacen nuestras para prepararnos» a la incorruptibilidad y «acostumbrarnos» a acoger y a llevar a Dios. Las arras del Espíritu «habitan» en nosotros, «nos hacen ya espirituales y nos preparan» para recibir la gracia entera del Espíritu

¹⁵⁶ Cf. Maximus Confessor, *Epistola* 19, en PG 91, 573.

¹⁵⁷ Cf. Philipp Gabriel Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, pp. 217-345.

¹⁵⁸ Cf. J.-M. Garrigues, "La doctrine de la grâce habituelle", pp. 186-190.

¹⁵⁹ "Ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia", *Adv. haer.*, III, 24, 1, en *SCh* III, 2, p. 472.

y ser hechos perfectamente semejantes a Dios por la gloria¹⁶⁰. El Espíritu «abraza al hombre por dentro y por fuera»¹⁶¹.

El revestimiento íntimo del hombre por el Espíritu tiene que ser necesariamente progresivo, pues implica que el hombre, en su camino hacia la perfección divina, asiente libremente al crecimiento en la gracia. Para expresar el hecho de que el espíritu del hombre recreado no podía recibir aún la perfección del Espíritu, habla de sentidos espirituales aún no ejercidos citando el verso de Heb 5,15, donde, como hemos visto, se nos dice que esta perfección de los sentidos espirituales viene «por el hábito». Por tanto, es necesario que «el Espíritu revista internamente el espíritu del hombre por la gracia», para que pueda progresivamente «recibirle, contenerle y guardarle» hasta la perfección de la vida divina¹⁶². Ireneo ilustra el misterio de esta nueva disposición íntima de la libertad para la vida divina por la gracia mediante la analogía con el arca de la alianza¹⁶³ y «el injerto» del acebuche en el olivo doméstico¹⁶⁴. La operación del Espíritu no cambia la naturaleza del hombre, pero la perfecciona por la gracia que da a la vida de éste una nueva cualidad que se manifiesta en sus obras. La transformación por gracia operada por el Espíritu es una participación en la santidad de la humanidad de Cristo¹⁶⁵ y comunica la filiación adoptiva¹⁶⁶ y la configuración con el Hijo¹⁶⁷.

Basilio de Cesarea avanza hacia la doctrina de la gracia como hábito infuso y dinámico. Para explicar la inhabitación del Espíritu en nosotros recurre a las categorías aristotélicas y sienta la base para explicar la unidad y distinción de esa presencia con el hábito interior y dinámico y con los estímulos y ayudas actuales. «Se dice —escribe en referencia a Aristóteles— que la forma está en la materia, que la potencia está en

¹⁶⁰ *Adv. haer.*, V, 8, 1, en *SCh* 153, pp. 94-96.

¹⁶¹ *Adv. haer.*, V, 12, 2, en *SCh* 153, pp. 146-148.

¹⁶² *Adv. haer.*, IV, 38, 2, en *SCh* 100, pp. 548-551.

¹⁶³ Cf. *Adv. haer.* IV, 39, 2.

¹⁶⁴ *Adv. haer.*, V, 10, 2, en *SCh* 153, pp. 126-128.

¹⁶⁵ Cf. *Adv. haer.*, III, 24, 1, en *SCh* 211, pp. 470-474.

¹⁶⁶ Cf. *Adv. haer.*, IV, 1, 1.

¹⁶⁷ Cf. *Adv. haer.*, IV, 9, 3.

lo que tiene capacidad de recibir, que el habitus está en el sujeto al que afecta (...) Pues bien, el Espíritu, en cuanto que perfecciona a los seres racionales dando remate a su culminación, adquiere razón de forma»¹⁶⁸. No dice que el Espíritu Santo es la forma que diviniza a las criaturas espirituales, sino que tiene razón de forma a través de la obra divinizadora que realiza en el creyente. Más concretamente, el Espíritu Santo tiene razón de forma en cuanto configura al creyente a imagen del Hijo de Dios, es decir, obrando en él por gracia la semejanza que el Hijo único de Dios tiene por naturaleza¹⁶⁹.

San Basilio habla también de la operación del Espíritu y de la obra de la gracia que actúa en el alma. La operación del Espíritu está en el alma como la potencia de ver en el ojo sano, en cuanto obra en ella la purificación. Al venir a habitar en el creyente, el Espíritu obra en él la gracia que permite recibirle: «cuando pensamos la dignidad propia del Espíritu, se le contempla junto con el Padre y el Hijo. Pero cuando se piensa en la gracia que él obra en los que participan de él, se dice que el Espíritu está en nosotros»¹⁷⁰. La gracia habilita al hombre justificado para acogerle: «la gracia procedente del Espíritu que habita en los que son dignos y en ellos realiza sus propias obras, se puede decir acertadamente que está en los que le aceptan»¹⁷¹.

El Espíritu, y no el hombre, es el artífice de la gracia y el que tiene siempre la iniciativa: «como el arte se halla en el que lo aprendió, así también la gracia del Espíritu se halla en el que lo ha recibido, presente siempre, pero sin actuar continuamente. Y como quiera que el arte está potencialmente en el artista, pero solamente en acto cuando el artista obra conforme a él, así también el Espíritu: siempre está presente en los que son dignos, pero actúa según la necesidad»¹⁷².

¹⁶⁸ Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, cap. 26, n. 61 b, ed. Argimiro Velasco, p. 211. Cf. Philipp Gabriel Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, pp. 246-247; J.-M. Garrigues, "La doctrine de la grâce habituelle", pp. 190-193.

¹⁶⁹ Cf. Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, cap. 26, n. 61 c, p. 211.

¹⁷⁰ Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, cap. 26, n. 63 e, p. 215.

¹⁷¹ Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, cap. 26, n. 63 b, p. 214.

¹⁷² Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, cap. 26, n. 61 e, p. 211.

Máximo el Confesor prolonga y desarrolla —con ayuda también de ciertas categorías aristotélicas— la doctrina de la divinización según la conexión de los misterios y la inteligibilidad metafísica¹⁷³. La gracia no es para él específicamente crítica en cuanto existe en los ángeles y en Adán como una participación en la vida divina que permite a las criaturas espirituales unirse a Dios por la caridad¹⁷⁴. Adán ha perdido esta gracia por el pecado y el Dios misericordioso nos la ha vuelto a dar mediante la Encarnación del Hijo¹⁷⁵. Para salvar a los hombres, el Verbo encarnado ha hecho de la caridad redentora de su humanidad el medio por el que les comunica la gracia: «Ha puesto a la luz el camino glorioso de la caridad, que es verdaderamente divina y divinizante puesto que conduce a Dios y se dice que es Dios (...) Por sus sufrimientos por nosotros la ha imprimido primero en él, dándola por gracia a todos libre de obstáculos»¹⁷⁶. Cristo ha consumado esta caridad en su acto de obediencia al Padre en Getsemaní: «Porque Cristo se ha conformado a la voluntad del Padre incluso en su naturaleza humana, no teniendo ninguna diferencia debida a la oposición y, dándonos a sí mismo como impresión fundamental, ha sometido deliberadamente su voluntad»¹⁷⁷.

La caridad que Cristo imprime en nosotros por su obediencia redentora es el hábito que su modo de existir y de ejercicio personal como Hijo de Dios da a la voluntad de la naturaleza humana por él asumida¹⁷⁸. Este hábito de caridad es la impresión en su humanidad de su comunión trinitaria con el Padre, que Cristo quiere comunicar por gracia redentora a los hombres¹⁷⁹. Esto significa que Cristo tiene en su humanidad la

¹⁷³ Cf. Philipp Gabriel Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, pp. 321-354.

¹⁷⁴ Cf. Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, 41, en PG 91, col 1308 B.

¹⁷⁵ Cf. Maximus Confessor, *Epistolae*, 2, en PG 91, col 397 B.

¹⁷⁶ Maximus Confessor, *Epistolae*, 2, en PG 91, col 404 C.

¹⁷⁷ Maximus Confessor, *Opuscula theologica*, 20, en PG 91, col. 241 C; en *Opuscules théologiques et polémiques*, tr. Emmanuel Ponsoy, París, 1998, p. 247.

¹⁷⁸ Cf. Maximus Confessor, *Opuscula theologica*, 3, PG 91, col. 48 C. Cf. Philipp Gabriel Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, pp. 344-354.

¹⁷⁹ Cf. Maximus Confessor, *Epistolae* 11, en PG 91, col. 453-454.

plenitud de la gracia de Dios que comunica a los hombres (gracia capital)¹⁸⁰. Comentando la visión de Zacarías («Veo un candelabro todo de oro con una ampolla en el remate: tiene siete lámparas y siete boquillas para las lámparas que hay encima del mismo. Junto a él hay dos olivos: uno a la derecha del recipiente y otro a la izquierda», Za 4,2-3), escribe que el Verbo eterno se hace receptor en su humanidad del Espíritu y de sus operaciones para comunicarlas a la Iglesia de la que es la cabeza. Comenta que la Escritura denomina llamas a las operaciones del Espíritu en el Verbo encarnado hecho para nosotros fuente arquetípica y mediadora del mismo Don (gracia)¹⁸¹.

Máximo retoma la imagen paulina del revestimiento de Cristo para expresar cómo él mismo, en cuanto Dios, obra la gracia filial en la humanidad por él asumida: «Cristo nos guiará (...) al Padre de las luces, haciéndonos partícipes de la naturaleza divina, por la participación por gracia del Espíritu Santo, por la cual recibiremos el título de hijos de Dios, portando íntegramente en nosotros al autor de esta misma gracia e Hijo del Padre por naturaleza, sin limitarlo ni mancharlo; de quien, por quien y en quien tenemos el ser, el movimiento y la vida»¹⁸².

Máximo subraya el carácter sobrenatural del hábito que Cristo infunde en nosotros con su economía redentora. No puede estar en el hombre como potencia, ni siquiera pasiva, porque, en ese caso, la acción de Cristo comportaría una mera manifestación o actualización de una potencia natural¹⁸³. Dice en relación a los dones del Espíritu que ninguno de ellos está sin hábito y sin la potencia divina que Dios le proporciona¹⁸⁴. De parte del hombre receptor, dicho hábito es el principio de la

¹⁸⁰ Cf. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, 63, en PG 90, col. 672 B-C.

¹⁸¹ Cf. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, 63, en PG 90, col. 672 B-D.

¹⁸² Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, en PG 90, col 905 D; en *Tratados espirituales*, trad. Pablo Argárate, Ciudad Nueva, Madrid, 1997, pp. 235-236.

¹⁸³ Cf. Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, 20, en PG 91, col. 1237 A-B.

¹⁸⁴ Cf. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, 59, PG 90, col. 605-606 B.

divinización obrada¹⁸⁵ y puesta gratuitamente por Dios en él¹⁸⁶. Con estos mismos términos (ser del hombre puesto gratuitamente por Dios) describe Máximo la adopción filial¹⁸⁷.

Esta disposición infundida por la gracia adoptiva está personalizada y es personalizante: está destinada a garantizar el ejercicio personal del acto humano sobrenatural¹⁸⁸. El hábito de la gracia hace posible la semejanza del hombre con Dios mediante el acto de la caridad¹⁸⁹. Y esto se hace posible por la unión en acto entre la acción divinizada del hombre y la acción divinizadora de Dios¹⁹⁰.

En definitiva, en Máximo nos encontramos los elementos esenciales de la doctrina medieval (resp. tomista) de la gracia capital de Cristo y de la gracia como cierto hábito o cualidad infusa en el hombre que hace comprensible metafísicamente la unión en acto de la acción agraciante y divinizante de Dios y la acción divinizada del hombre agraciado.

C. Tomás de Aquino: recepción y síntesis de la tradición católica

A partir de algunos textos de san Agustín¹⁹¹ y de autores de su época¹⁹², Pedro Lombardo identifica en la Edad Media al Espíritu Santo con la gracia y la caridad que actúa en

¹⁸⁵ Cf. Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, 10, en PG 91, col. 1137 C-D.

¹⁸⁶ Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, 20, en PG 91, col. 1237 A.

¹⁸⁷ Maximus Confessor, *Mystagogia*, en PG 91, col 712.

¹⁸⁸ Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, en PG 90, col 901 D; en *Tratados espirituales*, 232: «Puesto que nada es considerado contrario a la razón en el principio de la naturaleza, es normal que la voluntad que se mueve según la razón de la naturaleza tenga su propia operación de acuerdo a Dios. Y ésta es una disposición activa, caracterizada por la gracia de Aquel que por naturaleza es bueno, y destinada a dar vida a la virtud».

¹⁸⁹ Maximus Confessor, *Ambigua ad Ioannem*, 20, en PG 91, col. 1241 B-C.

¹⁹⁰ Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, 59, en PG 90, col. 609 A.

¹⁹¹ *In ep. ad Rom* 1, 17.

¹⁹² Cf. Gerard Philips, *Inhabitación trinitaria y gracia*, pp. 98-99. Se refiere a Hugo de san Victor, Guillermo de san Teodorico y san Bernardo.

nosotros¹⁹³. Tal identificación no fue aceptada por la mayoría de los comentadores¹⁹⁴, entre los que destaca santo Tomás.

En su *Comentario al libro de las Sentencias* escribe el Aquinate que «el Maestro no piensa que la caridad sea un cierto hábito creado en el alma, sino solamente un acto que procede del libre albedrío, suscitado mediante el Espíritu, al que llama caridad»¹⁹⁵. Tomás objeta que no se puede equiparar —como hace el Maestro— la unión entre el hombre santo y el Espíritu Santo en los actos de caridad con la unión de la naturaleza humana de Cristo en la única persona del Verbo divino. En el caso de Cristo la naturaleza humana está unida a la persona del Verbo y, por eso, es numéricamente uno e idéntico el acto de la persona divina y el de la naturaleza asumida. En cambio, la voluntad de un hombre santo no es asumida por la persona del Espíritu Santo, a no ser en el modo general por el que Dios opera en cualquier realidad. Ahora bien, como la operación es una o múltiple por el supuesto o persona, no se puede decir que sea una y la misma la operación de la voluntad del hombre santo y la del Espíritu. Por eso, «no se puede entender que sea perfecta la operación de la voluntad por la que se une al Espíritu Santo, a no ser que haya en él un hábito que perfeccione la facultad operativa: ni puede haber semejanza del acto de la voluntad con el Espíritu Santo, si no hay una semejanza del Espíritu Santo en el alma, mediante alguna forma que sea el principio del acto por el que ella se conforma al Espíritu Santo, ya que el acto no es suficiente para esto»¹⁹⁶.

Pero santo Tomás no se limita a rebatir a Pedro Lombardo, sino que estudia el testimonio bíblico sobre la gra-

¹⁹³ Cf. Petrus Lombardus, *Sententiae*, I, dist. XVII. Cf. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, I, 1, Ratisbona 1952, p. 227; Gerard Philips, *Inhabitación trinitaria y gracia*, 100-106; Javier Prades, “*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*”. *El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1993, pp. 68-97.

¹⁹⁴ En su comentario al mismo, san Buenaventura recurre a la idea de hábito creado infundido por Dios en el alma que hace al hombre grato a Dios y buena la obra, cf. *In Sent II*, d 26, q. 1ss.

¹⁹⁵ Sanctus Thomas, *In Sent I*, d. 17, a. 1, sol. Cf. J. Prades, “*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*”, pp. 149-158.

¹⁹⁶ Sanctus Thomas, *In Sent I*, d. 17, a. 1, sol.

cia leído en la tradición (*Catena aurea* y comentarios bíblicos), y lo incorpora a sus síntesis teológicas (*De Veritate, Summa contra Gentiles, Summa Theologica*).

a. *La gracia en los comentarios tomistas al Nuevo Testamento*

El testimonio bíblico sobre la gracia se contiene, según Tomás, sobre todo en las cartas paulinas y en el evangelio de Juan¹⁹⁷. De las primeras escribe que su entera doctrina trata de la gracia¹⁹⁸. Del evangelio de Juan afirma que contiene una contemplación del Verbo eterno de Dios no sólo alta y sublime (existía en Dios y todo fue creado por él), sino también perfecta: nos enseña que nos santificamos y adherimos a él por la gracia que él mismo nos infunde por medio de los sacramentos de su humanidad¹⁹⁹.

El testimonio paulino y joaneo está alimentado por la relación personal con Cristo, la experiencia de su gracia y la misión eclesial en relación a la misma. Pablo fue el vaso elegido por Dios para enseñar a los hombres los misterios de Dios revelados en Cristo llevando en el cuerpo sus llagas, hablando de él y transmitiendo fielmente las enseñanzas que de él escucharon los apóstoles. Se le representa como una paloma que lleva el ramo de olivo en su boca hasta el arca de salvación que es la Iglesia. El olivo significa la gracia y la misericordia divinas que él alcanzó y experimentó primero en sí mismo para que, al ver su ejemplo, los pecadores recobren la esperanza²⁰⁰.

Juan significa —según Tomás— el que tiene la gracia. Nadie puede ver la vida íntima de Dios y palparla como él la palpó en el pecho del Verbo divino²⁰¹, si no tiene la gracia del

¹⁹⁷ Cf. C. Bermudez, "Predestinazione, grazia e libertà nei commenti di San Tommaso alle lettere di San Paolo", *Anales Theologici*, 4 (1990) 399-421; "Hijos de Dios por gracia en los comentarios de Santo Tomás a las cartas paulinas", ST 45 (1992) 78-89; Manfred Scheuer, *Weiter-Gabe. Heilsvermittlung durch Gnadengaben in den Schriftkommentaren des Thomas von Aquin*, Würzburg, 2001, pp. 34-194.

¹⁹⁸ Cf. Sanctus Thomas, *Super epistolas S. Pauli lectura*, Prologus: n. 11.

¹⁹⁹ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann.* prol: n. 8.

²⁰⁰ Cf. Sanctus Thomas, *Super epistolas S. Pauli lectura*, prol., nn. 1-6.

²⁰¹ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann.*, prol., n. 10.

Espíritu (1Co 2,11). Juan fue el discípulo amado de Cristo, el amigo al que reveló de un modo especial su intimidad²⁰². Por ser virgen (limpio de corazón) pudo ver en las bodas de Cana cómo Cristo llegó a ser principio de una vida nueva para los que creen en él; y pudo también ver cómo Cristo hace todas las cosas nuevas (Apo 21,5)²⁰³.

Pablo y Juan enseñan que en la humanidad de Cristo está la plenitud de la gracia porque ésta brota de la unión con Dios y la naturaleza humana de Cristo está unida a —y asumida por— la persona misma del Verbo de Dios y, por tanto, sus acciones lo son de esa persona divina. Cristo es el principio de todas las gracias de Dios para los hombres²⁰⁴. Tomás distingue en él una triple gracia: la de la unión hipostática, que es el origen de todas las demás, la habitual, que tiene como hombre particular, y la capital de influjo e irradiación sobre todos hombres, que tiene como cabeza de su cuerpo que es la Iglesia²⁰⁵. La humanidad de Cristo está actualmente glorificada y Cristo es, en cuanto hombre glorificado, el ministro supremo de toda gracia sacramental desde el santuario del cielo²⁰⁶.

Ambos relacionan asimismo la gracia con la misión del Espíritu. Pablo atribuye todos los dones de la gracia al Espíritu (cf. 1Co 12,11). Tomás comenta que esto es así porque el Amor es nombre personal del Espíritu y todos los dones de la gracia proceden del amor de Dios²⁰⁷. Pero su explicación va de hecho más allá de esta mera apropiación cuando recuerda que Juan denomina a la gracia agua viva porque, a diferencia del agua muerta, viene dada con el Espíritu Santo que es la fuente inagotable de la que manan todos los dones de la gracia²⁰⁸. El

²⁰² Cf. Sanctus Thomas, *In In Ioann.*, prolog., n. 11.

²⁰³ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann.*, prolog., n. 18.

²⁰⁴ Cf. Sanctus Thomas, *In Oian.* 1, 14, lect. 8, III, n. 188-190.

²⁰⁵ Cf. Sanctus Thomas, *In Oian.* 3, lect. VI, n. 544.

²⁰⁶ Sanctus Thomas, *In Hebr.* 8, 2, n. 382.

²⁰⁷ Cf. Sanctus Thomas, *In 1 Cor* 12, 3, n. 721 y 723.

²⁰⁸ «Ipsa gratia Spiritus sancti datur homini quod tamen ipse fons gratiae datur, scilicet Spiritus sanctus. Immo per ipsum datur gratia (...) Nam ipse Spiritus sanctus est fons indeficiens, a quo omnia dona gratiarum effluunt», Sanctus Thomas, *In Ioann* 4, lect. 2, 1, n. 577; cf. *In Ioann* 7, lect. 5, 2, n. 1090.

Espíritu Santo es el Don espléndido²⁰⁹ que se derrama como el aceite²¹⁰ y es recibido por el que cree en Cristo y viene a Cristo²¹¹. El que cree en Cristo llega hasta la fuente, se lleva consigo la fuente que vivifica su conciencia, lo más íntimo del hombre, y de esa fuente a la vez trascendente e íntima manan ríos de agua viva, cuando el creyente no sólo se ayuda a sí mismo con los dones de la gracia, sino que los comunica a otros²¹². Pero a su vez el Espíritu es dado por Cristo a partir de su glorificación²¹³.

El Nuevo Testamento relaciona también la gracia con la filiación divina, la regeneración espiritual, la nueva criatura y el revestimiento del hombre nuevo, y vincula cada una de estas dimensiones a las misiones del Hijo y del Espíritu. La Encarnación o envío del Hijo al mundo es el gran acontecimiento por el que Dios regala a los hombres el poder llegar a ser hijos suyos en el Hijo²¹⁴. El don de la filiación divina tiene lugar por medio de la misión del Hijo a los corazones y su acogida por fe (Ef 3,17). Ahora bien, la misión del Hijo y su acogida por la fe se entranan en el hombre interior por el Espíritu (Ef 3,16)²¹⁵ que procede del Padre y el Hijo y es enviado por ellos²¹⁶. Así como la generación carnal tiene lugar mediante cierta semilla, la regeneración espiritual tiene lugar mediante la semilla de la gracia del Espíritu Santo que se infunde en los corazones, transforma la mente, habilita para no pecar y contiene las arras de la gloria definitiva²¹⁷. Así como el efecto de la misión del Hijo es conducirnos y unirnos al Padre, el de la misión del Espíritu es conducirnos y unirnos por la fe al Hijo (y a través de él, al Padre). Llegamos a ser hijos de Dios sólo en

²⁰⁹ Cf. Sanctus Thomas, *In Math.* 28, 19, n. 2465; *In Ioann* 14, 1, lect. 1, 1, n. 1848.

²¹⁰ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann* 14, 1, lect. 1, 1, n. 1848.

²¹¹ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann* 7, lect. 5, 2, n. 1089.

²¹² Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann* 7, lect. 5, 2, n. 1090.

²¹³ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann* 4, lect. 2, 1, n. 577; 7, lect. 5, 2, n. 1090.

²¹⁴ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann* 1, 13, n. 149; *In Gal* 4, 5, n. 209.

²¹⁵ Cf. Sanctus Thomas, *In Eph* 3, 16, n. 172.

²¹⁶ Cf. Sanctus Thomas, *In Gal* 4, 6, n. 212-213.

²¹⁷ Cf. Sanctus Thomas, *In Gal* 4, 6, n. 214; *In Rom* 8, 14, lect. 3, n. 636.

la medida en que recibimos el Espíritu de Cristo²¹⁸. Por eso, llegamos a unirnos con el Padre y a ser hijos suyos participando en la relación del Hijo con el Padre por el amor del Espíritu que procede de ambos²¹⁹.

Partiendo de la afirmación paulina de que el que está en Cristo es una nueva criatura (2Co 5,17; Gál 6,14-15), habla Tomás de una doble creación: «La primera tuvo lugar cuando las criaturas fueron producidas de la nada por Dios en su ser natural. Entonces la criatura era nueva, pero luego envejeció por el pecado (...) Fue necesaria, pues, una nueva creación por la que fueran producidas en el ser de la gracia, que ciertamente es una creación de la nada porque los que carecen de gracia no son nada (...) si no tengo caridad, no soy nada (...) El pecado no es nada y los hombres se hacen nada cuando pecan»²²⁰. «Se dice (que somos) nueva criatura porque por ella (la gracia) somos renovados en una vida nueva, y también por el Espíritu Santo que renueva la faz de la tierra, y por la Cruz de Cristo al cual estamos unidos»²²¹. Para entender lo que dice Tomás, hay que distinguir —que no separar— dos niveles: el de la creación como mera constitución ontológica del hombre (uno en cuerpo y alma) a imagen de Dios y el de la llamada a la amistad con Dios y a la participación de la vida divina. El hombre envejeció con el pecado y se hizo nada porque con él se alejó de su destino y vocación últimos; y renace y es recreado con la caridad y la gracia porque por ellas se orienta a ese destino y vocación últimos y comienza a participar de la vida y amistad divina. Pero esa orientación última y esa participación en la vida divina implican una transformación interior estable que habilita al hombre para reemprender con libertad y alegría el camino hacia su meta definitiva.

El principio del envejecimiento de la humanidad fue Adán, por quien entró en todos el pecado; el principio de la renovación de la humanidad es Cristo, en quien todos los hombres serán vivificados. Santo Tomás llama a Cristo el hombre

²¹⁸ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann* 14, lect. 6, n. 973.

²¹⁹ Cf. *STh* I, 38, 1 resp. Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann* 6, 55, lect. 7, n. 1957-1959.

²²⁰ Sanctus Thomas, *In II Cor* 5, 17, n. 192.

²²¹ Sanctus Thomas, *In Gal* 6, 15, n. 374.

nuevo, en cuanto fue formado en el seno de María según Dios, es decir, no de la carne ni de la sangre humana, sino del Espíritu Santo; y también en cuanto fue creado según el ser y plenitud de la gracia²²².

Los hombres se incorporan a Cristo, son vivificados por él y se revisten de él por la fe, por los sacramentos de la fe (Gál 3, 27), por la imitación de sus virtudes (Rm 13,3; Col 3,9; Ef 4,24), y por la apropiación de su sabiduría, justicia y santidad (Rm 1,31)²²³. Santo Tomás comenta el tema paulino del revestimiento de Cristo. Como el que se cubre con un vestido aparece con el color de éste y oculta el propio, el que se reviste de Cristo es protegido y cubierto por él frente a los ataques y agitaciones, y sólo aparece en él lo que es de Cristo. Y como el leño encendido se cubre de fuego y participa de su cualidad, también el que se reviste de las virtudes de Cristo se reviste de Cristo. Unos se revisten de Cristo externamente por la buena conversación, otros internamente por la renovación de su espíritu, y unos y otros por la configuración de la santidad²²⁴.

El Espíritu nos hace renacer como hijos de Dios en nuestro ser espiritual²²⁵; por él recibimos sus primicias, el principio de la vida espiritual y filial²²⁶. Esta regeneración destruye el pecado y de hijos de la cólera nos hace hijos de Dios por gracia²²⁷, es decir, no como el Unigénito del Padre, sino gratuitamente y sin mérito alguno por nuestra parte²²⁸. Comentando el texto de Jn 3,3, dice que el que verdaderamente nace de lo alto —es decir, del Padre celeste— es Cristo, que ha sido engendrado eternamente de él y ha bajado del cielo para hacer su voluntad. Nuestra regeneración es a imagen del Hijo: también viene de lo alto en cuanto precede de la predestinación²²⁹.

²²² Cf. Sanctus Thomas, *In Eph* 4, 24, lect. VII, n. 245-246.

²²³ Cf. Juan Larrú, *Cristo en la acción humana según los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, Lateran University Press, Roma, 2004, pp. 372-386.

²²⁴ Cf. Sanctus Thomas, *In Gal* 3, 27, n. 183-184.

²²⁵ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann* 3, lect. 1, n. 432.

²²⁶ Cf. Sanctus Thomas, *In IV Sent* d. 3, q. 1, a. 1 quaest. 4 c.

²²⁷ Cf. Sanctus Thomas, *In II Sent.* d. 32, q. 1, a. 1, sc. 2.

²²⁸ Cf. *STh* III, 23, 2 resp.; 2, 11 sc. Cf. Luc-Thomas Somme, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ*, Vrin, Paris, 1997, pp. 343-363.

²²⁹ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann* 3, lect. 1, n. 435.

Más aún, dice que el Verbo encarnado es la causa de nuestra regeneración. En el Verbo encarnado está por una parte el Verbo y por otra la carne. Por eso, en los sacramentos, que reciben su eficacia del Verbo encarnado, hay algo que se corresponde con el Verbo y algo que se corresponde con la carne (los signos, el agua en el caso del bautismo)²³⁰.

b. La gracia en la *Summa Theologiae*

Tomás incluye la doctrina de la gracia en sus diversas síntesis teológicas²³¹. En la *Summa Theologiae* desarrolla sobre todo la doctrina de la gracia como regeneración espiritual del justo que explica como cierta cualidad o habitud sobrenatural infusa²³². En ella incluye el testimonio bíblico sobre la gracia leído en la tradición de la Iglesia de Oriente (Dionisio²³³ y Máximo el Confesor a través de Juan Damasceno²³⁴) y Occi-

²³⁰ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann* 3, lect. 1, n. 443.

²³¹ Lo hace en *De Veritate*, 27, *Summa contra gentes* III, 150, y, sobre todo, en *STh* I-II, 109-114.

²³² En *STh* ha distribuido la doctrina de la gracia en diversas partes: además de la gracia como cierta cualidad o habitud, en *STh* I, 43 trata de las misiones y la inhabitación, en I-II, 68-70 de los dones del Espíritu Santo, en II-II, 171-178 de los carismas, en III, 7-8 de la gracia de Cristo y en diversas partes de la III de la comunicación sacramental de la gracia. La consecuencia de ello es que no aborda sistemáticamente en ninguna parte la cuestión de la unidad de la gracia. Las afirmaciones al respecto se hallan dispersas y no resulta fácil sintetizarlas.

²³³ Parece ser que se inspira en el Pseudo-Dionisio cuando escribe: «quod divinus amor non permisit eum sine gemine esse», *De divin. nom.* IV, 10. No lo cita en *STh* I-II, 110, 1, pero sí en otras obras: *In II Sent. prol.*, d. 1, q. 2, a. 1; CG I, 91; IV, 20. Cf. M. Sánchez Sorondo, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, 1979, pp. 95-97. También influye en la explicación del bautismo como regeneración espiritual.

²³⁴ Me refiero sobre todo a la doctrina sobre la humanidad de Cristo como órgano de la divinidad en la comunicación del Espíritu Santo y de la gracia (Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, lib. II, cap. XIX: Sanc. Thomas, *De veritate* q. 27, a. 3 ad 7; *STh* III, 8, 1 ad 1) y la concepción del bautismo como regeneración espiritual y a la explicación de la misma como sello, custodia e iluminación (*De fide orthodoxa*, c. 9: *In IV Sent.* d. 3, q. 1, a. 1, qa. 4, c; *STh* III, 61, 1 ad 1). Máximo el Confesor es la fuente principal de la doctrina de Juan Damasceno sobre la humanidad de Cristo (E. Bellini, «Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Analyse de l'Ambiguum ad Thomam 5», en F. Heinzer-C. Schönborn, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Friburgo (Suiza), 1982, pp. 37-49.

dente (sobre todo, Agustín), que él ilustra en su comprensión metafísica con la ayuda ministerial de algunas categorías de Aristóteles²³⁵.

La gracia de Dios puede significar el amor (*dilectio*) especialísimo de Dios al hombre, los dones que le otorga en virtud de dicho amor, y la respuesta agradecida (*recompensatio*) del hombre²³⁶. Pero, como hemos dicho, en *STh* I-II, 109-114 desarrolla sobre todo la dimensión de la gracia como el don de la regeneración espiritual del justo para tender al último fin. La gracia así entendida no puede ser incluida en ninguna de las categorías establecidas por los filósofos. Es ciertamente la salud del alma, pero no se incluye ni entre las ciencias ni entre las virtudes o hábitos que enumeraron los filósofos porque estos sólo conocieron los que son proporcionados a los actos de la naturaleza humana y puede causar el hombre²³⁷. La gracia, en cambio, es una transformación del hombre por Dios hasta hacer de él una nueva criatura. Distingue entre las mociones o iluminaciones actuales (gracias actuales) y un cierto don habitual o cualidad infusa radicada en la esencia del alma que nos hace hijos de Dios y partícipes de la naturaleza divina y nos habilita así para tender hacia él como nuestro fin eterno último sin violencia alguna, sino con suavidad y delectación interior²³⁸.

Esa cualidad infusa no puede limitarse a la virtud (teológica), sino que llega a cierta habitud o manera de ser (*habitudo quaedam*)²³⁹ que se presupone a las virtudes infusas (fe esperanza y caridad) como su principio y raíz²⁴⁰. Si fuese meramente virtud, la gracia afectaría al hombre sólo en el ámbito

²³⁵ El principio aristotélico que más influye en su teología de la gracia es el de analogía con el modo como cualquier ser creatural se ordena a su fin y a su perfección natural, es decir, mediante una forma o deseo interior que le mueve a ello (CG III, 150; *Compendium Theologiae*, 143 y 214; *In II Cor* 13, 9, lect. 2: 534. Cf. M. Sánchez Sorondo, *La gracia como participación*, pp. 97-99.

²³⁶ Cf. Pesch, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, p. 85.

²³⁷ Cf. Sanctus Thomas, *De Virtutibus in communi*, q. 1, a. 1 ad 21.

²³⁸ Cf. *STh* I-II, 110, 2 resp.

²³⁹ En *De Virt. in Communi* q. 1, a. 1, ad 21 precisa que es «ut habitudo quae dat quoddam esse spirituale et divinum ipsi animae».

²⁴⁰ Cf. *STh* I-II, 3 ad 3.

del obrar, pero no en su ser más íntimo y personal²⁴¹. En cambio, el Dios agraciante no se dirige sólo a las potencias del alma o energías naturales del hombre: lo marca en su raíz óptica (la esencia del alma) y en su centro personal y relacional (hijo de Dios)²⁴². En consecuencia con ello, y por analogía con la generación natural, afirma que el sujeto de esa cierta cualidad o hábitud no son las potencias del alma, sino la esencia misma del alma. Así como la generación natural se sustenta en la esencia antes que en las potencias, también la regeneración como hijo de Dios se sustenta antes en la esencia del alma que en sus potencias²⁴³. Y así como distinguimos la luz natural de la razón de las virtudes que adquirimos con su ejercicio, podemos distinguir también entre la misma luz de la gracia, que es una cierta participación de la naturaleza divina (1Pe 1,4) y que nos hace hijos de Dios, y las virtudes infusas (fe, esperanza y caridad), que dimanen de esa luz y a ella se ordenan. «Así como las virtudes infusas perfeccionan al hombre para caminar conforme a la luz natural, así las virtudes infusas le perfeccionan para caminar como conviene a la luz de la gracia»²⁴⁴.

Si la gracia no es una virtud, no puede tener su soporte en una facultad activa del alma humana (el entendimiento o la voluntad), sino en la esencia misma del alma. Así como el hombre participa por el entendimiento y la voluntad en el conocimiento y amor divinos, también participa por la naturaleza del alma, según cierta semejanza. En la naturaleza divina mediante cierta regeneración o recreación²⁴⁵. Y así como de la esencia del alma fluyen las potencias que son principios de operación, también las virtudes infusas fluyen de la gracia a las potencias del alma y éstas se mueven a sus actos²⁴⁶.

La *qualitas* le sirve a santo Tomás, no para cosificar la gracia, sino para interpretar ontológica y antropológicamente el modo como el hombre puede comunicarse personalmente

²⁴¹ Cf. O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Friburgo, 1983, pp. 260-261.

²⁴² Cf. *STh* I-II, 110, 4.

²⁴³ Cf. *STh* I-II, 110, 4 sed contra.

²⁴⁴ Cf. *STh* I-II, 110, 3 resp.

²⁴⁵ Cf. *STh* I-II, 110, 4 resp.

²⁴⁶ Cf. *STh* I-II, 110, 4 ad 1.

con el Dios de la gracia, salvando la divinidad de Dios y la dignidad del hombre como imagen suya²⁴⁷. Esa dignidad consiste en no pequeño grado en que el hombre realice él mismo el movimiento amoroso de tender a su último fin, si bien ese movimiento tiene lugar mediante la acogida del don de un amigo que ha entregado su vida por él y por la habilitación proporcionada por ese don para colaborar con el amigo en la obra de la propia salvación y en la de los demás, que a la postre consiste en el encuentro y comunión inmediato con él. Ahora bien, para mostrar que el fiel cristiano realiza él mismo ese movimiento salvífico, se sirve de la comparación y analogía de la forma, cualidad, habitud o “modo de ser” infundidos sobrenaturalmente por Dios, analogía a la que no debemos dar un sentido mayor del que él le da. Lo más conforme al pensamiento tomista es decir que es una participación en la vida de Dios que se da a sí mismo en el amor especialísimo que tiene por el hombre. Pero eso no significa que haya de entenderse como algo que, una vez recibido por el hombre, se hace independiente de su fuente, el amor de Dios, que se hace presente en nuestro interior por el Espíritu. Al contrario, el amor de Dios, y la presencia del Espíritu Santo en el justo son el principio permanente de la transformación operada en el hombre y de todas las acciones que lleva a cabo en cuanto renovado. Escribe, por ejemplo, que «la gracia crea la fe no sólo cuando comienza en una persona, sino hasta cuando esta fe termina. Dios está operando siempre la justificación como el sol ilumina constantemente el aire»²⁴⁸.

La gracia es llamada agua viva porque viene dada con su misma fuente, que es el Espíritu Santo. Más aún, es el Espíritu el que da la gracia según Rm 5,5. El Espíritu es una fuente inagotable de la que brotan todos los dones de la gracia. Por eso, en el supuesto imposible de que alguien tuviera algún don del Espíritu, pero no tuviera el Espíritu, su agua (es decir, su presunto don de la gracia) estaría muerta²⁴⁹. Más aún, el

²⁴⁷ Cf. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, pp. 257-259; Pesch-Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, pp. 85-90.

²⁴⁸ *STh* II-II, 4, 4 ad 3.

²⁴⁹ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann.* 4, II, 1: n. 575-577.

mismo don de la gracia santificante (*gratum faciens*) se nos da en última instancia para que disfrutemos de la persona divina, es decir, de la gracia increada²⁵⁰.

Y comentando el texto de Jn 7,37-38: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba el que cree en mí (...) De su seno correrán ríos de agua viva», escribe que quien al creer bebe lleva consigo la fuente misma de la gracia del Espíritu que vivifica la conciencia, que es el seno del hombre interior y se convierte ella misma en fuente. Interpreta los ríos de agua como los dones de la gracia del Espíritu que comunicamos a otros. Sólo cuando alguien se apresta a ayudar a los demás y a comunicarles estos dones, se puede decir que de su seno brotan ríos de agua viva. Se habla de ríos para indicar la abundancia y diversidad de los dones espirituales prometidos a los fieles según aquello del Sal 65,10: «El río de Dios va lleno de agua», así como su ímpetu irresistible (Is 27,6; Sal 55,5; 2Co 5,14; Rm 8,14). Y se habla de agua viva porque dichos ríos (resp. dones) están unidos a su principio o fuente, es decir, al Espíritu Santo que habita en los fieles²⁵¹.

D. La incorporación al magisterio: Concilios de Viena y Trento

El magisterio ha incorporado a sus declaraciones conciliares algunas de las distinciones elaboradas con ayuda de ciertos conceptos filosóficos. Así, por ejemplo, el Concilio de Vienne consolida la noción y realidad de la gracia habitual cuando afirma que en el Bautismo son infundidas las virtudes y la «*gratia informans (...) quoad habitum*»²⁵². Sin embargo, no pierde de vista el vínculo de la misma con la gracia increada divina y personal. Esto se pone de manifiesto cuando afirma que en la humanidad de Cristo estaba y actuaba la Palabra misma de Dios para salvar a todos los hombres²⁵³. Se dice así, aunque sea de modo indirecto, que en la Encarnación el ser

²⁵⁰ «Dicendum quod per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina Persona fruatur», *STh* I, 43, 3 ad 1.

²⁵¹ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann.* 7, V, 2: n. 1090.

²⁵² Cf. DH 904.

²⁵³ Cf. DH 901.

personal del Hijo de Dios se une a la humanidad y en ella se realiza la salvación y la gracia para todos los hombres.

También Trento deja constancia de la relación entre gracia increada en Jesucristo y la gracia creada del don divino, aunque marca las distancias entre ambas realidades. Habla del efecto gratuito del Bautismo como de la gracia de nuestro Señor Jesucristo²⁵⁴ y del agradecimiento como el hecho de ser acogido entre los hijos de Dios (Rm 8,15)²⁵⁵. En un pasaje decisivo caracteriza el efecto de gracia del Bautismo como obra de Dios, en la que éste nos sella y unge con el Espíritu Santo de la promesa (cf. 2Co 1,21 ss)²⁵⁶.

De esto se sigue la distinción, considerada por muchos como inadecuada, según la cual la causa formal de nuestra justificación y justicia es la justicia de Dios, pero no la justicia con la que es justo, sino la justicia con la que nos hace justos²⁵⁷. Muchos piensan que con esta distinción se hace una separación de la gracia de Cristo y del Espíritu, distinción que se consolidaría en el *Catecismo Romano*, cuando define la gracia exclusivamente como cualidad divina inherente al alma²⁵⁸. Sin embargo, no podemos olvidar que también el Tridentino mantiene el vínculo de la gracia inherente con la gracia increada a través de Cristo y el Espíritu, en cuanto concibe la justificación como un paso de la enemistad a la amistad con Dios²⁵⁹ y en su efecto último la entiende como inhabitación del Espíritu Santo e incorporación a Cristo²⁶⁰.

La primera conclusión que se impone es que la unidad de la gracia ha sido un dato constante en el magisterio de la Iglesia, e incluso de la teología católica, pero no siempre suficientemente subrayado ni adecuadamente tematizado y reflexionado. La segunda es que se ha recurrido a la distinción entre gracia increada y gracia creada o habitual principalmente cuando ha habido que dar cuenta de la inteligibilidad meta-

²⁵⁴ Cf. DH 1515.

²⁵⁵ Cf. DH 1524.

²⁵⁶ Cf. DH 1529.

²⁵⁷ Cf. DH 1529; también 1560, 1561.

²⁵⁸ Cf. *Catequismus Romanus*, p. II, c. 2, qu. 49.

²⁵⁹ Cf. DH 1528.

²⁶⁰ Cf. DH 1530.

física del entero testimonio bíblico y de la entera experiencia cristiana del acontecimiento de la gracia²⁶¹. El recurso a categorías filosóficas (aristotélicas) ha sido meramente instrumental y analógico.

II

Hacia una comprensión teológica renovada de la tradición

La teología actual de la gracia tiene que poner al día la tradición católica, purificándola de algunos elementos añadidos que pueden oscurecer la novedad del testimonio bíblico (por ejemplo, el fisicismo, el individualismo y conceptualismo de cierta teología católica postridentina y neoescolástica), incorporando las perspectivas bíblicas olvidadas o preteridas (la prioridad de la autocomunicación de Dios en Cristo y en el Espíritu, el carácter personal, interpersonal y comunitario; su dimensión humana integral), y superando la unilateralidad e insuficiencia de algunas perspectivas actuales (la mera descripción fenomenológica que renuncia a la fundamentación y explicación de la inteligibilidad metafísica).

La tarea principal de la puesta al día estriba en mostrar plausiblemente la unidad íntima del acontecimiento de la gracia —unidad afirmada pero no suficientemente reflexionada en la tradición católica—, y, a partir de ella, la pertinencia teológica de las distinciones tradicionales. Digo mostrar porque ni la unidad interna de la gracia ni la pertinencia teológica de las distinciones tradicionales pueden ser sólo fruto de nuestro pensamiento o de nuestros conceptos, sino algo previamente dado a los mismos, si bien perceptible sólo a la luz de la revelación y la fe. Los manuales neoescolásticos no se articulaban tanto en torno al acontecimiento de la gracia de Dios entre los hombres descrito en el Nuevo Testamento, como en torno a una noción de gracia, que aplicaban a realidades diversas; no abordaban expresamente la cuestión de su unidad; y, por eso,

²⁶¹ Cf. J. M. Garrigues, “La doctrine de la grâce habituelle”, pp. 179-202; Irene Willig, *Geschaffene und Ungeschaffene Gnade. Bibeltheologische Fundierung und systematische Erörterung*, Münster 1964, pp. 15-92; L. Scheffczyk, “Vielgestaltigkeit und Reichtum der göttlichen Gnade”, en A. Ziegenaus (ed.), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade. Theologische Sommerakademie Dießen 2000*, Buttenwiesen, 2000, pp. 11-30.

tampoco estaban en las mejores condiciones para mostrar adecuadamente el enraizamiento y pertinencia teológica de las diversas distinciones dentro de la unidad²⁶².

El objetivo propuesto exige como tarea previa individuar en la descripción neotestamentaria ya presentada el principio o fundamento de esa unidad, del que emergen los modos distintos de ser y actuar en que se manifiesta y a partir del cual pueden ser esclarecidos. Pues bien, el principio no puede ser otro que la autocomunicación de Dios en el Hijo y en el Espíritu que culmina en la inhabitación del Dios trinitario en el corazón del justo, se concretiza y personaliza en el Don del Espíritu y conlleva la comunicación de la vida divina y el comienzo de la vida eterna. En vez de partir del hombre en su dedicación a Dios (perspectiva dominante en la síntesis tomista de *STh* I-II, 109-114, que no, por ejemplo, en los comentarios tomistas al Nuevo Testamento), partiré de Dios en la plenitud de su vida intratrinitaria y en su dedicación y entrega al hombre, si bien una doctrina completa de la gracia debe incluir también la otra perspectiva. Mostraré el enraizamiento y vínculo unificante de esa autocomunicación con la vida intratrinitaria y con las misiones del Hijo y del Espíritu en la historia de la salvación; y mostraré finalmente la razón de ser de la gracia santificante habitual y de la gracia actual a partir no sólo de la relación del hombre con Dios, sino también del Don del Espíritu Santo al hombre, es decir, de la gracia en persona.

1. Dios, dador y don de la gracia

La Escritura, la Tradición y la comprensión teológica coinciden en que la gracia pertenece al ámbito de lo divino: es alumbrada inmediatamente por el Dios trinitario, viene de él, une a él y su fin es la visión y comunión inmediata y bienaventurada con él en la gloria. Pero el vínculo y unión de la gracia con el Dios trinitario no pueden entenderse sólo en el sentido de que él es la causa externa (eficiente o final) de la gracia, y ésta, un mero efecto de su obrar, o un don de Dios pero completamente distinto de él. La fe cristiana se mantiene o cae con

²⁶² Cf. S. González - J.A. de Aldama, *Patres S. I. in Hispania, De gratia, Sacrae Theologiae Summa*, III, pp. 489-491.

la afirmación —o negación— de que Dios no puede ser incluido sólo entre las causas externas de la gracia, sino que es también constitutivo interno de la misma, es decir, que la gracia es de índole divina. La espiritualidad cristiana expresa esto con una fórmula sencilla —pero llena de consecuencias— cuando afirma que Dios es al mismo tiempo el dador y el don de la gracia. Es en parte lo que se quiere decir hoy cuando se habla de la gracia como autocomunicación de Dios al hombre.

Lo dicho podría inducir a identificar a Dios con la gracia, o pensar que la vida divina y la realidad de la gracia son idénticas. Tales equiparaciones no tendrían en cuenta dos elementos constitutivos de la gracia: su gratuidad o condición de don libre y radicado en la solicitud misericordiosa y condescendiente de Dios, nunca merecida por parte de la criatura; y su condición de “participación” de la criatura en la plenitud de la vida divina.

La referencia a la autocomunicación libre por parte de Dios impide que se equipare la gracia con un acontecimiento natural de la vida divina intratrinitaria, al modo de la generación del Hijo o la espiración del Espíritu. La gracia tiene su modelo y fuente última en las procesiones intratrinitarias, su fundamento en el diálogo y comunión íntimos de las personas divinas, y su fuente inmediata en las misiones del Hijo (Encarnación) y del Espíritu (Pentecostés), que son una prolongación o irradiación hacia las criaturas de las procesiones intradivinas y del diálogo y comunión íntimos de las personas divinas. Pero, a diferencia de las procesiones, las misiones no pertenecen a la esencia de la divinidad, si bien están enraizadas en dichas procesiones y brotan del diálogo íntimo de las personas divinas: de la iniciativa libérrima del Padre plenamente acogida por el Hijo en la unidad del Espíritu.

En la descripción del ser de la gracia hay que incluir también el aspecto de la participación: participación en el ser de Dios mediante la participación en las relaciones, el diálogo y la comunión de las personas divinas. La referencia a la participación de la criatura espiritual en la vida divina marca la diferencia (a la vez que la relación estrecha) entre la plenitud del ser divino y de la vida divina intratrinitaria de comunión en el conocimiento y en el amor y la prolongación de ese ser y esa vida de comunión en la criatura espiritual. En definitiva, la

gracia es la vida divina, es decir, el conocimiento y el amor, de las tres personas divinas en cuanto se vuelven libérrimamente a la criatura espiritual, la llaman a participar y la hacen de hecho partícipe de su propia vida.

Es importante destacar también la índole (inter)personal y espiritual del acontecimiento de la gracia como encuentro entre el Dios trinitario, comunión de personas, dador y don de la gracia, y el hombre, destinatario y receptor de hecho de esa gracia en cuanto ser personal y espiritual. El Dios trinitario, comunión de personas, llama al hombre a la comunión de vida con él, le promete la plenitud de vida, se entrega a él y le atrae para que le acoja desde y en el fondo del corazón, y le corresponda así con una entrega para la que sólo está habilitada una persona espiritual y se hace posible sólo por el amor de Dios derramado en nosotros por el Espíritu Santo.

Cuando esto sucede, tiene lugar la unión y comunión personal más profunda posible en este mundo por parte del hombre con las personas divinas, principalmente con el Espíritu Santo. Esa unión y comunión personal con el Dios trinitario sitúan al hombre en el camino de su realización personal y comunitaria definitivas. El Dios trinitario en su plenitud de vida (conocimiento, amor y felicidad) entra en relación inmediata con el hombre que se abre a su llamada y promesa. Dios ofrece su bondad y santidad a la criatura y se dirige a ella con el fervor de su gozo bienaventurado, y le proporciona el comienzo de la salvación ya en el mundo temporal y todavía no consumado. Es una forma de presencia divina que está muy por encima de lo que representa y comporta la presencia del Creador en las cosas creadas.

2. La vida trinitaria: fuente y modelo de la vida de gracia

Tal como se revela en la economía salvífica, la vida divina consiste en una comunicación de las personas divinas entre sí, en la que las diferencias personales aparecen como momentos activos para alcanzar la unión y comunión suprema. Para ilustrar estos procesos vitales, la teología recurre a los conceptos de procesiones, generación e inspiración, que concibe sobre todo como actividades espirituales de conocimiento y amor. El

Dios revelado en Cristo no existe ni vive sino como Padre en relación al Hijo y al Espíritu, en la donación y entrega mutuas. El amor del Padre que se identifica con su naturaleza divina está en el origen de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu. Este amor hace surgir al Hijo y al Espíritu como distintos del Padre en la posesión de la única divinidad.

Ninguna de las personas de la Trinidad se reduce a un mero yo sin un tú, sino que son relaciones subsistentes mutuas. Por eso, en la vida trinitaria hay palabra y respuesta, unidas con asentimiento pleno, en el que ser-sí-mismo y ser-con-otro culminan en el supremo ser en comunión. Al Espíritu Santo le corresponde ya en la Trinidad inmanente la consumación de la comunión. Por eso, para expresar su identidad es necesario recurrir simultáneamente a un doble aspecto (a la reciprocidad del Padre y del Hijo y a su fruto) y a una doble figura (como nexo del amor entre el Padre y el Hijo y como término de su amor). Es el don substantivado y por antonomasia más allá del puro darse. Así, pues, ya en la vida intratrinitaria el Espíritu Santo es el don del don en cuanto no toma de lo suyo ni habla de lo suyo, sino de lo que recibe del Padre y del Hijo²⁶³.

La vida intratrinitaria es donación total y recíproca de las tres personas, y diálogo amoroso entre ellas. En ese diálogo eterno surge la iniciativa libérrima del Padre, plenamente acogida por el Hijo en la unidad del Espíritu, de hacer partícipes a otros de la vida divina y para ello crear a los hombres y demás criaturas espirituales. El designio paterno tiene como centro al Hijo: se trata de que se haga hombre para que los hombres se unan a él y puedan conocer y disfrutar de la misma vida divina que él recibe eternamente del Padre en la unidad del Espíritu. El designio divino se lleva a cabo, pues, mediante el envío y entrega del Hijo y del Espíritu al mundo, que constituye la gracia originaria y fontanal. Esa gracia no es un acontecimiento neutro, sino que desde el principio tiene una dinámica interpersonal: brota del diálogo intratrinitario y conlleva una llamada, una atracción y una promesa a los hom-

²⁶³ Cf. H. U. von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes, Basel, 1985, pp. 224 y 272. Cf. Javier Prades, *Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2004, pp. 126-130.

bres como destinatarios personales de la misma (Apo 3, 20; Jn 14, 23) y culmina en la participación de la vida intratrinitaria.

En la medida en que la llamada, atracción y promesa son correspondidas, tiene lugar una autocomunicación gratuita del Dios trinitario al espíritu humano que podemos llamar gracia increada y culmina y fructifica en el Don del Espíritu presente en los corazones. De ello se sigue que hay que concebir trinitariamente la gracia regalada a la criatura espiritual y reconocer en ella la imagen de la vida y comunión trinitaria. La gracia es así un desbordamiento hasta la criatura espiritual de la santidad, vida y felicidad de las tres divinas personas en su recíproco entregarse y acogerse. No es sólo un efecto exterior de la Trinidad, sino su misma autoentrega a la criatura que posibilita la acogida por parte de ésta. En esa autoentrega se reproduce la relación de una persona divina con otra y se imprime análogamente en el hombre.

Así, pues, aunque la imagen originaria de la gracia se encuentra en la vida intratrinitaria, la comunicación de la gracia o vida divina a las criaturas no se realiza por las procesiones eternas, sino por las procesiones temporales o misiones. La Biblia enseña con claridad que Dios ha manifestado y comunicado hacia fuera su plenitud de vida íntima. Sabemos que el primer efecto de la acción hacia fuera del Dios trino es la creación, tenida siempre en la fe como obra común a las tres personas. Pero la creación, aunque establece ya una relación ontológica entre la criatura y el Creador, y aunque apunta al hombre creado a imagen de Dios como interlocutor y destinatario personal de su autocomunicación amorosa, no conlleva la unión ni participación en la vida íntima del Dios trinitario. Para ello fue necesario un nuevo acercamiento de Dios al mundo, y más concretamente al hombre, que revelase a éste la vida íntima de Dios, le posibilitara el acceso a ella y se la comunicara.

3. Prolongación de la vida trinitaria en las misiones del Hijo y del Espíritu

El Nuevo Testamento enseña expresamente el hecho de las misiones del Hijo y del Espíritu al mundo con la finalidad de hacer a los hombres partícipes de la vida divina: «Porque

tanto amó Dios al mundo que entregó (envió) a su Hijo para que todo el que crea en él no se pierda, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16ss). «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo (...) para que llegáramos a ser hijos de Dios por adopción» (Gál 4,4-5). Estos y otros textos, sobre todo del cuarto evangelio, atestiguan que ha tenido lugar un movimiento del Hijo de Dios desde el seno del Padre hasta el mundo. Ese movimiento o envío presupone el reconocimiento de una relación intratrinitaria previa y conlleva su prolongación en el mundo y, sobre todo, en el corazón de los hombres, elevados por ello a la dignidad de hijos de Dios por adopción.

Algo similar dicen los testimonios neotestamentarios relativos al envío del Espíritu. Son paradigmáticas las palabras de Jesús en la última Cena: «Cuando venga el Paráclito, que os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de la Verdad, que procede del Padre, dará testimonio de mí. Pero también vosotros daréis testimonio de mí» (Jn 15,26-27). También aquí se supone un movimiento que tiene su origen en el Padre y el Hijo, y se prolonga en el envío del Espíritu que da testimonio de Cristo, pero también en la vida y acción de los cristianos, que, cuando dan testimonio, actúan por la fuerza de ese mismo Espíritu (Jn 14,16-26; Gál 4,6).

Partiendo de estos testimonios bíblicos, los teólogos intentan determinar con mayor precisión la naturaleza de las misiones, y explicarlas tanto en relación a su origen y fuente intratrinitaria como en relación a su presencia y prolongación en la criatura espiritual. La teología tradicional solía seguir el orden del ser: partía de las procesiones para explicar las misiones. La teología actual, en cambio, prefiere seguir el orden del conocimiento: parte de las misiones para llegar a las procesiones²⁶⁴. Pero lo decisivo es que una y otra teología suponen —y se esfuerzan en mostrar— el vínculo entre las misiones y las procesiones divinas. Más concretamente: hay una relación de desbordamiento, prolongación y revelación entre el envío del Hijo y su generación por el Padre; y entre el envío del Espíritu y su espiración por el Padre y el Hijo²⁶⁵.

²⁶⁴ Cf. Luis F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998, pp. 241-242.

²⁶⁵ Cf. L. Scheffczyk, "Trinidad y misión en la teología católica", *Estudios trinitarios*, 15 (1981) 379-390; *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, MM

Ya san Agustín reflexionaba sobre las misiones divinas en sus controversias con las tendencias subordinacionistas de los arrianos²⁶⁶. Tenía que mostrar frente a estos que la persona divina del Padre que envía al Hijo no tiene por ello mayor autoridad, poder o perfección que el enviado. Escribe en relación a la afirmación de Jesús en Jn 16,28: «Yo salí del Padre y vine a este mundo»: «Luego salir del Padre y venir a este mundo, eso es ser enviado»²⁶⁷. Y en otro lugar concreta: «Envía el que ha engendrado; es enviado lo que ha sido engendrado»²⁶⁸. Lo mismo enseña en relación al envío del Espíritu por el Padre y el Hijo: «Y como para el Espíritu Santo ser don de Dios es también proceder del Padre; así ser enviado es conocer que procede de él. Y no podemos afirmar que el Espíritu Santo no procede del Hijo, porque no en vano se le dice Espíritu del Padre y del Hijo»²⁶⁹. Comenta del siguiente modo Jn 16,7 («os enviaré el Paráclito») y 14,26 («el Padre os enviará el Paráclito en mi nombre»): «Se muestra así que no envió al Espíritu ni el Padre sin el Hijo ni el Hijo sin el Padre, sino que le han enviado los dos de la misma manera»²⁷⁰.

Santo Tomás asume y desarrolla estas ideas de san Agustín²⁷¹. Explica que el concepto de misión implica dos relaciones: la del enviado con el que envía y la del enviado con aquel al que se envía. Según la primera, el enviado procede de algún modo del que envía; en el caso de las procesiones divinas, se trata de una procedencia en forma de origen, que no implica inferioridad, puesto que conlleva la posesión de la

Verlag, Aquisgrán, 1996, pp. 358-365.

²⁶⁶ Cf. Javier Prades, «*Deus speciatiter est in sanctis per gratiam*», pp. 5-45.

²⁶⁷ «Ergo a Patre exire, et venire in hunc mundum, hoc est mitti», san Agustín, *De Trinitate* 2, cap. 5, n. 7.

²⁶⁸ «Mittit qui genuit, mittitur quod genitum est», san Agustín, *De Trinitate* 4, cap. 20, n. 28.

²⁶⁹ «Et sicut Spiritui sancto donum Dei esse, est a Patre procedere; ita mitti, est cognosci quia ab illo procedat. Nec possumus dicere quod Spiritus sanctus et a Filio non procedat; neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur», san Agustín, *De Trinitate* 4, cap. 20, n. 29.

²⁷⁰ Sanctus Augustinus, *Contra serm. Arianos*, 4.

²⁷¹ Cf. Sanctus Thomas, *STh* I, 43. Cf. Javier Prades, «*Deus speciatiter est in sanctis per gratiam*», pp. 36-45. Presenta la explicación tomista de las misiones en diversas partes del libro.

misma naturaleza y sustancia. La segunda relación implica un nuevo modo de estar del enviado en aquel al que es enviado: en el caso del envío del Hijo se trata de una nueva forma de estar presente en el mundo de un modo visible por la carne²⁷². La misión de las personas divinas incluye, pues, la procesión eterna y añade a ella un efecto temporal²⁷³. No implica cambios de lugar, puesto que Dios está presente en la entera creación; ni cambios en la naturaleza divina. Los cambios tienen lugar sólo en la criatura²⁷⁴. Lejos de cualquier movimiento local o transformación temporal, la misión de una persona divina es la irradiación de su ser increado trinitario en el ser creatural, la infusión de la gracia de Dios en la naturaleza espiritual. Ahora bien, esa irradiación e infusión es también una unión, introducción y participación del hombre justificado en la vida íntima del Dios trinitario, en el Verbo divino y en el Amor del Espíritu en su unidad con el Padre y en su distinción personal²⁷⁵.

Al intentar comprender con mayor profundidad estas misiones a la luz de la Biblia, la teología descubre una distinción entre el acontecer originario, de alcance universal y prototípico de estas misiones, por una parte, y la prolongación de las mismas y de sus virtualidades en el hombre justificado, en la Iglesia y en el discurrir de la historia. Esta distinción queda expresada en las nociones de misión constitutiva y misión consecutiva, correlativas entre sí²⁷⁶.

Sólo hay dos misiones constitutivas: la del Hijo por el Padre en la Encarnación al asumir la naturaleza humana de Jesús por obra del Espíritu (Jn 1,14), y la del Espíritu Santo por el Padre y el Hijo encarnado y glorificado el día de Pentecostés sobre la Iglesia y la humanidad (Hech 2,17) para universalizar, interiorizar y apropiar la redención de Cristo. Se podría objetar que el Espíritu Santo es enviado antes en cuanto actúa constantemente en Jesús desde su concepción

²⁷² Cf. *STh* I, 43, 1.

²⁷³ Cf. *STh* I, 43, 2 ad 3.

²⁷⁴ Cf. *STh* I, 43, 2 ad 2.

²⁷⁵ «Participatio divini Verbi et procedentis Amoris», *STh* I, 43, 1. Cf. Fernando Ocariz, *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 89-90 y 115-117.

²⁷⁶ Cf. Leo Scheffczyk, «Die trinitarischen Sendungen als Quellgrund des christlichen Lebens», pp. 160-163.

(Lc 1,35) hasta su resurrección y ascensión al cielo. Pero Jesús dice en la fiesta de las Tiendas: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba el que cree en mí, como dice la Escritura: “De su seno correrán ríos de agua”» (Jn 7,37-38). Y comenta Juan: «Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,37-39). Incluso en Lucas, Cristo anuncia que enviará en Pentecostés el Espíritu que «el Padre ha prometido» (Lc 24,49; Hech 1,4-5). Por eso, permanecemos fieles al testimonio neotestamentario cuando decimos que el Espíritu es enviado por el Padre y el Hijo encarnado (y glorificado) a partir de Pentecostés.

La misión del Hijo en la Encarnación es el prototipo en el que se realiza y reconoce con mayor claridad la naturaleza de una misión divina. El envío del Hijo al mundo manifiesta y prolonga en la tierra su generación a partir del Padre. La relación filial con el Padre, su condición de Palabra e imagen, su modo de poseer la divinidad como don recibido y entregado al Padre en el Espíritu, su comunión con el Padre y el Espíritu en el conocer y en el querer, pasan y se prolongan, por así decir, en el hombre Jesús y hacen a éste Hijo del Padre, unido a él por la fuerza y amor del Espíritu. También en su humanidad Jesucristo es el Hijo de Dios. Como enseña Máximo el Confesor, el Hijo ha asumido libremente hacerse hombre y posee su humanidad según el modo de ser de su filiación eterna y con la misma libertad soberana con la que se recibe y entrega eternamente al Padre. Aquí radica la razón última por la que la entrega humana de Jesús puede ser para nosotros la revelación, traducción humana y la realización en el tiempo de su filiación divina en la acogida y entrega eternas al Padre²⁷⁷.

Ciertamente, en el envío del Hijo al hombre Jesús no puede hablarse de una generación de este hombre por el Padre, pero sí de una creación singular, que tiene lugar mediante la asunción de la naturaleza humana por la persona del Hijo de Dios, según el principio: *ipsa assumptione creatur* (creada en la misma asunción). El Hijo asume al hombre Jesús

²⁷⁷ Cf. F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Friburgo (Suiza), 1980, pp. 29-58.

creado singularmente según el modelo de su misma filiación eterna a partir del Padre y ungido con la santidad del Espíritu.

En la medida en que el Hijo asume al hombre Jesús creado a imagen suya y ungido con la santidad del Espíritu que le une al Padre se dan las condiciones de posibilidad para que en la entera vida de Jesús y en cada una de sus acciones voluntarias se exprese, prolongue y realice la relación filial con el Padre y, por tanto, su condición de Palabra e imagen suya. La unión personal del hombre Jesús con el Hijo de Dios le habilita para prolongar y reproducir en su humanidad el modo eterno de ser del Hijo (resp. Logos) en relación al Padre. Esta relación se manifiesta y realiza sobre todo en la obediencia histórica de Jesús a la misión que le ha encomendado el Padre de llevar a cabo mediante su humanidad y con su voluntad humana la salvación de los hombres. Y esta obediencia tiene su momento álgido de revelación y realización de la salvación en la ofrenda sacerdotal de la muerte que lleva a cabo gracias al Espíritu.

La unión y prolongación son tan plenas que, por ejemplo, la Iglesia enseña que en Jesucristo hay dos nacimientos, el eterno a partir del Padre, y el temporal por obra del Espíritu Santo y a partir de la Virgen María, y que es Dios verdadero y hombre verdadero. Pero condena a quien sostenga como Nestorio que hay en él dos hijos, uno natural, el eterno, y otro adoptivo, el hombre Jesús o niegue que no se puede decir que el Verbo de Dios nació de María o que María es madre de Dios. Como enseña Éfeso, el Verbo se unió inefablemente a la carne animada por el alma racional según la persona y se hizo así hijo del hombre²⁷⁸. En consecuencia, en Cristo no hay dos sujetos, sino un único sujeto: «Uno y el mismo son el Hijo eterno del Padre y el hijo de la Virgen María nacido en el tiempo según la carne, a la que podemos llamar por eso madre de Dios»²⁷⁹. La vida eterna junto al Padre, el hecho de la Encarnación y la realidad y entera vida humana de Jesús se predicán del mismo y único sujeto: el Logos consustancial con el Padre. Esto se expresará más tarde diciendo que en Cristo

²⁷⁸ Cf. DH 250.

²⁷⁹ Así sintetiza el esquema dogmático de Éfeso (DH 251, 253) Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, p. 689.

hay una sola persona, la del Hijo único de Dios que existe en dos y de dos naturalezas (la divina y la humana)²⁸⁰. El que era imagen del Dios invisible ha tomado forma de siervo, pero de forma tal que conserva en esa forma la semejanza con Dios Padre. Sólo en esa forma del Verbo encarnado y en ninguna otra forma humana podemos ver a Dios²⁸¹.

La razón es que esa forma humana, en virtud de la unión hipostática —desde su concepción, creación, asunción y unción simultáneas—, participa por el Espíritu de la única filiación divina y es personalmente el Hijo de Dios: el Hijo de Dios encarnado vive de modo humano su condición divina y vive de modo divino su condición humana. En la realidad del Dios-hombre se expresa y prolonga el ser personal del Logos a partir del Padre; él mismo vive en la humanidad y en la historia —trabajando con manos de hombre, pensando con inteligencia de hombre, obrando con voluntad de hombre y amando con corazón de hombre²⁸²— la relación con el Padre que ya vivía desde toda la eternidad y comunica al mundo la Palabra del Padre, de modo que los hombres pueden reconocer al Padre en su aparición terrena (Jn 14,9), porque la gloria divina brilla sobre el rostro de Cristo y nosotros somos iluminados por ella (2Co 4,6). Precisamente como consecuencia de esta verdad se desarrolló la fe en la maternidad divina de María que, en contra de todas las posturas tendentes a separar lo humano y lo divino en Cristo, nunca pudo ser llamada sólo madre del hombre, aunque en realidad sólo dio a luz al hombre Jesús, pero en indisoluble unidad con la persona del Hijo eterno de Dios.

Pero la acción del Espíritu es fundamental no sólo en la Encarnación del Verbo, sino también en la conformación filial de la voluntad humana de Jesús con la del Padre a lo largo de su vida y definitivamente en Pascua y Pentecostés. La Encarnación conllevaba la asunción no sólo de una naturaleza humana singular, sino también de su vida y su historia. Y la vida e historia de Jesús estuvieron conducidas desde el principio por el Espíritu, que le movía a conformar filialmente su voluntad y obrar humanos a la misión salvífica que le había

²⁸⁰ Cf. Concilio II de Lyon, DH 852.

²⁸¹ Cf. Cirilo de Alejandría, *Quod Christus sit unus*, SCh 97, pp. 450-451.

²⁸² Cf. GS 22 b.

encomendado el Padre. La acción del Espíritu se manifiesta y anticipa prolepticamente en el bautismo de Jesús de cara a su misión mesiánica y se consume en la Pascua con la oferta sacrificial de su vida, con la resurrección, ascensión al cielo a la derecha del Padre y su envío por el Hijo en Pentecostés²⁸³.

Gracias a la fuerza del Espíritu eterno que recibe del Padre en el momento de su ofrenda sacerdotal de la muerte en cruz, Jesús conforma su voluntad a la del Padre, es exaltado hasta el santuario celeste (Heb 9,11-12) y supera así los límites del tiempo y del espacio. La acción libre de su ofrenda sacerdotal tiene valor salvífico universal no sólo por la unión hipostática como autocomunicación del Verbo eterno al hombre Jesús, sino también por la acción del Espíritu en él (Heb 9,14), que le inspira una adhesión perfecta a la voluntad del Padre (Heb 5,8; 10,4-10) y le mueve a una solidaridad fraterna con los hermanos hasta la muerte (Heb 2,14-18; 4,15).

Más aún, gracias al Espíritu, el amor del Padre y del Hijo manifestado en la ofrenda libre de Jesús trasciende los límites del tiempo y del pequeño fragmento de la humanidad de Jesús y le da un valor salvífico divino y perenne. A partir de la resurrección el hombre Jesús se convierte en Espíritu vivificante, capaz de dar el Espíritu. Las acciones de Jesucristo resucitado están movidas por el único Espíritu de Dios a él comunicado. Él mismo da ahora el Espíritu, que universaliza su obra desde el comienzo de la vida cristiana (Gál 4,6: «La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre!») hasta el último acto escatológico (2Te 2,8).

Mediante la acción del Espíritu en la resurrección y ascensión al cielo se supera la tensión entre la vida de Cristo según la carne y su santidad interior como Hijo preexistente. Jesús llega a ser Hijo de Dios en poder (Rm 1,4: «Jesús, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos»), Espíritu vivificante y último Adán (1Co 15,45: «Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente; el último Adán, Espíritu vivificante»).

²⁸³ Cf. Marcello Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia, 1995, pp. 201-259.

Santo Tomás afirma que Cristo adquirió por el Espíritu Santo la perfección de su humanidad que conlleva no sólo el ser viviente, sino también el ser Espíritu vivificante con poder para comunicar la gracia y vida de Dios²⁸⁴. La humanidad glorificada de Cristo está llena de gracia, no sólo en el sentido de excelencia (caso de Esteban), ni de redundancia (María, que por la obra del Espíritu se une perfectamente a Dios y fue fecundada en su seno), sino porque en él está la fuente de la gracia que se comunica a todos. Dice el Aquinate que, aunque los dones habituales que hay en Cristo son distintos de los que se encuentran en nosotros, es el mismo Espíritu el que está en él, y el que llena a los santificados y crea la unidad de los creyentes en la Iglesia. Más aún, Cristo recibió el Espíritu y sus dones plenamente y sin medida, mientras que nosotros recibimos sus dones y su gracia en parte y según la medida de Cristo²⁸⁵. Eso significa que la gracia nos es dada gratuitamente por Cristo, no de una manera uniforme, sino según la medida de la donación de Cristo, es decir, en cuanto él es el dador y la reparte de modo diferente a cada uno²⁸⁶.

Aunque sólo Dios puede divinizar y, por tanto, ser causa principal de la gracia, santo Tomás enseña, siguiendo a san Juan Damasceno, que la humanidad glorificada de Cristo ejerce una causalidad instrumental en la comunicación de la gracia²⁸⁷. No sólo está llena de gracia, sino que es causa universal de la misma como Dios lo es del *esse*²⁸⁸. La humanidad de Cristo está máximamente unida a Dios y puede participar máximamente de su influencia²⁸⁹.

La carta a los Hebreos presenta el movimiento de Jesús en la muerte como un salir de este mundo para entrar en la eternidad de Dios. Esa salida de Cristo convierte así en el camino nuevo por el que nosotros, incorporándonos a su humanidad, podemos acceder a la gloria o vida eterna Dios

²⁸⁴ Cf. Sanctus Thomas, *In I Cor* 15, 45: n. 993.

²⁸⁵ Cf. Sanctus Thomas, *In Ioann* 1, 16: n. 201-202.

²⁸⁶ Cf. Sanctus Thomas, *In Eph* 4, 7: n. 205.

²⁸⁷ Cf. Sanctus Thomas, *De Veritate*, q. 27, a. 3, ad 7.

²⁸⁸ Cf. Sanctus Thomas, *De Veritate*, q. 29, a. 5 resp.

²⁸⁹ Cf. L.-Th. Somme, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ*, pp. 336-340.

(Heb 10,20)²⁹⁰. De hecho, tras la ascensión al cielo a la derecha del Padre, Cristo envía en Pentecostés el Espíritu a la Iglesia y al mundo. El Espíritu, que es la perfecta comunión interpersonal entre el Padre y el Hijo y había introducido la humanidad de Cristo en el seno del Padre, es enviado ahora por el Padre y el Hijo al mundo y a los corazones de los creyentes. Desde Pentecostés, por decirlo de algún modo, fluye el movimiento vital entre el Padre y el Hijo encarnado: el Padre acoge en el Espíritu la oferta sacerdotal del Hijo y ambos envían el Espíritu como el fruto de la redención que se derrama sobre la Iglesia y sobre los corazones. Sin embargo, el Espíritu Santo (precisamente por su condición íntima de Espíritu divino) no se encarna en un hombre ni asume personalmente una humanidad. Más bien desciende a los corazones de los creyentes como lo más íntimo de la vida espiritual divina, como el amor y la santidad de Dios. No sólo está sobre el mundo, como podrían hacernos pensar las imágenes de la paloma (cf. Mt 3,16) o de las lenguas de fuego (Hech 2,3), sino que penetra en el corazón de los hombres que se le abren. Por ello puede decir Pablo: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rm 5,5).

La tradición más antigua considera que el Espíritu es el vínculo que expresa y sella la unidad en el amor entre el Padre y el Hijo. Con la expresión de este amor desbordante la unión de estas dos personas adquiere el carácter de una comunidad que abarca un yo y un tú, que, por así decir, llega a un nosotros y alcanza su plenitud. Por eso, manteniendo la igualdad esencial de las tres personas divinas y el uso análogo del lenguaje, se puede decir que en el Espíritu Santo se expresa y culmina el misterio de plenitud de la vida divina. El Espíritu Santo representa en su persona la culminación de la vida personal de Dios, el realce de la entrega mutua entre el Padre y el Hijo, en la que los amantes, en la medida en que se entregan mutuamente, alcanzan la cima y fruto de su comunicación.

Por eso, junto a este carácter de amor consumado y desbordante de la entrega mutua, aparece también desde muy pronto en los Padres el concepto de don para caracterizar la propiedad personal del Espíritu Santo. El concepto de don des-

²⁹⁰ Cf. Sanctus Thomas, *In Hebr* 10, 20: n. 502.

empeña, por así decir, una función de puente en la determinación del Espíritu Santo como realidad de gracia en el hombre. El Espíritu incorpora a la comunión con el cuerpo de Cristo (cf. 1Co 12-13) y hace de cada cristiano un templo en el que habita y desde el que gobierna el corazón (cf. 1Co 6,19; Rm 8,9). Siempre se apropia al Espíritu el momento de realización plena de la redención, de llevar a ésta hasta su fruto supremo, del impulsarla hasta el amor y la comunión plena. Vinculándole al concepto de gracia, se permite entender al Espíritu como la concentración y representación personal de la autoentrega amorosa de Dios al hombre.

La importancia excepcional de ambas misiones para la historia de la salvación se pone de manifiesto también en las consecuencias que se derivan de ellas, y que sólo pueden tener en relación a ellas carácter consecutivo o prolongativo. El envío del Hijo en la carne se prolonga en el nacimiento de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, que brota de su costado abierto, pero que sólo es vivificada y animada con la venida del Espíritu en Pentecostés. Sólo a partir de estas dos misiones constitutivas, puede ser comprendida la Iglesia, como obra de la Trinidad, cuerpo y Esposa de Cristo y llena del Espíritu.

Estas misiones constitutivas se prolongan y ramifican en todos los medios y ordenamientos salvíficos de la Iglesia: en la Palabra, en los sacramentos (Bautismo, Confirmación, Penitencia, Eucaristía). También la liturgia del ciclo litúrgico anual es el lugar espiritual en el que se realizan las misiones del Hijo y del Espíritu²⁹¹. La gracia como participación en la vida divina que se nos comunica en la Encarnación y envío del Espíritu a la Iglesia tiene una dimensión eclesial y sacramental: se realiza en la incorporación a la Iglesia como Pueblo de Dios que camina en la historia, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu. Quede clara esta dimensión de la gracia para no malentender lo que decimos a continuación.

4. Inhabitación y vida nueva del justificado

Las misiones llegan a su meta con la inhabitación de las personas divinas en el alma del justo. En ella se cumplen las

²⁹¹ Cf. Concilio Vaticano II, *Sacrosantum Concilium* 102.

palabras de Cristo: «Quien me ama guardará mis mandamientos; y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14,23). La inhabitación conlleva una transformación de la vida del cristiano, que experimentan sobre todo quienes viven conscientemente la conversión. Ellos podrían afirmar con Pablo: «Estoy crucificado con Cristo. Ya no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20), o confesar: «Para mí Cristo es la vida, y una ganancia el morir» (Flp 1,21) y «todas las cosas las tengo por basura con tal de ganar a Cristo» (Flp 3,8).

Estas expresiones de Pablo brotan de una profunda experiencia interior de entrega y confianza mutuas con Cristo. Afirma santo Tomás que Cristo es la vida para Pablo (y para los creyentes) porque es el principio interno de toda su actividad y se une a él con afecto como a su fin²⁹². El alma de Pablo era la vida de su cuerpo, pero Cristo era la vida de su alma. Pablo vivió su vida en el mundo desde la fe en el Hijo de Dios que le amó y se entregó por él (Gál 2,20) y de este modo habitó en él y le movió internamente a obrar²⁹³.

Puede resultar llamativo afirmar que Cristo, persona siempre unida a la humanidad (cuerpo y alma) gloriosa, mora en el corazón del hombre. Pero san Pablo no duda de este hecho cuando afirma: «Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones» (Ef 3,17; cf. Col 3,3). Con la resurrección, ascensión al cielo y envió de su Espíritu a la Iglesia su humanidad glorificada ha sido habilitada para hacerse presente y operante en todo tiempo y lugar, incluso en el corazón de los justos que le acogen por la fe.

No carece de sentido afirmar que por la fe y, sobre todo, por los sacramentos de la fe el Señor glorificado se hace presente en los corazones de los hombres. De todos modos, esa presencia interior no puede separarse de la incorporación sacramental a la Iglesia por el bautismo y la Eucaristía, y debe distinguirse de la realidad de la Encarnación, en la que el Hijo de Dios no sólo habita en el hombre Jesús, sino que lo asume en su persona y le personifica. Esto no puede darse una segunda vez en la historia de la salvación. Pero el Hijo de Dios hecho

²⁹² Cf. Sanctus Thomas, *In Philip* 1, 21, lect. III: n. 32.

²⁹³ Cf. Sanctus Thomas, *Ad Gal* 2, 20, lect. VI: n. 109. Cf. Juan Larrú, *Cristo en la acción humana*, pp. 36-46, 55-70 y 76-78.

hombre puede, por su humanidad glorificada (misión consecutiva), unirse de tal manera a la persona creyente que se haga presente en ella, ella encuentre la fuente de su nueva vida en él y él se convierta así en el centro de su vida.

Antes decíamos que por la Encarnación del Hijo eterno en el hombre Jesús se prologa en éste su relación eterna y personal con el Padre. Pues bien, una prolongación análoga de filiación divina tiene lugar también en el agraciamiento de los creyente en cuanto unidos e incorporados al Hijo encarnado. Éste, mediante su muerte redentora, resurrección y ascensión hasta el seno del Padre ha roto el muro de la enemistad que separaba a la humanidad de Dios (Ef 2,14.16) y ha proporcionado a ésta un nuevo acceso a la vida íntima de Dios, a la relación filial y, por tanto, de pura acogida y entrega al Padre. Pero esa acogida y entrega se realizan en el Espíritu que los une al Hijo para configurarlos con él. De él puede decir el cuarto evangelio: «pero a todos los que le recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios» (Jn 1,12). El efecto de la gracia redentora consiste según esto en participar realmente en la relación del Hijo con el Padre, pero mediante la incorporación a su humanidad glorificada, presente y actuante en la Iglesia. Se cumple así la vocación del hombre: «reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos» (Rm 8,29).

El justo incorporado al Hijo encarnado y glorificado y elevado por gracia a la condición de hijo adoptivo de Dios participa realmente en su relación con el Padre. Por eso, pese a las diferencias entre una y otra filiación, puede decir el Cristo joane: «Como tú estás en mí y yo estoy en ti, tienen que estar ellos en nosotros» (Jn 17,21). Así se explica también por qué el Padre de Jesucristo puede ser llamado también nuestro Padre: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre» (Jn 20,17). Salvaguardando la diferencia esencial en las relaciones, sin embargo, se mantiene la participación del hombre agraciado en la relación intratrinitaria Padre-Hijo, que es donde está la raíz de la conformación trinitaria de la gracia.

Todo esto se realiza en el Espíritu cuya venida y presencia en el alma está íntimamente unida a la inhabitación de Jesucristo en el justificado y a su incorporación a su cuerpo en la Iglesia. Por eso, también de la venida del Espíritu a los

redimidos puede decir Cristo: «Tomará de lo mío y os lo anunciará» (Jn 16,14). Cristo resucitado recibe el Espíritu en plenitud, se convierte en Espíritu que vivifica²⁹⁴.

La unión con Cristo del justificado no puede separarse de la unión con el Espíritu. Tan esencial es la una como la otra (1Co 1,9; 2Co 13,13; Flp 2,3). Aun así, se han de distinguir estas dos uniones y sus efectos unificadores. La unión con el Hijo de Dios (en su divinidad y humanidad) es una incorporación a su relación filial con el Padre que conlleva una conformación óptica y operativa (habitual) y se expresa en la acogida obediente de la voluntad del Padre, en la participación cada vez más profunda en la ofrenda sacrificial del Hijo, y en la entrega servicial a él y a los hermanos (Flp 2,5.11). La energía y acción del Espíritu Santo actúa en la conciencia y en el corazón de los hombres para que acojan la vocación a ser hijos de Dios y se incorporen, sobre todo mediante el bautismo y la Eucaristía, a Jesucristo formando la Iglesia, cuerpo de Cristo (y templo del mismo Espíritu), en la que se anticipa sacramentalmente el destino de la humanidad y de la entera creación. En cuanto acompaña el camino entero de la vida del creyente, esa acción del Espíritu afina, interioriza y espiritualiza la incorporación y conformación filial con Cristo de modo que la relación de filiación va tomando forma de relación de amistad: van desapareciendo de ella los rasgos de sumisión y aparente heteronomía y emergiendo los de la concordancia suma, la entraña más íntima y la unidad más profunda en el amor. Por la inhabitación del Espíritu, del Consolador y dulce huésped del alma, la unión del cristiano con el Hijo y el Padre experimenta un singular entrañamiento, animación y amistamiento. Dígase lo mismo en relación a la incorporación sacramental al Cuerpo de Cristo: hace tomar conciencia no sólo de que no puede vivir su relación con Dios y con Cristo al margen de su Cuerpo, sino también de que es el mismo Espíritu el que actúa en su corazón y en la Iglesia y de que la garantía de su autenticidad cristiana y de la no separación de su fuente está en la comunión con el Cuerpo eclesial y eucarístico. Si Cristo, hermano del cristiano, es también su Señor y Maestro, el Espíritu Santo se

²⁹⁴ Cf. L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, pp. 248-266.

convierte con su venida en el alma y entraña del justificado, llevando la relación fraternal con Cristo a su mayor esplendor y haciéndola fructificar en obras espirituales. Por él, la vida de Cristo en el bautizado se convierte en una vida conforme al Espíritu, dotada de las características de la plenitud del Espíritu, de la unción del Espíritu y de la fuerza irradiadora de su santidad. Pero esa vida entrañada tiene una dinámica expansiva que va impregnando su alma, su cuerpo y sus relaciones con los demás.

El Espíritu, entraña y corazón del alma, proporciona a la vida del bautizado un dinamismo propio enraizado en sus dones. Estos no son sino las disposiciones sobrenaturales (sabiduría, entendimiento, piedad, temor de Dios, consejo, fortaleza, ciencia) que proporcionan al alma una especial receptividad para acoger precisamente las mociones del Espíritu. A través de ellos el Espíritu puede impulsar y dirigir el barco de la vida cristiana y conducirlo a la meta de la perfección.

La teología ha llegado a la certeza de que la inhabitación del Espíritu Santo precede objetiva y lógicamente a la del Hijo y es la que la facilita y posibilita. Según algunos, en este acontecimiento invisible de la economía de la gracia tiene lugar una singular inversión de los acontecimientos histórico-salvíficos. En la historia de la salvación el envío del Hijo precede al envío propiamente dicho del Espíritu por el Padre y el Hijo a partir de Pentecostés. El envío del Espíritu proporciona a la obra de la salvación una permanencia más allá del tiempo y su extensión a todos mediante el entrañamiento en lo más profundo del hombre, y de esta manera la lleva a su perfección. En cambio, en la inhabitación hay una sucesión diversa: en primer lugar, el Espíritu Santo como fruto y don más perfecto de la redención se entraña en el espíritu del hombre, para hacer de mediador y posibilitar la inhabitación del Hijo, su incorporación y conformación a él. El Espíritu se presenta de modo adecuado como el Espíritu del Señor (2Co 3,17) en la medida en que incorpora a su Cuerpo e interioriza en su corazón a Jesucristo, Dios y hombre, en su nuevo ser glorificado y pneumatizado. Él proporciona al Señor el modo de presencia espiritualizada necesaria para su inhabitación en el alma, gracias a que él puede entrar antes en el alma. Podríamos decir

de una manera gráfica que el Espíritu Santo es como la punta de lanza de la obra de la redención que toca el alma agraciada y entraña consigo al Hijo en los justificados y los conforma con él²⁹⁵.

La paradoja —que no el misterio— de esta inversión trinitaria no aparece tan grande si tenemos en cuenta que el envío y la inhabitación de la Trinidad en el alma del justificado no es tanto una acción de las personas divinas *ad extra* cuando una incorporación del justificado a la eternidad de Dios a través del Espíritu y de la humanidad glorificada de Cristo. En este sentido, la inhabitación no es sólo un estar de la Trinidad en el justo, sino también un estar (y un participar) real, aunque todavía incoativo, del justo en la vida íntima de las personas divinas²⁹⁶.

Al Espíritu le corresponde en la introducción de la criatura a la eternidad de Dios un cierto carácter de principio, que se prolonga luego en el hecho de que la filiación divina del agraciado sólo se hace posible en el Espíritu. Él, como Espíritu de unidad y fruto del amor del Padre y el Hijo, es el que posibilita la unión del justificado con el Hijo y el Padre. En él, como medio de todos los acontecimientos de la salvación individual, que se desarrollan por el Hijo encarnado en el Espíritu, tiene lugar también la introducción del santificado en la meta escatológica del ingreso en el seno del Padre.

De lo dicho se colige que el Espíritu Santo está en el comienzo del acontecimiento de la salvación individual como amor del Padre y del Hijo que quiere e impulsa constantemente este proceso. Aparece también como el medio a través del cual tiene lugar la inhabitación de las personas divinas, su unión con el hombre y, por tanto, incorporación a Cristo, la apropiación personal de su salvación y su conformación con él en la obediencia al Padre. Todo esto da al Espíritu —como prenda y sello de la gracia— el carácter de culminación del movimiento salvífico hacia la meta escatológica. Se ve así por qué el Espíritu es considerado como el don de la gracia y el representante de la gracia. En él se manifiesta de un modo

²⁹⁵ Cf. Leo Scheffczyk, *Katholische Dogmatik. Heilsverwirklichung in der Gnade*, p. 316.

²⁹⁶ Cf. Fernando Ocáriz, *Naturaleza, gracia y gloria*, pp. 89-91.

concreto y ejemplar lo que es la gracia increada. Él es como persona la forma de lo que la plenitud de la gracia divina hace en el hombre²⁹⁷.

5. La transformación del hombre por el Espíritu como gracia habitual

Algunos autores piensan que la inhabitación explica suficientemente el testimonio bíblico sobre la gracia y que la doctrina de la gracia santificante como hábito infuso (o gracia creada) es sólo un postulado innecesario de la teología. Pero, como hemos visto, dicha doctrina está fundada en los testimonios paulino y joaneo sobre la nueva criatura y regeneración espiritual e interior del hombre justificado. La historia de la teología y del dogma no ha hecho sino profundizar y desarrollar ese testimonio según la conexión con otros misterios y según la inteligibilidad metafísica. Es lo que tenemos que hacer ahora nosotros.

A ello nos ayuda la explicación de santo Tomás sobre la sabiduría de Dios que ha dispuesto todo con suavidad y ha equipado al hombre con una cualidad gratuita e íntima para que, ciertamente bajo el influjo de Dios presente en él por su Espíritu, pero también por sí mismo, se ponga en movimiento hacia la meta sobrenatural de comunión con él en la vida eterna. Santo Tomás quiere explicar la espontaneidad y alegría de la vida cristiana y salvaguardar la dignidad personal del hombre creado a imagen de Dios, que estriba no en último lugar en que él mismo pueda cooperar y llevar a cabo el movimiento salvífico. Esto es posible sólo si se le infunde alguna cualidad o forma sobrenatural en sus propias fuerzas naturales de modo que constituya con ellas un único principio de actuación. Las obras salvíficas brotan de la acción conjunta de la gracia de Dios y de la voluntad del hombre, a lo que corresponde el principio inmovible agustiniano y católico de que Dios que te creó sin ti no te justifica sin ti. Esto no es una mera especulación teológica, sino una verdad de fe enseñada por la Iglesia²⁹⁸.

²⁹⁷ Cf. Ocáriz, *Naturaleza, gracia y gloria*, pp. 311-323.

²⁹⁸ Cf. DH 390: canon 20 del segundo sínodo de Orange, año 529; DH 1525: Concilio Tridentino, *De iustificatione*, cap. 5.

De todos modos, no se puede concebir la acción de Dios y la del hombre como una suma porque la gracia de Dios es siempre anterior, más extensa y más poderosa que el obrar humano.

Autores católicos actuales quieren explicar la tradición teológica de la gracia como hábito o cualidad interior con la idea más bíblica de libertad donada y conciencia filial²⁹⁹. Pienso que está plenamente justificada la relación de la gracia con la libertad y con la conciencia filial. De hecho, los testimonios paulino y joaneo relacionan la gracia con la vocación del hombre a la libertad de los hijos de Dios. Pero la gracia nos hace libres y nos conforma con el Hijo en la medida en que no sólo nos conduce a esa meta última y nos hace tomar conciencia de nuestra relación filial con Dios Padre, sino también en cuanto nos habilita internamente para dirigirnos a dicha meta y nos regenera internamente con la santidad de la humanidad de Cristo para participar ya de alguna manera de la vida divina. Sólo así se explica la espontaneidad y alegría de la vida cristiana en el camino hacia Dios.

Habría que recordar aquí la doctrina de santo Tomás cuando escribe, siguiendo a Aristóteles, que libre es el que se mueve a sí mismo y es *causa sui*, a diferencia del esclavo que es movido desde fuera³⁰⁰ y, en este sentido, es *causa domini*³⁰¹. Para santo Tomás la libertad humana plena es la de los hijos de Dios que supera la concepción aristotélica de la libertad como mera autonomía en el obrar. La libertad cristiana remite al designio divino de hacer al hombre hijo y amigo de Dios y participe de la vida divina, que constituye la vocación y destino supremo del mismo, aquello para lo cual ha sido creado a imagen de Dios y a lo que en el fondo tiende. Pero Dios no conduce al hombre hacia esa meta de un modo meramente extrínseco, sino infundiéndole algunas formas que le habilitan para corresponder con sus actos propios al Dios trinitario, gozar de las personas divinas y dirigirse por sí mismos al encuentro definitivo con ellas y, por tanto, a su destino y vocación últimos. La gracia habitual infusa tiene así un cierto

²⁹⁹ Cf. Recientemente Franco Giulio Brambilla, *Antropologia teologica*, Brescia, 2004, pp. 465-474.

³⁰⁰ Cf. Sanctus Thomas, *In Gal 3*, 8: n. 165.

³⁰¹ Cf. Sanctus Thomas, *In II ad Cor 3*, 3: n. 112; *In Gal 5*, 3: n. 302.

carácter de medio al servicio de la comunión de la persona humana con las personas divinas y de su vocación a la libertad como hijo de Dios.

La cooperación humana aparece más necesaria, si tenemos en cuenta el carácter dialógico de la comunicación del hombre con Dios. No habría tal diálogo si el hombre no se comportara como un interlocutor personal, inteligente y libre. Ello nos retrotrae nuevamente a la idea tomista de la dignidad del hombre. De hecho, ésta aparece mayor y con más claridad si Dios hace valer al hombre en su personalidad y consistencia propia. Por lo demás, en relación a la distancia entre la gracia increada (Dios mismo) y la creada hay que decir que en sentido propio no es la gracia creada la causa del acto salvífico y que no actúa la gracia creada en cuando tal, sino que es el Dios agraciante mismo el que está en acción por su Espíritu, Espíritu que, como en la vida intratrinitaria, no sólo une (con el Hijo y el Padre), sino que es asimismo fecundo y produce fruto en el hombre.

Pero la necesidad de la gracia santificante (sea habitual o actual) se explica sobre todo a partir de la gracia increada misma, no a partir de su insuficiencia o inadecuación para causar el acto salvífico en el hombre, sino por lo que es como concreción suprema del don de las personas divinas. La gracia increada, personalizada en el Don del Espíritu, no aclara adecuadamente la realidad plena de la gracia en el hombre agraciado testimoniada en el Nuevo Testamento. El hombre natural se mantiene por sí mismo totalmente indispuerto y no preparado para la unión personal e íntima con Dios de la que allí se nos habla. Y el Espíritu Santo como persona divina no puede comunicarse con el espíritu del hombre como una forma interna que le justifica, santifica y hace ontológicamente conforme a Dios. Como sugería santo Tomás en su respuesta a Pedro Lombardo, el Espíritu Santo no puede ser el principio formal intrínseco del hombre que estructure y vivifique su ser y obrar desde dentro como lo es el alma del cuerpo. Pero justamente esto es lo que enseña la concepción realista católica que entiende la gracia como una realidad que toca al hombre en el centro del alma, le penetra y se ciñe suavemente a su ser, y que, en virtud de ello, le habilita para realizar actos salvíficos adecuados al Dios de la gracia y de la salvación. Esto lo puede

realizar sólo un tipo de gracia, que a diferencia de la increada, de la gracia de la persona divina, actúe en el hombre como principio formal y operativo interno.

La unión espiritual íntima de una persona humana con otra (o la unión de un yo con un tú) no puede convertirse en un único principio de operación porque una o las dos perderían su consistencia individual y su dignidad personal. Mucho menos podrá una persona divina hacerse un principio de operación o principio formal interno del hombre. No es esto lo que quiere decir la inhabitación del Espíritu Santo o de las tres personas. La teología tradicional hablaba sólo de la presencia del Espíritu como *gratia inhabitans*, pero no como gracia inherente, porque el Espíritu Santo no puede inherirse a ningún ser creado. Tampoco puede penetrar en el ser humano hasta el punto de que, como el alma en el cuerpo, se convierta en el principio formal de la acción del hombre. Esto conduciría a una unión substancial imposible entre la persona divina y el hombre y los actos de éste serían formalmente divinos. Tampoco es posible una unión accidental de la persona divina con la naturaleza humana ni en el sentido de secundario ni en el sentido de inhesión al ser creado como elemento constitutivo suyo. Si el influjo divino en el obrar humano se realiza a través de la gracia, esto puede tener lugar sólo por medio de una gracia que como efecto divino creado, como cierto hábito o cualidad creada se ajusta y conforma hasta tal punto a la criatura espiritual que la fuerza divina y el factor humano se pueden unir en un principio unitario de operación del que brotan los actos salvíficos humanos³⁰².

Con ello no se reduce la importancia y el significado de la gracia increada presente en el hombre, es decir, de la gracia del Espíritu Santo, sino que, al contrario, se salvaguarda su perfección divina y su dignidad personal. Se libera así la mirada para contemplar la acción personal del Espíritu en el alma, de la que hoy se piensa que no tiene carácter de causa eficiente física, sino de una actuación interpersonal ontológica cuasiformal que va incorporando y revistiendo la vida del justo con la santidad, la justicia y el amor de la humanidad de Cristo glorificado y presente por el mismo Espíritu en la Iglesia.

³⁰² Cf. Leo Scheffczyk, “‘Ungeschaffene’ und ‘geschaffene’ Gnade”, p. 92.

El significado de la gracia creada se esclarece aún más cuando se la entiende como disposición y preparación para la recepción del Don de la gracia divina en persona³⁰³. El vínculo de una persona divina con la criatura espiritual debe originar una unión interior conforme a su naturaleza. Ahora bien, la criatura finita no está preparada en cuanto tal para la unión con una persona divina. Prueba de ello es que el Espíritu Santo no puede habitar en el alma no justificada (resp. pecadora). Debe, pues, ser dispuesta para esa unión. Esa unión entre la gracia en persona con un hombre natural significa —dicho de una manera gráfica— la superación de la distancia extraordinariamente grande entre el Dios santo e infinito y la criatura finita y pecadora. La superación de esta distancia se ha realizado fontanalmente en Cristo. En los hombres sólo es posible mediante la incorporación a su humanidad santificada y glorificada por el Espíritu que conlleva una cierta elevación del nivel del ser creado y pecador y una apropiación de su santidad mediante la infusión de una disposición íntima o hábito estable y sobrenatural para la recepción de la persona divina. Ese hábito tiene un cierto carácter medial (o instrumental) análogo al que tiene la humanidad de Cristo en la obra de la redención. Por eso, cuando hablamos de la gracia creada nos referimos a la información de la persona humana con un hábito sobrenatural, que la habilita para la cooperación con el Espíritu Santo y para el gozo de las personas divinas³⁰⁴.

De lo dicho se colige la unidad relativa de la gracia increada, es decir, la gracia de la persona divina, y la gracia creada como cualidad o hábito sobrenatural. No pueden ser separadas nunca una de otra. De hecho no pueden ser la una

³⁰³ Esta dimensión aparece, si no desarrollada, sí al menos afirmada en santo Tomás. En *In I Sent.* dist. 14, q. 2, a. 1 sol. 2 donde afirma que, desde la perspectiva del receptor o materia, recibimos los dones del Espíritu antes que el mismo Espíritu, porque nos asemejamos a él mediante los dones recibidos. Sin embargo, añade que, considerado el agente y el fin, recibimos el Espíritu Santo antes que sus dones ya que el Hijo, con su amor, nos ha donado otras cosas. Y esto es ser anterior absolutamente. Lo mismo dice en *STh I*, 43, 3 ad 2: «Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam Personam. (...) Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto».

³⁰⁴ Escribe santo Tomás. «Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur», *STh I*, 43, 3 ad 1.

sin la otra: con la una es dada siempre la otra. El factor personal divino mantiene su significado prioritario y determinante. Con la prioridad de la gracia increada, la entera realidad de la gracia adquiere un carácter personal, que tampoco puede ser negado a la gracia creada. Podemos presentar la gracia como el acontecimiento de la comunicación interpersonal de Dios y del hombre y substraernos al reproche de hacer un tratamiento físico neutral sobre un don dado por Dios al hombre, incluso si en determinados momentos nos vemos obligados a recurrir a términos físicos en apariencia.

6. La actuación del Espíritu en el hombre como gracia actual

La teología católica viene entendiendo por gracia actual el influjo interior del Espíritu Santo (resp. Dios trinitario) en las potencias del alma humana (entendimiento y voluntad), influjo que alcanza al hombre caído en virtud de la obra redentora de Cristo, para que pueda realizar un acto de salvación mediante un movimiento puntual³⁰⁵. El objeto de este movimiento inmediatamente sobrenatural y puntual es, por una parte, la consecución del estado salvífico duradero de la justificación en la gracia santificante, y, por otra, en los ya justificados, la elevación de la fuerza y la capacidad sobrenatural para la realización actual o para el paso del hábito al acto.

La existencia de la gracia actual como impulso o movimiento inmediato de Dios en el hombre para un acto salvífico está expresada en la Sagrada Escritura de forma implícita en aquellos pasajes en los que se habla de una iluminación del entendimiento o fortalecimiento de la voluntad para la realización de acto que agrada a Dios (2Co 3,5; cf. 1Co 3,6ss; Ef 1,17; Hech 16,14; Jn 6,44; Flp 2,3; 1Te 3,13). En ellos se habla del don del amor, que es dado «para que se consoliden vuestros corazones con santidad irreprochable ante Dios» (también en 2Te 3,5; 2Co 4,6). No es extraña a la Escritura la idea de que también el justificado está bajo el influjo de la gracia de Dios, que tiene que ser distinto al de la gracia ya existente de la justificación.

³⁰⁵ Cf. Leo Scheffczyk, *Katholische Dogmatik. Heilsverwirklichung in der Gnade*, pp. 275-283.

Esta idea cobró importancia en las discusiones de Agustín con el pelagianismo en las que el punto de partida era la pregunta acerca de la existencia de la gracia actual. Agustín no se cansó de subrayar que el hombre necesita de la iluminación del entendimiento y de la atracción de la voluntad para cada acto salvífico: «No vayas a creer que eres atraído a pesar tuyo. Al alma la atrae el amor»³⁰⁶. De esta manera el sínodo de Cartago (a. 418) puede condenar al que dice que la gracia sirve sólo para el perdón de los pecados y no ayuda para no cometerlos³⁰⁷. El *Indiculus* enseña que el bautizado no es capaz de superar las emboscadas del diablo ni vencer la concupiscencia de la carne si no ha recibido por ayuda activa de Dios «la perseverancia para mantenerse en el bien»³⁰⁸. De este modo fundamenta la necesidad no sólo metafísica sino también existencial y moral de la gracia actual. El segundo sínodo de Orange (a. 529) confirma de nuevo esta convicción³⁰⁹, que finalmente fue fijada por el Concilio de Trento en sus expresiones sobre la gracia preveniente y la gracia adyuvante³¹⁰, y sobre la inspiración del Espíritu Santo y su ayuda, sin la que el hombre no podría creer, esperar, amar o hacer penitencia³¹¹. La Iglesia defendió la universalidad de esta gracia actual contra los jansenistas que negaban que los paganos, judíos, heréticos y semejantes pudieran recibir influjo alguno de Jesucristo y decían que en ellos la voluntad está sola e indefensa sin gracia suficiente alguna³¹².

La teología, en cambio, tiene dificultad para precisar la determinación esencial de la misma. La dificultad procede no sólo del carácter misterioso de la gracia, sino también y sobre todo de la confluencia de la realidad divina con el factor humano, intelectual y psicológico. Como se sabe, esta cuestión enfrentó durante largo tiempo a los molinistas y bañecianos. La imposibilidad de encontrar una solución magisterial al

³⁰⁶ San Agustín, *In Jo. tract.*, 26, 4.

³⁰⁷ Cf. DH 225.

³⁰⁸ Cf. DH 241.

³⁰⁹ Cf. DH 373 y 377.

³¹⁰ Cf. DH 1525.

³¹¹ Cf. DH 1553.

³¹² Cf. DH 2305.

enfrentamiento llevó a K. Rahner a relativizar la distinción entre gracia habitual y gracia actual. La reduce a una simple consideración de los dos momentos en que actúa la única gracia de la autocomunicación de Dios: «la gracia se llama habitual en cuanto la autocomunicación de Dios se ofrece permanentemente al hombre (desde el bautismo) y en cuanto (en el adulto) es aceptada libremente, y, por cierto, en diversa medida. Esta misma gracia se llama actual en cuanto sostiene el acto de su aceptación (acto existencial y esencialmente graduado, realizado siempre de nuevo) y en él se actualiza a sí misma. Esta concepción se corresponde también a la idea tomista del crecimiento de la gracia»³¹³.

Rahner pretende una explicación unitaria de la gracia a partir del principio de la autocomunicación de Dios, principio que no es compatible con una suma de elementos diversos. Pone de relieve la insuficiencia de la teología tradicional al dividir la entera exposición de la gracia en dos partes separadas, una sobre la gracia habitual y otra sobre la gracia actual. Pero su explicación presupone la autocomunicación de Dios antes de la justificación. La autocomunicación (entendida sobre todo como inhabitación del Espíritu) sólo puede tener lugar en el punto más alto de la justificación misma. El mismo Rahner reconoce que la doctrina tomista relativa a la gracia actual es preferible a la de los molinistas. Por eso, debería ser aceptada la distinción entre gracia habitual y gracia actual, distinción asegurada entre los tomistas y presupuesta en el magisterio de la Iglesia.

La distinción entre la gracia habitual y la gracia actual no tiene por qué crear dificultades, sino todo lo contrario, a la concepción unitaria de la gracia y a su elaboración en torno al principio de la autocomunicación de Dios y a la presencia del Espíritu. También la gracia actual sigue siendo un fruto o efecto que viene del Espíritu, está orientada a la obtención y fortalecimiento de la gracia de la justificación, al disfrute de las personas divinas y, a la postre, a la meta de la contemplación de Dios. Escribe santo Tomás que «la acción por la que el Espíritu Santo nos mueve y protege no se circunscribe al efecto del don

³¹³ K. Rahner, "Gracia III. Exposición teológica", en *Sacramentum mundi*, t. 3, Barcelona, 1973, p. 329.

habitual que causa en nosotros, sino que nos mueve y protege también al margen de este don, junto con el Padre y el Hijo»³¹⁴. La existencia de las gracias actuales garantiza la constante prioridad e iniciativa del Espíritu (Dios trinitario) como llamada y promesa no sólo en el nacimiento de la vida cristiana, sino también en su actualización y desarrollo en libertad y para la libertad.

³¹⁴ *STh* I-II, 109, 9 ad 2.

IX GRACIA Y SOCIALIDAD

ALFONSO CARRASCO ROUCO
FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN DÁMASO”
MADRID

1. Afirmar la conjunción de gracia y socialidad obliga a un ejercicio particular de reflexión, a fin de evitar la tentación de interpretar de modo individualista la naturaleza propia de la gracia, que ciertamente es una realidad donada en lo más íntimo de la persona, afectando lo que cada uno tiene de más propio.

La urgencia de este repensamiento no proviene sólo de la necesidad de superar una comprensión meramente objetiva, no personal, de la gracia³¹⁵; sino que se manifiesta igualmente de inmediato a la conciencia que afirma la presencia de un don, de una gracia, en el corazón mismo de la persona. Pues con ello se plantea una comprensión del hombre que se aleja en su raíz de uno de los axiomas antropológicos centrales de nuestro mundo moderno, vigente hasta el presente de diferentes modos, según el cual el hombre es un individuo soberano y libre, para el cual todo vínculo puede ser sólo el resultado de un acuerdo de voluntades soberanas y libres³¹⁶, de una forma

³¹⁵ Cf. L. Scheffczyk, *Katholische Dogmatik. Bd. VI: Die Heilsverwirklichung in der Gnade*, Aquisgrán, 1998, pp. 57-60.

³¹⁶ El hombre de la Ilustración es aquel que se libera de los vínculos de tipo civil y religioso, para el cual las realidades sociales, con sus vinculaciones, dependen de la voluntad soberana de la persona. Así, por ejemplo, mientras S. Pufendorf, a principios del siglo XVIII, afirma todavía la necesidad natural de la socialidad humana, J. H. Böhme la niega ya (*Introductio in Ius Publicum universale*, Halle 1710, pp. 128 y 134ss). Cf. K. Schlaich, *Kollegialtheorie. Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung*, München, 1969, pp. 72-75.

de «contrato»³¹⁷. La afirmación de la gracia, como un don de Otro que no sólo afecta, sino que es necesario al propio ser y a su realización, resulta inaceptable para esta antropología³¹⁸, que, al máximo, podría reconocer la ayuda de un pedagogo, destinada a desaparecer cuando el hombre pase del niño a la edad adulta³¹⁹.

Para la tradición católica, en cambio, la gracia es un don de Dios por el que el hombre es hecho digno de aquello que ninguna criatura podría alcanzar por sí misma, y que constituye la grandeza plena de su destino: ver a Dios, participar de su vida eterna³²⁰. La gracia implica, por tanto, un acto creativo que afecta al ser del hombre, no puede ser reducida al acto de una voluntad de Dios que permanecería en sí misma³²¹. No ha de ser entendida tampoco como un objeto (ni siquiera al modo en que una verdad es objeto de la inteligencia³²²), sino que la gracia da forma³²³, informa el ser espiritual humano, lo perfeccio-

³¹⁷ Es paradigmático a este respecto el pensamiento de J. J. Rousseau, por ej., *Du Contrat Social*, Ámsterdam, 1762. En general, cf. J. W. Gough, *The Social Contract*, Oxford, 1957.

³¹⁸ I. Kant, por ejemplo, subraya cuán difícilmente es reconciliable la gracia con la razón y con la moralidad humana, cf. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg, 1794, pp. 296-298. En general, cf. H. U. von Balthasar, *Theodramatik II-I: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, 1976, pp. 385-391; breve mención en J. Martín Palma, *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Friburgo-Basilea-Viena, 1983, p. 131.

³¹⁹ Cf., p. ej., G. E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), o, en forma teatral, su *Nathan der Weise* (1779).

³²⁰ Cf., p. ej., Concilio de Trento, *Decreto sobre el pecado original*, 5, DH 1515. Puede verse también, p. ej., santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 27, a. 1.

³²¹ En este sentido puede verse el can. 11 del *Decreto sobre la justificación* del Concilio de Trento, así como su c. 7: DH 1561 y 1528-1531. Cf. también, por ej., santo Tomás de Aquino, *STh* I-II, q. 110, a. 1.

³²² «Et tamen sciendum est quod non eodem modo se habet gratia ad affectum sicut veritas ad intellectum; nam veritas se habet ad intellectum ut obiectum, gratia autem ad affectum sicut forma informans», santo Tomás, *De veritate*, q. 27, a.1, ad7.

³²³ Santo Tomás habla de *forma* y de *qualitas*: «infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales», *STh* I-II, q. 110, a. 2; en este sentido puede verse también, p. ej., *De veritate* q. 27 a.1 ad3; q. 27, a. 2 ad7. Presenta la acción de la gracia como la de una causa formal, que capacita al hombre para moverse hacia el bien sobrenatural eterno; aunque, por supuesto, la gracia no puede ser considerada una parte de la naturaleza humana, por ejemplo como forma sustancial, por lo que Tomás hablará de *forma accidentalis* del alma, cf. *STh* I-II, q. 110, a. 2 ad2; cf. *De veritate*, q. 27, a. 1, ad8. Véase, por

na en su naturaleza haciéndolo de alguna manera «partícipe de la naturaleza divina»³²⁴. Así pues, la gracia afecta, pero no destruye la naturaleza, sino que la sana y perfecciona, como un don que puede ser descrito como el de una real «filiación» adoptiva³²⁵.

Este perfeccionamiento del ser no tiene lugar sin el libre arbitrio del hombre³²⁶, sino que, al contrario, la gracia, como puro don de Dios, libera su movimiento y lo fortalece, inclinando la voluntad al bien, facilitando la realización de sus actos y ayudándola a perseverar hasta el final³²⁷. De hecho, el don de la gracia está destinado a hacer posible que la acción del hombre esté relacionada con Dios, con su verdadero fin último, lo cual sólo puede acontecer en libertad. Pues la gracia es obra de Dios, pero destinada a poner en movimiento y hacer posible la obra del hombre³²⁸ que se dirige a él, conociéndolo y amándolo. De modo que la gracia es el origen de una relación mutua, en la que Dios se acerca al hombre y hace posible que el hombre se acerque libremente a Dios, con el conocimiento y el amor³²⁹.

ejemplo: «gratia est quaedam qualitas accidentalis, non agit in anima effective, sed formaliter», *STh* I-II, q. 111, a. 2, ad1; o también: «dono creato, quod formaliter perficit hominem et facit eum dignum vita aeterna», *De veritate*, q. 27, a. 5 resp. Este lenguaje será usado por el Concilio de Vienne, Constitución *Fidei catholicae*: «conferri in baptismo informantem gratiam», DH 904.

³²⁴ En este sentido, cf. santo Tomás, *STh* I-II, q. 110, a. 4; *De veritate*, q. 27, a. 2. Véase, por ej.: «oportet dicere quod gratia sit in essentia animae perficiens ipsam in quantum dat ei quoddam esse spirituale et facit eam per quandam assimilationem *consortem divinae naturae*, ut habetur II Petri 1,4», *De veritate*, q. 27, a. 6, resp.

³²⁵ Cf., por ejemplo, Concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación*, cc. 2-4, DH 1522-1524. En otros términos, el Concilio Vaticano II describe igualmente este designio divino, por ejemplo, en *Lumen gentium*, 2-4; también: «communis dignitas membrorum ex forum in Christo regeneratione, communis filiorum gratia, communis ad perfectionem vocatio, una salus, una spes indivisaque caritas», LG 32b.

³²⁶ Cf., p. ej., Concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación*, can. 4, 5: DH 1554, 1555; y cc. 1, 5: DH 1521, 1525. En este sentido, santo Tomás, *STh* I-II, q. 113, aa. 3-5; *De veritate*, q. 28, a. 3.

³²⁷ Por ejemplo: «Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis: quorum primus est ut anima sanetur; secundum est ut bonum velit, tertius est ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat», santo Tomás, *STh* I-II, q. 111, a.3 resp; en este sentido, también *De veritate*, q. 27, a.5.

³²⁸ Como un «perfectius principium actionis», *STh* I-II, q. 114, a. 2, ad2.

³²⁹ Cf. santo Tomás, *STh* I-II, q. 111, aa. 2-3; *De veritate*, q. 27, a. 5 ad1; q. 28, aa. 3-4. Por ejemplo: «Unde et in spiritualibus, quando natus est esse

La gracia significa, por tanto, que la mera posesión del propio ser por el hombre —aunque fuese perfeccionado y elevado por dones sobrenaturales— no le daría la felicidad, que el hombre no puede contentarse simplemente con el perseverar en el propio ser; ya que, en su misma esencia, el hombre está destinado a alcanzar la perfección a través de sus operaciones propias, el conocimiento y el amor, dirigido con libertad a su verdadero fin que es Dios³³⁰.

La gracia desvela así una socialidad primera y radical del hombre, que afecta a su propio ser. Pues el llegar a ser propio del hombre, el realizar la propia perfección, alcanzando la felicidad y la gloria, aparece como un diálogo del libre arbitrio que consiente al don de Dios, que se deja poner en movimiento por él, reconociéndolo y amándolo como creador y salvador. La gracia sitúa la socialidad en el ser mismo del hombre, eliminando toda perspectiva de soberanía solitaria sobre sí mismo —inevitablemente estéril—; pero, al mismo tiempo, permitiendo a la libertad del hombre ser determinante del propio realizarse, del proceso creativo por el que Dios lo conduce a la perfección de la gloria.

De hecho, el reconocimiento del don de Dios conduce al hombre a la única posibilidad real de afirmación plena del propio ser, que supera la contingencia de todas las cosas, abrazándola como expresión del amor mismo de Dios, de la realidad definitiva y eterna de la que el hombre se sabe llamado a ser partícipe gratuitamente y en libertad³³¹.

mutuus contactus, non completur actio sine contactu mutuo (...) Ipse autem Deus, qui iustificat impium, tangit animam gratiam in ea causando (...) Mens autem humana quodam modo tangit Deum eum cognoscendo vel amando; unde et in adultis, qui possunt Deum cognoscere et amare, requiritur aliquis usus liberi arbitrio», *De veritate*, q. 28, a. 3, resp.

³³⁰ «Quod animae ad Deum duplex potest esse coniunctio: una secundum esse in una persona, quae singulariter est animae Christi; alia secundum operationem, quae est communis omnibus cognoscentibus et amantibus Deum. Prima quidem coniunctio sine secunda ad beatitudinem non sufficit, quia nec ipse Deus beatus esset si se non cognosceret et amaret; non enim in se ipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, praeter uniones ipsius ad Verbum in persona, requiritur unio per operationem», santo Tomás, *De veritate*, q. 29, a. 1, resp.

³³¹ Cf. H. U. von Balthasar, *Theodramatik II-I: Der Mensch in Gott*, pp. 284-288. Por ejemplo: «Wir sehen hier Wesen und Begriff der Gnade vor uns auftauchen. "Sein in der Gnade" ist für das Geschöpf dort gegeben, wo der Grundakt der Selbstverdankung zugleich zum Ursprung und zum Ziel hin

Se dejan atrás así los intentos prometeicos del hombre por fundamentar de modo absoluto el propio ser y la propia acción en el mundo, confrontados siempre con el límite infranqueable del propio ser limitado y contingente, y, por ello, tentados siempre de disolver, despersonalizar o deconstruir al individuo concreto —por otra parte presuntamente soberano—, negando la capacidad de su razón para alcanzar la verdad y silenciando los deseos fundamentales de su voluntad.

A la luz de la gracia, el hombre comprende la naturaleza y la existencia en un horizonte personal, como la expresión de una historia fundamentada y hecha por el amor de Dios que suscita el del hombre, y destinada a la afirmación definitiva del ser —esencialmente del ser humano.

2. La afirmación católica de la gracia como perfeccionamiento del ser del hombre por el don del amor de Dios —introduciendo la dimensión social o, mejor, comunional en el centro mismo de la antropología— presupone una experiencia real en el mundo.

Pues, por un lado, la gracia ha sido presentada como una obra propia de Dios mismo, que implica una realidad creada nueva con respecto a la naturaleza humana. Y, por otro lado, la gracia, entendida así ontológicamente, impulsa y sostiene la acción del hombre en la caridad³³² —que es la forma de la acción del hombre cuando éste reconoce y afirma el amor de Dios. Ahora bien, estas afirmaciones no serían sostenibles racionalmente si careciesen de fundamento en la historia; de manera que no parece razonable hablar de la gracia sin relación con una experiencia histórica concreta, hecha posible por la intervención de Dios mismo.

Ello no significa que sea posible experimentar la gracia en cuanto realidad entitativa sobrenatural. Sin embargo, su ser en el hombre, del que no es posible certeza subjetiva directa³³³, obra moviendo las facultades humanas y se pone de

vollzogen wird; es ist dort nicht gegeben, vielmehr entzogen, wo das Geschöpf diesen Grundakt verweigert, sich in seinem erhaltenen Freiheitsakt selbst genügen, je selbst begründen will», p. 286.

³³² Cf. santo Tomás, *De veritate*, q. 27, a. 2; q. 27, a. 5, ad5. Por ejemplo: «gratia, qua ipsa caritas formatur», q. 27, a. 2, ad7.

³³³ Cf. Concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación*, c. 9: DH 1533-34.

manifiesto por la forma propia que la caridad le da a sus acciones. De modo que, si su ser no es experimentable en cuanto tal, su presencia es origen de experiencia humana renovada, que el hombre puede encontrar en la historia y reconocer como fruto del don de Dios³³⁴, precisamente a través de la gracia que ilumina su inteligencia con la fe y mueve su voluntad a consentir a ella.

De hecho, la afirmación católica fundamental es el reconocimiento de que Dios ha donado a los hombres toda gracia y toda verdad en la encarnación de su Hijo eterno³³⁵, por medio del cual ha enviado a sus corazones el Espíritu del amor, fuente de vida que alcanza a la eternidad³³⁶. El don de Dios es, pues, ante todo, el del Hijo y el del Espíritu, para la redención y la recreación del hombre, para su glorificación haciéndolo consorte de la naturaleza divina³³⁷.

La presencia histórica de Jesucristo y, con él, del Espíritu Santo, es la condición para toda reflexión sobre la gracia. Sin la realidad de la experiencia que su presencia ha hecho posible en la historia, nunca hubiera hablado el hombre —sus discípulos— de ser nueva criatura³³⁸, de ser hijos adoptivos en el Hijo, que llevan en el corazón al Espíritu que clama al Padre³³⁹. Pero, según el testimonio apostólico, en él habita corporalmente toda la plenitud³⁴⁰ y en él todos hemos recibido gracia tras gracia³⁴¹.

La humanidad de Cristo ha sido el lugar fundamental de experiencia de la gracia en el mundo, que se manifestaba en su existencia en la conciencia plena del propio venir y del propio responder al Padre, en el amor radical a su Origen eterno; y, al mismo tiempo, en el abrazar la propia historia como des-

³³⁴ Cf. santo Tomás, *STh II-II*, q. 112, a. 5. Observa J. Ratzinger que puede reconocerse con confianza plena que una experiencia proviene del Espíritu, cuando es reconocida por la Iglesia, cf. *Weggemeinschaft des Glaubens*, Ausburgo, 2002, pp. 34-35.

³³⁵ Cf. Rm 5,15.17; Jn 1,17.

³³⁶ Cf. Jn 4,14; 7,37-39; Ga 4,6.

³³⁷ Cf. 2P 1,4.

³³⁸ Cf. 2Co 5,17; Ga 6,15.

³³⁹ Cf. Rm 8,14-17; Ga 3,26; 4,5-7; Ef 1,5.

³⁴⁰ Cf. Col 2,9.

³⁴¹ Cf. Jn 1,16.

tinada, según la voluntad del Padre, a la afirmación definitiva y plena del ser del hombre, a la salvación del mundo en la plena comunión con Dios.

Así, por la encarnación de su Hijo, por la gracia singular de la unión hipostática³⁴² y la plenitud del Espíritu que habita sin medida en la humanidad de Jesucristo³⁴³, el Padre ha querido redimir, recrear al hombre llevándolo a participar de la vida eterna, de la gloria manifestada en la resurrección³⁴⁴.

Los discípulos han visto su gloria —la plenitud de la gracia en su forma definitiva— como gloria propia del Hijo³⁴⁵. La han podido experimentar en su presencia y han sido invitados a compartirla, a entrar en unidad con él en una radicalidad impensable: en la comunión de su cuerpo y de su sangre³⁴⁶, recibiendo el don de su Espíritu³⁴⁷.

La gracia presupone, pues, el acontecimiento presente de la humanidad de Jesucristo, en quien Dios hace su obra para todos los hombres, y sólo puede ser recibida como participación en su vida, en la relación única del Hijo con el Padre, en la unidad del Espíritu³⁴⁸. La humanidad del Hijo eterno es el lugar en que el Dios trino, el único Dios verdadero, se hace accesible y comunica a los hombres, que no viven ya para sí mismos³⁴⁹, sino que «son-en-Cristo»³⁵⁰. El don del Espíritu introduce a la unidad del Padre y del Hijo, en el amor eterno del Padre y del Hijo, manifestado y comunicado en la historia en Jesucristo³⁵¹.

³⁴² Cf. san Agustín, *In Joan. Tract.*, 82,4; santo Tomás, *De veritate*, q. 29, a. 5; *STh* III, q. 2 a. 10; q. 6, a. 6; q. 7, a. 11.

³⁴³ Cf. Jn 3,34; Cf. santo Tomás, *De veritate*, q. 29, a. 3; *STh* III, q. 7 a.9, a. 11.

³⁴⁴ Cf. Rm 5,21; 6,23; Ef 2,6-7.

³⁴⁵ Cf. Jn 1,14; Ef 1,6.

³⁴⁶ Cf. Mt 26,20-29; Mc 14,17-26; Lc 22,14-23; 1Co 11,23-25; Jn 6, 48-58.

³⁴⁷ Cf. Jn 20,22; Hch 2,1ss.

³⁴⁸ Cf. Ef 2,18.

³⁴⁹ Rm 14,7-8; 2Co 5,15.

³⁵⁰ En esta formulación, típica de Pablo —aparece 164 veces en los escritos paulinos— se manifiesta su percepción de la gracia.

³⁵¹ Cf., por ej., H. U. von Balthasar, *Theologik, III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, 1987, en especial pp. 57-90.

La realización del designio divino, por el que el Padre envía al mundo al Hijo eterno y al Espíritu Santo, revela que Dios es Amor y Don, que no dona a los hombres menos que a sí mismo³⁵². Su gracia es, en primer lugar, el don de sí mismo, la revelación de su propio ser más personal, invitando y recibiendo a los hombres en la comunión con él³⁵³.

La gracia tiene, pues, una esencia comunional, como el mismo Dios trinitario que la dona al hombre; no puede ser entendida o vivida como un objeto regalado y poseído estáticamente, sino como el don de participar en el amor, en la donación eterna del Padre y del Hijo, que sólo es posible precisamente conociendo y amando a Dios.

Toda gracia proviene, por tanto, de un modo o de otro, por vías que sólo Dios determina, de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, y del envío del Espíritu³⁵⁴. En esta obra de salvación, realizada en la plenitud de los tiempos, el hombre recibe la gracia de conocer de modo nuevo el amor de Dios, del Padre y del Hijo, y de participar vivamente en este diálogo por el don del Espíritu.

La gracia conduce, pues, al reconocimiento del amor de Dios, manifestado y donado en Jesucristo, y a la comunión con él, convirtiendo la propia vida en un seguimiento e imitación suya, amando de todo corazón al Padre, origen del propio y de todo ser, y haciendo servir la propia existencia, según la voluntad paterna comunicada en Cristo, a la afirmación definitiva del ser, a la salvación del hombre y del mundo, en la que se manifestará la grandeza del amor y de la gracia de Dios.

La dimensión comunional de la gracia, proviniendo de su naturaleza trinitaria, se concreta en comunión con Jesucristo, hecha posible por el Espíritu, y en una unidad

³⁵² Subraya este aspecto J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*, pp. 42-44. Por ejemplo: «Die Gabe Gottes ist Gott selbst. Er ist der Inhalt des christlichen Gebets. Er ist die allein gottgemäße Gabe: Gott schenkt als Gott nichts anderes als Gott, sich selbst und darin alles», p. 44. Puede recordarse quizá que toda la obra de san Juan de la Cruz es un testimonio magnífico y sistemático de este hecho.

³⁵³ Cf. DV 2.

³⁵⁴ «Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma sólo a Dios conocida, se asocien al misterio pascual», GS 22e.

nueva y definitiva con el destino verdadero de los hombres y del mundo. La gracia tiene, pues, una forma de presencia histórica: es posible encontrar sus frutos en la experiencia de la comunión viva en Cristo, en el reconocimiento creyente de su Persona, en el amor a él y al Padre, en la entrega de la vida al servicio de su misión a favor de todos los hombres.

3. La experiencia de la filiación adoptiva, hecha posible por la gracia, es ofrecida a los hombres en Cristo, en unidad radical con la humanidad del Hijo eterno, o, por usar la terminología paulina, como miembros del Cuerpo de Cristo³⁵⁵. Esta es la primera obra del Espíritu que, en sus dones, introduce a la comprensión y a la participación personal en el amor y la unidad que el Hijo vive con el Padre en medio del mundo y en formas humanas.

El Espíritu de Dios vincula, pues, al hombre con Jesucristo, con el Hijo encarnado, en quien el Padre ha dado al mundo toda gracia y todo bien. Esta dimensión comunal de la gracia —como «ser-en-Cristo»— es hecha presente en la historia perennemente por el Espíritu de modo particular a través de los sacramentos de la Nueva Alianza, por los que los hombres son introducidos en la unidad con Jesucristo, bautizados en su muerte y resurrección, ungidos con el Espíritu que él ha derramado sobre los suyos, enriquecidos con el don eucarístico de su cuerpo y de su sangre.

Los sacramentos manifiestan de manera particularmente clara esta dimensión social de la gracia, su naturaleza de comunión personal ofrecida a los hombres en Cristo, a cuyo servicio están³⁵⁶.

No es posible, ciertamente, que criatura alguna cause la gracia, pues solo Dios puede deificar, hacer partícipes de la naturaleza divina³⁵⁷. La humanidad misma de Cristo no es causa de la gracia por su propio poder, sino como órgano o ins-

³⁵⁵ Cf., por ej., Ef 4,4-16.

³⁵⁶ Cf. santo Tomás, *STh* I-II, q.112, a.1 ad2; *De veritate*, q. 27, a. 4. Por ejemplo: «Et sic humanitas Christi est instrumentalis causa iustificationis; quae quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem et corporaliter per sacramenta, quia humanitas Christi et spiritus et corpus est», *De veritate*, q. 27, a. 4, resp.

³⁵⁷ Cf. santo Tomás, *STh* I-II, q. 112, a. 1; *De veritate* q. 27, a. 3.

trumento de Dios, que en ella se hace presente, revela y comunica³⁵⁸. Los sacramentos, por tanto, tienen una naturaleza radicalmente instrumental, están al servicio de la realidad de la gracia, de la obra del Espíritu, que es la unidad de los hombres en Cristo³⁵⁹.

Al servicio de esta “buena nueva de la gracia” están igualmente todos los ministros del Evangelio, en primer lugar los apóstoles y sus sucesores hasta hoy³⁶⁰. Todos anuncian auténticamente y sirven sacramentalmente la única obra de reconciliación y salvación realizada por Dios en Jesucristo, su Hijo³⁶¹. Por ello, los ministros jerárquicos no remiten nunca a sí mismos³⁶² ni se sitúan por encima del Evangelio, sino que, al contrario, sirven a su custodia y transmisión³⁶³. Son signo e instrumento del Evangelio de la gracia precisamente en cuanto realidad acontecida y presente en la historia, experimentable en la humanidad nueva de Jesucristo y en la vida en comunión con ella.

Esta comunión es la obra del Señor en el tiempo, la manifestación histórica primera de la gracia, desvelando así su socialidad profunda. Por eso, el Concilio Vaticano II presenta a la Iglesia misma, al Pueblo de Dios como sacramento de unidad de los hombres con Dios y entre sí³⁶⁴; y, por tanto, como signo e instrumento primero de la comunión y de la salvación de los hombres en Cristo³⁶⁵.

La vida del Pueblo de Dios, la fraternidad cristiana como ámbito de experiencia humana renovada por el Espíritu del Señor, adquiere así una dimensión sacramental³⁶⁶: es testimonio, como signo e instrumento de la acción de Dios, que

³⁵⁸ En estos términos habla el Vaticano II, por ejemplo en SC 5a.

³⁵⁹ Cf. santo Tomás, *De veritate*, q. 27, a. 4. Véase, por ejemplo: «ita etiam in sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus Sancti in sacramentis operantes», *STh* I-II, q. 112, a. 1 ad2.

³⁶⁰ Cf. Hch 20,24.

³⁶¹ Cf. 2Co 5,18-6,1.

³⁶² Cf., por ej., 1Co 1,13; 3,5-9; 4,1.

³⁶³ Cf. DV 10b.

³⁶⁴ Cf. LG 1.

³⁶⁵ Cf. LG 7, 48b; GS 32, 45; UR 2.

³⁶⁶ Cf. SC 26a; LG 4b; 9b; AG 3a.

llama, invita a la participación en la comunión ofrecida a los hombres en el Hijo.

La vida de los fieles en la unidad de la comunión eclesial se convierte igualmente en vía personal hacia la perfección, hacia la plenitud de la gloria, y, al mismo tiempo, en testimonio en medio del mundo de la presencia de Cristo, de la salvación, de la afirmación radical del ser humano que acontece en Cristo, en la dinámica de su Espíritu, en la dinámica de la gracia³⁶⁷.

Por ello, podrá decir san Agustín que no posee el Espíritu del Señor aquel que no ama a su Iglesia; pues tal es el fruto primero de la gracia: la participación viva en la comunión con Cristo³⁶⁸; del mismo modo, el crecimiento en el camino de la gracia es siempre una participación más profunda en la comunión con él, en su conocimiento y en su amor. Esta pertenencia a la Iglesia, por supuesto, no puede ser reducida a una realidad meramente formal, ajena al movimiento del corazón, a la inteligencia de la fe y al afecto de la caridad; ello sería contrario a la naturaleza misma de la gracia, destinada a la perfección de cada uno, a la introducción viva de la persona y de sus acciones en el ámbito de la comunión con Dios.

De hecho, nunca podrá ser legítimo en la Iglesia pedir al fiel cristiano que abandone la vida de la gracia; por ningún motivo estará justificada su postergación, ningún otro presunto interés eclesial justificará actuar fuera de su horizonte. Al contrario, la santidad, la participación en la vida divina, es la vocación universal y primera de todo cristiano³⁶⁹, y la Iglesia es

³⁶⁷ Puede verse Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, por ejemplo nn. 19, 107. Cf. A. Carrasco Rouco, "Iglesia, magisterio y moral", en G. del Pozo Abejón (dir.), *Comentarios a la Veritatis Splendor*, Madrid, 1995, en particular pp. 466-474; "La vida de la Iglesia como lugar histórico de acceso a la verdad", en J. Prades-J. M^a Magaz (eds.), *La razón creyente*, Madrid, 2002, pp. 453-470.

³⁶⁸ De entre la multitud de textos puede verse, por ejemplo: «Non autem habet Dei caritatem, quae ecclesiae non diligit unitatem, ac per hoc recte intelligitur dici non accipi nisi in Catholica spiritus sanctus», san Agustín, *De baptismo*, l. III, XVI, 21). Cf. J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*, pp. 45-48; *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien, 1954, pp. 151-158; F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München, 1933, pp. 221-232.

³⁶⁹ Ha sido enseñanza fundamental del Concilio Vaticano II (LG 39-40); cf., por ej., A. Carrasco Rouco, "Vocación universal a la santidad", en R. Quintana Bescós (ed.), *Las causas de canonización hoy*, Barcelona, 2003, pp. 153-167.

precisamente, por su misma naturaleza, signo e instrumento de esta vida de la gracia. Así pues, permaneciendo en la Iglesia y viviendo en ella en el movimiento del Espíritu, todo fiel se convierte en signo vivo de la comunión con Cristo, en instrumento personal al servicio de su presencia en el mundo.

Esta naturaleza comunal de la gracia se manifiesta particularmente en el caso de las particulares gracias *gratis datae*, en los diferentes carismas con los que el Espíritu da vida y renueva a la Iglesia a lo largo del tiempo³⁷⁰. Todos ellos son expresión de la pertenencia fundamental a la comunión con Cristo, así como de la participación en su misión, colaborando históricamente con la gracia de Dios en la afirmación radical del ser y del destino del hombre, en la obra de su salvación. Por consiguiente, todos los carismas están destinados a la construcción del Cuerpo de Cristo³⁷¹, conllevan siempre una socialidad radical, que se expresa en su misión de hacer posible a los hombres el encuentro y la participación en la comunión con Cristo, según una experiencia concreta y determinada de vida cristiana³⁷².

Todo carisma, si es vivido en las dimensiones verdaderas de la gracia —en la unidad de corazón con Jesucristo— es fuente de unidad, reconocible y experimentable en medio de la Iglesia; sabe de su pertenencia a ella, de ser un signo de la fecundidad y de la vida del único Cuerpo de Cristo. Por ello, el amor a la Iglesia, la disposición a servirla, aceptando su discernimiento y su autoridad apostólica³⁷³, es signo de la autenticidad de la vida de un carisma, que, por otra parte, manifiesta entonces de modo ejemplar la radical socialidad —comunionalidad— de la gracia³⁷⁴.

En conclusión:

La socialidad humana se revela en toda su radicalidad y encuentra su realización más plena en la gracia de Dios, que

³⁷⁰ Cf. LG 12b.

³⁷¹ Cf. 1Co cc. 12-14; Rm 12,4-9; Ef 4,1-13.

³⁷² Así ya santo Tomás: «*gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur ut reducatur ad Deum*», *STh* I-II, q. 111 resp.

³⁷³ Cf. LG 7c; 12b.

³⁷⁴ Cf., por ej., Ch. Hegge, *Rezeption und Charisma*, Würzburg, 1999, pp. 114-137.

conduce a la persona concreta a una perfección del propio ser y actuar, libre e inteligente, que no está al alcance de su naturaleza, sino que es hecho posible solamente por la participación en la eterna Comunión del Dios trino, ofrecida a los hombres en medio de la historia en la humanidad asumida personalmente por el Hijo. En esta humanidad encuentra el ser de todo hombre la afirmación definitiva, la justificación y la glorificación inalcanzables de la participación como hijos en el Hijo en la eternidad de su vida y de su amor en Unidad con el Padre.

De ello es signo e instrumento la Iglesia, «pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»³⁷⁵, a la que «todos estamos llamados en Cristo y en la que conseguimos la santidad por la gracia de Dios»³⁷⁶, en una «solidaridad que habrá de aumentar siempre hasta (...) que los hombres, salvados por la gracia, como familia amada por Dios y por Cristo el Hermano, den a Dios gloria perfecta»³⁷⁷.

³⁷⁵ LG 4.

³⁷⁶ LG 48.

³⁷⁷ GS 32.

X
LA DOCTRINA DE LA GRACIA EN PELAGIO

PATRICIO DE NAVASCUÉS
INSTITUTO DE FILOLOGÍA CLÁSICA Y ORIENTAL SAN JUSTINO
MADRID

Acerca de Pelagio se ha escrito en las últimas décadas lo bastante como para llegar a un mínimo acuerdo acerca de la génesis de su teología³⁷⁸. En el marco de este encuentro, trataré de esbozar una presentación lo más ágil posible, que explique, por un lado, la *razón histórica* de Pelagio, es decir, cómo Pelagio y su doctrina responden a un momento muy concreto, lleno de controversias en el seno del cristianismo, y, por otro, el *contenido* sumario de su doctrina, hasta donde podemos hoy establecer.

³⁷⁸ Cf. A. Souter, *Expositions of thirteen epistles of St. Paul*, 3 vols., Cambridge, 1922; G. de Plinval, *Pélage: Ses écrits, sa vie, et sa réforme*, Lausana, 1943; T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala, 1957; G. Martinetto, "Les premières réactions anti-augustinienes de Pélage", *Revue des Études Augustiniennes*, 17 (1971) 83-117; G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Maguncia, 1972; V. Grossi, *La controversia pelagiana. Adversarios y discípulos de san Agustín*, en *Patrología III*, dir. por A. di Berardino, Casale, 1978, pp. 554-603 (tr. por J. Guirau, BAC, Madrid, 2001); J. B. Valero, *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones*, Madrid, 1980; M.-F. Berrouard, "L'exégèse augustinienne de Rom., 7,7-25 entre 396 et 418", *Recherches Augustiniennes*, 16 (1981) 101-195; F. G. Nuvolone - A. Solignac, "Pélage et Pélagianisme", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, XII, 2, Paris, 1986, cc. 2889-2942; N. Cipriani, "La morale pelagiana e la retorica", *Augustinianum*, 31 (1991) 309-327; Th. S. de Bruyn, "Constantius the tractator: author of an anonymous commentary on the pauline epistles?", *Journal of Theological Studies*, 43 (1992) 38-54; Th. S. de Bruyn, *Pelagius's commentary on St. Paul's epistle to the Romans*, tr. int. y notas, Oxford, 1993; E. TeSelle, "Pelagio, Pelagianismo", *Diccionario de San Agustín*, dir. por A. D. Fitzgerald, tr. por C. Ruiz-Garrido, Burgos, 2001, pp. 1033-1043.

1. Contexto histórico

De la vida y obra de Pelagio no sabemos todo lo que quisiéramos. La vida de este asceta, reformador de vida, director espiritual, monje, etc., se nos esconde poco antes y poco después de su enfrentamiento con Agustín. Parece que nació en torno a la mitad del s. IV en Britania y fue bautizado en Roma en torno al año 380, donde habría de desarrollar toda su labor hasta el año 410, cuando, junto con tantos otros, emigró a África, ante la invasión de Alarico. Después se desplazó a Palestina donde comienza propiamente la polémica directa con Agustín (415-418), más allá de la cual la figura de Pelagio se nos escapa dejándonos sumidos en la completa ignorancia acerca del final de su vida.

Resulta imprescindible situar a Pelagio en el occidente cristiano de segunda mitad del s. IV y comienzos del V. En esta parte del Imperio se da una verdadera explosión de vida cristiana. A Hilario, que campaba más o menos solo en las primeras décadas del s. IV, le sucederán figuras de la talla de Mario Victorino, el llamado Ambrosiaster, Ticonio, Jerónimo, Ambrosio, Agustín, que han de situarse junto a otros padres, tal vez de menor envergadura pero testigos, a su vez, de la vitalidad del momento, como Eusebio de Vercelli, Gregorio de Elvira, Gaudencio de Brescia, Zenón de Verona, Máximo de Turín, Aurelio Prudencio, etc. El cristianismo no sólo puede ser religión pública, sino que a partir de esta época se convierte en oficial. Las conversiones de paganos se multiplican, no sin provocar la alarma en algunos pastores que velan por la calidad de la vida cristiana de los recién bautizados.

Viejas y nuevas polémicas de signo contrario se entrecruzan dentro de la misma Iglesia, dentro de la misma ciudad de Roma. No es fácil mantener el equilibrio. La cuestión arriana, directamente cristológica y trinitaria, comienza a ver su final en el concilio de Constantinopla del año 381, donde se impondrá la solución mediada por los capadocios³⁷⁹. Las secuelas, sin embargo, de esta controversia se dejarán sentir y, de ahora en adelante, se evitará a toda costa cualquier inicia-

³⁷⁹ Sigue siendo obra de referencia M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975.

tiva teológica que parezca situar al Hijo por debajo del Padre, muchas veces también aquellas legítimas que tocan directamente a los misterios del Verbo encarnado. Más reciente es la polémica en torno a Apolinar y su tendencia a capitidisminuir la humanidad íntegra de Jesucristo³⁸⁰.

Por su parte, la polémica que arrastra toda la obra de Orígenes (y que ya se inició en vida del alejandrino) estalla ahora de un modo virulento con el ataque desencadenado por Epifanio, a finales del s. IV. Rufino de Aquileya y Jerónimo, directamente implicados, trasladarán la polémica a Occidente³⁸¹. Añádase que ya desde tiempo la doctrina maniquea está difundida por el Imperio occidental³⁸² y que prácticamente no hay hombre de Iglesia, en el s. IV³⁸³, que no haya dedicado algunas de sus líneas a refutar el sistema maniqueo³⁸⁴, rechazando la *necessitas* maniquea (negadora del libre albedrío de los hombres) y la *maldad* congénita de la naturaleza sensible y corpórea.

Recordemos, por lo demás, dos polémicas de una dimensión menor, pero imprescindibles para hacerse una idea de lo delicado del panorama. La desatada por parte de Jerónimo contra Helvidio, seglar romano, a propósito de la perpetua virginidad de María³⁸⁵ y otra, de mayor alcance, donde están envueltos de nuevo Jerónimo y un tal Joviniano, monje procedente de Milán que llega a Roma difundiendo ideas morales inaceptables, tales como la equiparación entre matrimonio

³⁸⁰ Cf. Ch. Kannengiesser, "Apolinar de Laodicea (apolinarismo)", *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana I*, dir. por A. Di Berardino, Salamanca, 1991, pp. 174-176.

³⁸¹ Cf. M. Simonetti, "La controversia origeniana: caratteri e significato", *Augustinianum*, 26 (1986) 7-31. Para la época inmediatamente anterior, cf. recientemente, E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma, 2002.

³⁸² Cf. P. Brown, "The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire", *Journal of Roman Studies*, 59 (1969) 92-103.

³⁸³ Recuérdesse que el propio Agustín perteneció por algún tiempo a los oyentes de la iglesia maniquea de África, cf. *Confesiones* 3,6,10.

³⁸⁴ Cf. M. Tardieu, *Il manicheismo* (tr. int. y bibliografía a cargo de G. Sfameni Gasparro), Cosenza, ³1998.

³⁸⁵ Cf. la introducción de G. Pons Pons, en San Jerónimo, *La perpetua virginidad de María*, Madrid, 1994, pp. 7-37.

y virginidad, o el desprecio de la vida ascética³⁸⁶. La respuesta de Jerónimo contra Joviniano será de tal calibre que los propios partidarios de Jerónimo creerán oportuno distanciarse situándose en una zona media entre Jerónimo y Joviniano (precisamente, uno de estos moderados será Pelagio). Pelagio, en efecto, estaba ocupado en labores de reforma y dirección espiritual de varios cristianos (predominantemente mujeres y de clase alta, como las pertenecientes a la *gens Anicia*) y convenía tener una postura equilibrada en torno al matrimonio y a la virginidad, estados ambos a los que pertenecían sus discípulos. Ciertamente, el aburguesamiento de los cristianos que, aunque bautizados, continuaban viviendo como paganos, era una lacra para la Iglesia. El monacato fuera de la ciudad era, para algunos, la única salida. Por ello, defender la radicalidad del evangelio en ámbito urbano, sin identificar la ciudad con la imposibilidad de vivir santamente era signo de una postura más ecuánime. Pelagio, entraba dentro de estos últimos y él mismo, célibe en la ciudad de Roma, era ejemplo para otros.

Por último, señalemos otras *quaestiones* más concretas que, vistas *a posteriori*, no hacían sino preparar aún más el campo donde habría de germinar la doctrina de Pelagio. Se trata de la cuestión en torno a la *transmisión del pecado original* (donde estaban involucrados aspectos de la controversia *origeniana* —la preexistencia de las almas— y de la *maniquea* —naturaleza carnal mala—), negada por Rufino el Sirio; o, también, la suscitada a propósito del bautismo de los niños (no exenta tampoco de implicaciones *origenianas*)³⁸⁷ al que se opone también Rufino el Sirio³⁸⁸.

³⁸⁶ Cf. J. Gribomont, *Joviniano*, en *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana II*, dir. por A. Di Berardino, Salamanca, 1992, p. 1172.

³⁸⁷ Orígenes había defendido el *bautismo* de niños en razón del pecado “prehistórico” de las solas almas, *in remissionem peccatorum*.

³⁸⁸ *Liber de fide* XL, en PL XXI, cc. 1144 ss. El tratado *De fide* fue atribuido a Rufino de Aquileya, aunque se tenía como un Pseudo Rufino. La crítica moderna ha sabido identificar al autor. Se trata del Rufino, aludido por Mario Mercator como *quondam natione Syrus*, que vivió durante una larga temporada (al menos, desde el año 393) con Jerónimo en Belén, y que después se hizo presente en Roma en el año 399, donde parece ser que se aliaron con él Celestio y Pelagio y donde compuso la mencionada obra *De fide*. Cf. B. Altaner, “Der *Liber de fide*, ein Werk des Pelagianers Rufinus des ‘Syrers’”, *Theologische Quartalschrift*, 130 (1950) 432-449 (también en Altaner, *Kleine Patristische Schriften*, Berlín, 1987, pp. 467-482).

Todas las polémicas del momento, por tanto, tenían su eco en Roma, cuando no era el caso de que hubieran nacido las controversias precisamente en la misma urbe, constituyendo Roma, más bien, el foco de irradiación. ¿Cómo pensar a propósito de la virginidad sin caer en los excesos filomonacales de algunos ni, a su vez, llegar a las posiciones de Joviniano? ¿Qué pensar ante la obra de Orígenes, de cuya influencia no se libraban ni los que pasaban por sus grandes enemigos (*verbi gratia* Jerónimo)? ¿Habría que tomar partido por Rufino, Juan de Jerusalén o por Epifanio, Jerónimo? ¿Se puede defender la transmisión del pecado original y no caer en un maniqueísmo virtual, que juzga la naturaleza corpórea en sí como mala? ¿No implicará la transmisión del pecado original la afirmación de un pecado previo, a la manera de las almas preexistentes de Orígenes?

En resumen, con la descripción sumarisíma de este contexto no pretendo sino poner de relieve que la controversia en torno a Pelagio nació en un momento en el que la pregunta de la *gracia* no era una pregunta delimitada y concentrada en el ámbito de la antropología o de la teología moral. Antes bien, implicaba y arrastraba toda una serie de cuestiones, viejas y nuevas, donde las propias posiciones de los hombres de Iglesia distaban mucho de ser unánimes.

2. Los comentarios exegéticos paulinos

Además, hay un aspecto de este mundo romano occidental —contemporáneo a Pelagio— que merece ser destacado. En efecto, la segunda mitad del s. IV conoce, en el ámbito latino, un entusiasmo inusitado por la exégesis de Pablo *en su conjunto*. Será precisamente —según hipótesis aceptada comúnmente por todos— Rufino el Sirio el traductor de la colección de epístolas paulinas (traducción que conocemos hoy como versión *Vulgata*). El entusiasmo por Pablo, en parte suscitado por algún comentario de los Padres griegos antioquenos y por la traducción, llevada a cabo por Rufino de Aquileya, del *Comentario a la epístola de Pablo a los Romanos* de Orígenes, incorporaba también la propia marca latina, en el cuidado por el estilo literario. Temas capitales como la ley, el pecado, la gra-

cia, la fe, la ética cristiana, etc., son tratados en torno a pasajes paulinos recurrentes. El módulo tan traído y llevado del “Pablo antijudío”, a decir de algunos, ha nacido en esta época, interesada mucho más en la recepción de grandes masas paganas de neobautizados que en el diálogo con la comunidad judía romana, mucho más insensible ahora, que en tiempos de Pablo, a la acogida del evangelio. La literatura latina que se había comportado con un retraso sensible respecto a la griega, en cuanto a comentarios exegéticos se refiere³⁸⁹, se pone al día en poco tiempo. La fila de comentaristas latinos de Pablo —me refiero a comentarios explícitos, sin contar, pues, con homilias o tratados³⁹⁰— es imponente. Comienza con Mario Victorino (después del año 360); poco después el Ambrosiaster (el primero que comenta el *corpus* en su totalidad, excluyendo *Hebreos*); Jerónimo (386); Agustín (394/395, quien comienza con *Expositio quorundam propositionum ex Epistola ad Romanos* y *Expositio Epistolae ad Galatas*, así como dos años más tarde 396/397 su *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, cuyo primer libro se centra en cuestiones de exégesis en torno a *Romanos*); la obra de un anónimo comentarista entre el 396 y el 405, tal vez Constancio el homileta³⁹¹; y, finalmente, el comentario de Pelagio, antes del 410, *Expositiones XIII epistularum Pauli*³⁹².

³⁸⁹ El primer exegeta, formalmente entendido, es Heracleón (en torno a la mitad del s. II), después Hipólito (ss. II-III), Orígenes (ss. II-III) y una larga serie. Todos de lengua griega. Entre latinos el primero es Victorino de Petovio (segunda mitad del s. III) que, además, no genera una serie encadenada hasta el estallido de la segunda mitad del s. IV, como acabo de apuntar. Algo ha de atribuirse también a Hilario, una vez más, como precursor *en ámbito latino* de todos estos exegetas.

³⁹⁰ Los cuales, desde los comienzos de la literatura latina, han tenido una fuerte presencia de Pablo. No hay más que pensar en *Acta martyrum scillitani* (primer documento cristiano latino) y su referencia a las *epistulae pauli* o a la obra teológica de Tertuliano sin ir más lejos.

³⁹¹ Cf. Th. S. de Bruyn, *Constantius*.

³⁹² Cf. B. Lohse, *Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des vierten Jahrhunderts*, en *Kerygma und Logos. F.S. Carl Andressen*, ed. A. M. Ritter, Göttinga, 1979, pp. 351-366.

3. Algunas coordenadas históricas

Pelagio no fue el primer pelagiano. La aparente paradoja se explica fácilmente. Dos de las tesis más características de Pelagio aparecen por primera vez en Rufino el Sirio en el año 399. Éste, a su llegada a Roma, tuvo ocasión de conocer al presbítero Celestio y a Pelagio con quienes compartió su oposición: 1) a la transmisión del pecado original y 2) a la administración del bautismo a los niños para remisión de los pecados. Redactó su *Liber de fide* y realizó, al parecer, la traducción de las epístolas paulinas³⁹³, que después habrían de incorporarse a la versión *Vulgata* (iniciada, pero no completada, por Jerónimo).

Hay quien sitúa pocos años después los primeros signos de controversia interna en torno a la polémica pelagiana³⁹⁴. De ser cierta esta hipótesis (que después tendremos ocasión de constatar), entonces en torno al año 406 y en Roma, la obra de un comentarista anónimo de Pablo denunciaría ya una larvada discusión contra algunas posiciones de Pelagio. Este comentarista anónimo creen algunos poder identificar con Constancio el homileta. Su obra es conocida también por la crítica como el *comentario anónimo de Budapest* (por hallarse ahí uno de los principales manuscritos de la misma). También en esta época, entre el año 406 y el 410, y en la misma ciudad de Roma, se sitúa la composición del comentario de Pelagio a las epístolas de Pablo.

En el año 410, con la toma de Roma por parte de Alarico, Celestio y Pelagio se retiran a África. Llegan a Hipona, pero el obispo de la ciudad, Agustín, se encuentra en Cartago y será aquí donde se cruzará por primera vez con Pelagio, en mayo de 411. En ese mismo año, Pelagio parte para Palestina, mientras que en Cartago, por iniciativa del diácono Paulino, se

³⁹³ La traducción consistió en una revisión de las viejas traducciones latinas del *corpus* paulino a la luz del texto griego, llamado alejandrino. Se sostiene hoy, en general, que las viejas traducciones latinas tenían como base, por el contrario, el texto griego denominado "occidental".

³⁹⁴ Cf. Th. S. de Bruyn, *Constantius*. El punto de apoyo lo ofrece la noticia de Arnobio, el joven, *Prædestinatus* i. 88, PL 53, 618b 10-13, donde se menciona a un tal Constancio que fue el primero en oponerse *sine scriptura* (probablemente, oralmente) a Pelagio.

celebra un sínodo donde se condena la tesis de Celestio, según la cual el pecado de Adán ha perjudicado sólo a él, y, por tanto, los niños que nacen se encuentran en la misma situación del Adán prelapsario (antes del pecado). Ha de mencionarse que Agustín, ocupado entonces con las discusiones contra donatistas, no toma parte en este sínodo. Además, Agustín será siempre involucrado en la polémica pelagiana, no *motu proprio*, sino cada vez a instancias de otros. El de Hipona trató siempre, en los primeros años, de evitar la polémica, buscando el acuerdo con Pelagio. Basta leer la primera obra antipelagiana de Agustín (*De peccatorum meritis*, 412), para comprobar hasta qué punto tratase el obispo de Hipona de llevar las aguas a buen cauce y ahorrarse discusiones³⁹⁵.

No obstante, entre los años 411 y 415, la discusión se va gestando. Se implican personajes como el propio Jerónimo, Orosio. En Oriente se convocan dos sínodos contra Pelagio, de los que logra salir en comunión con la Iglesia universal, distanciándose explícitamente de las posiciones de Celestio, condenadas en Cartago en el año 411. Agustín comienza a inquietarse y cree que Pelagio esconde su verdadero pensamiento, con el fin de no ser condenado. Desde el año 415, polemiza directamente contra Pelagio, sucediéndose una tras otra las obras: *De natura et gratia*, *De perfectione iustitiae hominis*, *De gestis Pelagii*, *De gratia Christi et de peccato originali*. El concilio de Cartago, en mayo de 418, cerrará la primera etapa de la controversia, y con ella, se esfuma también el resto de la vida de Pelagio³⁹⁶.

4. La doctrina de la gracia en Pelagio

El s. XX ha conocido más de una monografía dedicada a Pelagio que, sobre todo, a raíz de la publicación de las *Expositiones* por Souter, a principios del siglo, ha querido

³⁹⁵ Se trata de *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, en *Sant'Agostino. Natura e grazia I*, introducción y notas por A. Trapè, tr. por I. Volpi, Roma, 1981, pp. 1-239. Cf. que a Agustín no le importa elogiar a Pelagio y tratar de salvarle, distanciando de él las tesis refutadas: 3,3,1. 3,5. 3,6.

³⁹⁶ Para los detalles de la controversia, cf. F. G. Nuvolone - A. Solignac, *Pélage*, E. TeSelle, *Pelagio*.

entrar en Pelagio desde Pelagio, y no tanto atendiendo a las interpretaciones que de Pelagio nos legaron Agustín y otros.

En general, todos los últimos estudiosos subrayan como clave hermenéutica de Pelagio, su fuerte colorido *antimaniqueo*, que le mueve a acentuar sobremanera el carácter bondadoso de la *natura*, en particular, de la *carne*, distinguiéndola de las *obras de la carne*, así como a afirmar contundentemente la libertad del hombre respecto al pecado, evitando caer en la *necessitas* de los maniqueos. Que el pecado está en la voluntad, y no en la naturaleza es una de las fuertes convicciones antimaniqueas de Pelagio.

Hay unas líneas de Pelagio que son bastante útiles para retratar su pensamiento. Vamos con ellas:

«Por consiguiente, al querer Dios regalar a la criatura racional el don del bien voluntario y la potestad del libre albedrío, insertando en el hombre la posibilidad de ambas partes [el bien y el mal], hizo propio de él [del hombre] lo que quiso, de modo que, siendo capaz naturalmente del bien y del mal, pudiera ambas cosas, e inclinara su voluntad hacia una y otra. En efecto, no podría de otro modo tener por propia voluntad el bien sino aquella criatura, que pudiera también tener el mal. El óptimo Creador quiso que nosotros pudiéramos ambas cosas, pero hiciéramos sólo una, a saber, el bien, que es lo que ordenó, y tan sólo para esto dio la facultad del mal, para que nosotros pudiéramos realizar su voluntad a partir de la nuestra»³⁹⁷.

³⁹⁷ «Volens namque Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare: utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium eius fecit esse quod velit, ut boni ac mali capax naturaliter utrumque posset: et ad alterutrum voluntatem deflecteret. Neque enim aliter spontaneum habere poterat bonum, nisi ea creatura, quae etiam malum habere potuisset. Utrumque nos posse voluit optimus Creator, sed unum facere bonum scilicet, quod et imperavit, malique facultatem ad hoc tantum dedit, ut voluntatem eius ex nostra voluntate faceremus», Pelagio, *Ep. ad Demetriadem*, PL 30, cc. 17D-18A.

La expresión final, *voluntatem eius ex nostra voluntate*, es significativa por sí misma. Una voluntad frente a otra. La preposición *ex* ha de tomarse en serio. El bien meritorio del hombre, en lo que toca al querer, tiene su origen sólo en él, pues sólo así puede merecer la gracia. Si Dios concurriera *en la voluntad, en el propio querer* del hombre, para hacer el bien, para el cual —estima Pelagio— el hombre fue creado *capax naturaliter*³⁹⁸, Dios ahogaría la posibilidad de libertad del hombre. No sería la realización de un bien voluntario, sino *necesario*. ¿Para qué habría de ayudar Dios al hombre a hacer algo para lo cual ya le hizo capaz previamente? De hacerlo, Dios eliminaría también la posibilidad de la *gracia*. El hombre sería una máquina que hace el bien. El hombre, por el contrario, tiene una capacidad *natural* y *neutral* para el bien y el mal.

Esta neutralidad del hombre de cara al bien y al mal no se corresponde con la bondad de Dios. ¿Cómo saldría al paso Pelagio de esta dificultad? Por un lado, tal neutralidad queda deshecha por el mandato de Dios (*imperavit*) ordenado sólo al bien. De ahí le viene al hombre el desequilibrio que se corresponde con la bondad del Dios creador inclinado desde siempre hacia el bien y la gracia. Pero este mandato no es tal de tocar el sagrario intangible de la voluntad del hombre, de modo que éste, haciendo el bien, para el cual fue creado capaz, pueda merecer como gracia el premio que excede todo conocimiento, el premio de la resurrección.

Queda resuelta una parte de la dificultad, puesto que el hombre *neutro* ante el bien y el mal, es solicitado por Dios únicamente para hacer el bien. Ahora bien, resta otra cuestión: ¿cómo se corresponde la capacidad *naturaliter* para el mal con la bondad del Dios creador? Respondería Pelagio: el hombre *puede* cometer *naturaliter* el mal, pues sólo así se puede considerar meritorio y propio el bien del hombre. ¿De dónde iba a

³⁹⁸ El estudio de T. Bohlin, *Die Theologie*, llegó a discernir en la doctrina de Pelagio seis “gracias” (repartidas por parejas en tres ámbitos distintos: la creación, la historia de salvación, el cristiano bautizado). Las iremos indicando, según vayan presentándose en la explicación. Ésta sería la primera, es decir, el hecho de que el hombre ha sido creado con una capacidad natural para el bien. En la doctrina pelagiana, efectivamente, se descubre la primera gracia, *Gracia I A* (ámbito de la naturaleza), en el *bonum naturae*, en la bondad de una naturaleza capaz de hacer el bien. Cf. T. Bohlin, *Die Theologie*, pp. 15-17.

merecer el hombre, haciendo un bien para el que fue creado naturalmente capaz, si no se le ofrecía ninguna otra posibilidad? Se revela pues la *posibilidad* del mal, en realidad, como la única *posibilidad* querida por Dios para dar espacio a la gracia en el hombre, libre a imagen de Dios. Es decir, Dios *no quiere* el mal, pues *ordenó* hacer el bien. Dios *quiere* que el hombre tenga la *posibilidad* del mal, de cara a poder *agraciar* al hombre cuando éste cumpla el bien que Dios le ordenó. La posibilidad del mal aparece tan solo en razón de una historia de gracia. De otro modo —argumentaría Pelagio— el hombre no merecería nada, al comportarse de la única manera posibilitada por Dios.

En realidad, el modo con que Dios desequilibra al hombre para hacer el bien actúa *directamente* sobre la inteligencia iluminándola, e *indirectamente*, de este modo, sobre la voluntad y la realización del bien³⁹⁹. De los tres componentes de todo acto humano (*posse – velle – esse*), Dios da por creación el primero y concede los segundos indirectamente con la iluminación de la inteligencia:

«Así, nosotros distinguimos estas tres cosas y, ciertamente, las repartimos como distribuidas en este orden: en primer lugar establecemos el poder, en segundo, el querer, en tercero, el ser. Colocamos el poder en la naturaleza, el querer en el albedrío, el ser en la actividad. El primero, es decir, el poder, toca a Dios, que lo confirió a su criatura; pero los otros dos, es decir, el querer y el ser, han de ser referidos al hombre, porque provienen de la fuente de su albedrío. Luego en la voluntad y en la obra buena reside la alabanza del hombre, o mejor, del hombre y de Dios, que dio la posibilidad del propio querer y de la obra, y además la misma

³⁹⁹ Se corresponde con la llamada por Bohlin *Gracia I B*, en el ámbito de la naturaleza creada. Pelagio la denomina *auxilium*. Según Pelagio, Dios acompaña siempre a la libre voluntad del hombre, sin llegar a tocarla, pero moviéndola indirectamente. Cf. T. Bohlin, *Die Theologie*, pp. 17-22.

posibilidad la ayuda siempre con el auxilio de su gracia. En cambio, que el hombre pueda querer el bien y realizarlo es exclusivamente de Dios. Así pues, puede existir únicamente esto [el poder querer el bien y realizarlo], aunque no se den los otros dos [el quererlo y el realizarlo]. Estos, a su vez, no pueden darse sin aquél. De este modo para mí es libre el no tener la buena voluntad ni la acción, pero de ningún modo puedo no tener la posibilidad del bien. Me es inherente, incluso si no quisiera, y en esto la naturaleza no deja nunca de asistir»⁴⁰⁰.

Pelagio distingue cuidadosamente en un primer momento el *poder* del *querer* y del *ser*. El primero compete a Dios, el segundo y tercero, al hombre. Ahora bien, en una realización concreta de una acción buena se dan mezclados. Entonces el *poder querer* el bien y el *poder realizarlo* tocan exclusivamente a Dios (de ahí su gracia), mientras que al hombre le queda el ámbito del mérito en el *querer* y *hacer* el bien posibilitado por Dios. La parte de Dios que cae en la naturaleza del hombre se da siempre. La parte del hombre, por el contrario, depende, no de su naturaleza, sino de su voluntad.

Ante esto, la otra solución que se le ofrecía a Pelagio habría de pasar siempre por maniquea o filomaniquea. En

⁴⁰⁰ «Nos sic tria ista distinguimus et certum velut in ordinem digesta partimur: Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse; posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est, posse, ad Deum pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua, hoc est, velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est, immo et hominis et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adiuvat semper auxilio; quod vero potest homo velle bonum atque perficere, solius Dei est. Potest itaque illud unum esse, etiamsi duo ista non fuerint, ista vero sine illo esse non possunt. Itaque liberum mihi est nec voluntatem bonam habere nec actionem, nullo autem modo possum non habere possibilitatem boni; inest mihi, etiamsi noluerò, nec otium sui aliquando in hoc natura recipit», Pelagio, citado por Agustín, *De gratia Christi* 4,5, en *Opere di sant'Agostino. Natura e grazia*, int. y ns. de A. Trapè, Roma, 1981, p. 140.

efecto, si Dios debía *tocar* la voluntad del hombre para moverla al bien, esto suponía: a) o bien, que, estorbándose ambas voluntades prevalecía lógicamente la divina y la obra buena dejaba de ser *voluntaria* para un hombre posibilitado de suyo para hacerla (y, por aquí, se asomaba el fantasma de la *necesitas* maniquea); b) o bien, que, si tocando Dios la voluntad del hombre, dejaba aún espacio para un *bien voluntario*, esto sería, en cierto modo, porque Dios debía salvar una primera inclinación *natural* del hombre hacia el mal (y, por aquí, se comprometía la bondad de la creación, de un modo que podía resultar afín al maniqueísmo).

En las últimas palabras del pasaje citado («y en esto la naturaleza no deja nunca de asistir») sale a la luz el optimismo natural y antimaniqueo de Pelagio, para el cual la naturaleza conserva siempre la posibilidad del bien.

Hasta aquí hemos presentado el ámbito de la creación en Pelagio. Ahora bien, Pelagio no es un filósofo pagano, y, por ello, construye su sistema partiendo del dato de la revelación. La Sagrada Escritura enseña que Adán pecó y el resultado es que, por imitación, las sucesivas generaciones tampoco dejaron de pecar, acumulando un vicio a otro, y acostumbrándose a convivir con el mal. Se trata de lo que Pelagio entiende por tiempo de la naturaleza. Aquí habría, con todo, algunos justos (como cuenta la Escritura) que, aún sin la Ley de Moisés, vivirían justamente, siguiendo la ley inscrita en sus corazones, la ley con que Adán fue creado, resumible en hacer el bien y evitar el mal.

Al tiempo de la naturaleza, sucedió el tiempo de la Ley, con que la Ley sacudía las conciencias de los hombres⁴⁰¹. En la Ley habría que distinguir, de un lado, lo ritual, donde Dios se acomoda pedagógicamente a los suyos (esto tenía el tiempo

⁴⁰¹ Se trata de una nueva gracia, la *Gracia II A* (cf. T. Bohlin, *Die Theologie*, pp. 22-27) en el ámbito de la historia de salvación. La Ley no se dirige a la naturaleza, que no había sido dañada por el pecado de Adán, sino hacia la voluntad, enviada en una historia de pecado. La Ley de Israel viene a ser como una disposición escrita y positiva de la ley inscrita en la naturaleza de todos los hombres. Sólo los justos podían vivir sin ella, pues, en el fondo, la reconocían escrita en lo hondo de su corazón. No se trata de dos leyes distintas. Sino de pedagogías distintas, y de gracias distintas y sucesivas de parte de Dios en su afán de mover al hombre a hacer el bien y evitar el mal.

contado, y pasada la condición servil de los judíos, habría de desaparecer) y, de otro, lo moral (que estaba llamado a ser llevado a perfección en Cristo). La Ley no logra mejorar la situación, por mucho que denuncie el pecado, más bien, encierra a los hombres en la conciencia de pecado⁴⁰². De este modo, cuando nadie era capaz de cumplirla⁴⁰³, se hace necesaria la tercera etapa: la de Cristo. Como se diferencia la luna del sol, la semilla del fruto, el niño del hombre, así la ley de Israel de la ley de Cristo. Y la ley de Cristo, por ello mismo, siendo superior a la de Israel, no ha venido sino después de ella⁴⁰⁴. En realidad, latía en la ley de Israel, lo que ahora aparece más evidente y graciosamente concedido a través de la vida ejemplar de Cristo⁴⁰⁵. Dos diferencias señalaría entonces Pelagio: en la ley de Cristo se visibiliza más abiertamente la justicia a la que llamaba la ley de Israel; en la ley de Cristo se concede gratuitamente la justicia original al hombre enviciado por el pecado y al cual la ley de Israel era incapaz de liberar y devolver perdonado a su primer estado. Cristo proporciona de este modo un ejemplo que estimula en los creyentes el amor⁴⁰⁶.

El tiempo de Cristo, o del Nuevo Testamento, o tiempo de la fe otorga una importancia insustituible al acontecimen-

⁴⁰² Cf. Pelagio, *Exp. in I Cor* 15,56 (226,5): «*Virtus vero peccati lex. Dum fortius et maius fit per scientiam peccatum*».

⁴⁰³ Cf. Pelagio, *Exp. in Gal* 4,4 (324,6). En realidad, el *optimismo natural* de Pelagio se complementa con un *pesimismo histórico* proporcionado. Cuanto más bueno se conserve el hombre en su naturaleza, más enviciado ha de presentarle Pelagio ante el acontecimiento gracioso de la redención de Cristo. Por el contrario, si Pelagio hubiera admitido la transmisión del pecado de Adán que daña la naturaleza, la redención obrada por Cristo no habría sido en razón de la *voluntad* viciada del hombre, sino primordialmente en virtud de la necesidad de una reconciliación *natural*, distinta del acto voluntario del hombre.

⁴⁰⁴ Cf., p.ej., Pelagio, *Exp. in II Cor* 3,7 (247,5): «*Gloria legis per gloriam evangelii evacuatur, sed ista evacuatur ut proficiat, sicut infantiam ipse dicit evacuari in viri perfecti aetatem. Semen quoque evacuatur in fructu; melior quidem fructus semine, sed sine eo esse non potest fructus, et non perit, sed multiplicatur semen in fructum, et ita evacuatur, sicut prophetia et scientia destruentur*».

⁴⁰⁵ Se trata de la llamada *Gracia II B*, cf. T. Bohlin, *Die Theologie*, pp. 27-29.

⁴⁰⁶ Cf., p.ej., Pelagio, *Exp. in Rom* 3,21 (32,12): «*Sine lege litterae iustitia manifestata, quae nobis gratis a Deo donata est, non nostro labore quaesita, et apertius per exempla Christi evidentiora patefacta, quae latebant in lege*».

to de la encarnación y de la cruz. Es el único modo con el que el hombre puede recuperar la posibilidad de realizar el bien y evitar el mal. No se trata de que el pecado haya dañado la naturaleza, pero la ha oscurecido de tal manera, que sólo la fe en el amor de Dios manifestado en la cruz de Cristo puede justificar al hombre de esta etapa. Por la sola fe en la cruz de Cristo se le concede el perdón de todos los pecados⁴⁰⁷. De otro modo permanecerá embarrado en el vicio. La fe en Cristo le otorga el perdón inmerecido y le da una nueva sabiduría. Se trata de una verdadera gracia. Ahora bien, con esta *sola fe* Pelagio no entiende una justificación total, sino la recuperación de la posibilidad de realizar las obras de la fe, de poder cumplir íntegramente la Ley. El hombre se pone por la *sola fe* en la misma situación de Adán, antes de pecar. La fe justifica al impío que se hace creyente; no tanto, al creyente que peca, que deberá recurrir a la penitencia. La fe reconcilia al hombre por sus actos pecaminosos pasados⁴⁰⁸; Dios le perdona gratuitamente todo pecado pasado y le inspira de nuevo, iluminando su inteligencia, para que su corazón fructifique en el bien. El hombre bautizado, perdonado, se pone en disposición por tanto de vivir sin experimentar la concupiscencia, queriendo únicamente el bien y haciéndolo, sin ser prisionero de la ley del pecado. La gracia del bautismo provoca en el hombre una anulación de los efectos del pecado. La costumbre (*consuetudo*) se borra. El bautizado que vive conforme a los misterios celebrados no experimenta ya la concupiscencia. Es el estilo (*conversatio*) de la vida santa, de la vida nueva, lograda por Cristo misteriosamente para el hombre que estaba en una *consuetudo* mortal. El bautizado que vive santamente es, según Pelagio, el hombre *sub gratia*⁴⁰⁹. En este último ámbito del cristiano

⁴⁰⁷ Cf. Pelagio, *Exp. in Eph* 2,5 (352,13): «*Et cum essemus mortui peccatis. Rei mortis iam quasi mortui vivebamus. Convivificavit nos Christo. Sine peccato, sicut Christus est, per baptismum faciendo. Cuius gratia estis salvi facti per fidem. Propter ipsum. Sive: Qui pro vobis gratis in Christo, nullo iustitiae vestro merito intercedente, est mortuus, vel cum ipse reus non esset.*». Estamos ante la *Gracia III A*, cf. T. Bohlin, *Die Theologie*, pp. 29-35.

⁴⁰⁸ Cf., p. ej., Pelagio, *Exp. in Rom* 4,3 (36,1): «*tam magna fuit fides Abrahæ, ut pristina ei peccata donarentur.*».

⁴⁰⁹ Es decir, el hombre que vive *bajo la gracia* y ya no *bajo la ley*. Es el hombre que ha sido librado de la contradicción del hombre de la ley (descrito en Rom 7,7ss.) y que ahora finalmente vive como Dios quiere, gracias a

bautizado, juega un papel notable el Espíritu Santo, como dador de dones que orientan e iluminan (parece que siempre cognoscitivamente) la actuación del hombre. Este aspecto, presente en la fase romana de Pelagio, después brilla por su ausencia, tal vez, debido al contexto polémico en el que siempre habremos de sorprender las obras (o citas) de Pelagio⁴¹⁰.

Acerca de este último punto, que, en realidad, se centra en cómo interpretar Rom 7,7-25, Agustín disenterá cada vez más con Pelagio. El propio Agustín reconocerá (en la segunda etapa de la controversia pelagiana contra Julián de Eclana) cómo modificó a lo largo de su vida la exégesis de este complicado pasaje paulino. Agustín, en efecto, argumentará contra Pelagio que el hombre del que habla Pablo en Rom 7,7ss., es decir, el hombre tocado por la concupiscencia es también el hombre *sub gratia*, tocado por la gracia bautismal⁴¹¹.

Por aquí condujo con éxito Agustín la refutación contra Pelagio. Pudo haberla llevado por otros derroteros y, tal vez, con una fundamentación mayor. La cuestión más radical no consiste en saber cómo vive *hoy* el hombre *sub gratia*. Hay una previa que determina necesariamente ésta y que estriba en saber exactamente cuál es el régimen del que disfrutaba *Adán*

Jesucristo (cf. Rom 7,25). Se trata de la *Gracia III B*, cf. T. Bohlin, *Die Theologie*, pp. 35-45. Cf., p. e., Pelagio, *Exp. in Rom* 8,1-2 (60,18): «*Nihil ergo nunc damnationis est his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulat, sed secundum spiritum. Nihil in illis damnatione dignum est, qui carnis operibus crucifixi sunt. Lex enim spiritus vitae in Christo Iesu. Notandum quia gratiam legem appellat*».

⁴¹⁰ Es un punto que ha sido notado por J. B. Valero, *Las bases*, pp. 119-181 y 361-362.

⁴¹¹ Cf. M.-F. Berrouard, "L'exégèse augustinienne de Rom., 7,7-25 entre 396 et 418", *Recherches Augustiniennes* 16 (1981) 101-195; M. Verschoren, "I do the evil that I do not will: Augustine and Julian on Romans 7:5-25 during the second pelagian controversy (418-430)", *Augustiniana*, 54 (2004) 223-242. Se trata de que mientras el primer Agustín veía espontáneamente en el "yo" de Rom 7,7ss. al hombre *bajo la ley de Israel*, aun no liberado por la gracia de Cristo (Rom 7,25), ahora, después de la controversia con Pelagio, estima que el "yo" de Rom 7,7ss. es el propio Pablo o lo que es lo mismo, el hombre *bajo la gracia*, pero aún no en posesión de la perfecta paz, y que experimenta la concupiscencia, aunque no, por ello, necesariamente llegue a pecar. El desplazamiento de la exégesis agustiniana, como se ve, tiene como objetivo destacar la necesidad que, en todo momento, el hombre tiene de la gracia. Tanto más cuanto que un hombre bautizado y santo como Pablo, a decir precisamente de Rom 7,7ss., experimentará siempre, mientras no resucite, el peso de la concupiscencia, fruto del pecado original.

antes del pecado. Pelagio tenía su propia respuesta. Agustín la suya. Son demasiado *fuertes* los *Adán* recién plasmados, tanto en Pelagio como en Agustín⁴¹². Pudo haber argumentado el santo obispo de Hipona contra Pelagio, apoyándose también en la exégesis de Pablo, conforme a otras tradiciones viejas de la Iglesia (como la de Metodio), y, seguramente, más libres que la agustiniana de cualquier reminiscencia maniquea. Es algo que rebasa los límites de este encuentro y, si Dios quiere, espero poder presentar en otro momento.

⁴¹² Cf. entre otros lugares, por ejemplo, *De natura et gratia* 25, 28, en *Sant'Agostino. Natura e grazia I*, int. y ns. A. Trapè, Roma 1981, p. 412.

XI

LA GRACIA EN SU PARADOJA

ANGEL CORDOVILLA PÉREZ
UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
MADRID

«Todo lo cristiano es paradójico, pues su raíz sigue siendo la mayor paradoja de la historia, a saber, que Dios se hizo hombre y murió para darnos la verdadera vida: la vida del amor»
(J. L. Chrétien)⁴¹³.

Ha sido el maestro Henri de Lubac quien últimamente ha insistido en la necesidad de contemplar el cristianismo desde la perspectiva de la paradoja. Precisamente en lo que los cristianos llamamos *gracia*, se dan cita Dios y el hombre en la paradoja del Dios Encarnado (*Deus capax homini*) y del hombre en su deseo innato de divinización (*homo capax Dei*). Una paradoja que no se resuelve en la antonimia o la anulación de uno de sus polos, sino en el *misterio*, que es capaz de acoger e integrar en una unidad respetando y fortaleciendo la alteridad

⁴¹³ J. L. Chrétien, *La mirada del amor*, Salamanca, 2005, p. 9. Haciéndose eco de la afirmación de de Lubac: «La Encarnación es la paradoja de las paradojas».

y la diferencia⁴¹⁴. En esta breve reflexión quiero acercarme a la realidad de la gracia desde dos paradojas que le son esenciales: por un lado, la gracia se experimenta en el mundo entre la aparente inutilidad y su admirable fecundidad; y, por otro, entre la verticalidad de su origen y la horizontalidad de su destino.

I. La gracia entre la inutilidad y la fecundidad

1. «La ambigüedad de la palabra gratuito, da en el blanco de lo que es el cristianismo. La gracia siendo inútil e infructuosa, germina y fructifica»⁴¹⁵. Con este aforismo de von Balthasar nos situamos inmediatamente ante la paradoja esencial e ineludible de la gracia: ella es una realidad que siendo gratuita e incluso inútil, es lo más necesario y fecundo para la vida del hombre. Dirigir una mirada a la gracia puede parecernos un lujo superfluo para unos cuantos interesados en cuestiones abstractas y confusas, sin embargo en su aparente inutilidad, nos ofrece una fuente inagotable de fecundidad para el pensamiento y la vida cristiana. Mirar a la gracia significa mirar al corazón y al centro del cristianismo, pues *charis* es el concepto bíblico y teológico utilizado para hablar de Dios en la donación que hace de sí mismo al hombre mediante la entrega de su Hijo, y para hablar del hombre nuevo que surge al acoger en libertad y gratuidad ese don de Dios, en la recepción de su Espíritu. Hoy, más que nunca, estamos necesitados de esta realidad aparentemente inútil. Estamos necesitados de la gratuidad y de la gracia, tanto en nuestra relación con Dios,

⁴¹⁴ H. De Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid, 1988, p. 230; *Paradoxes* París, 1946; *Paradojas y nuevas paradojas*, Madrid, 1997; *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca, ³2002. Cf. N. Ciola, *Paradosso e Mistero in Henri de Lubac*, Roma, 1980; D. Hercsik, *Jesus Christus als Mitte der Theologie von Henri de Lubac*, Frankfurt, 2001, pp. 63-65.

⁴¹⁵ *Das Weizenkorn. Aphorismen*, Einsiedeln, ³1989, p. 69. El aforismo es imposible de traducir literalmente al castellano en su segunda parte: «Der Doppelsinn des Wortes Umsonst trifft ins Schwarze des Christentums. Die Gnade ist vergeblich: sie vergibt». He optado por jugar con la expresión castellana fructificar, ya que responde claramente a la idea del aforismo y a la teología de Balthasar, donde uno de los centros está en el texto de Juan 12,36: «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo».

con el Dios del exceso, que no sólo se limita a responder a nuestras preguntas y a colmar nuestros deseos, sino que desde su libertad infinita nos interpela y nos conduce a unos límites y medidas insospechas, como en nuestras propias relaciones humanas, vividas habitualmente desde la utilidad y el pragmatismo (antropología del don)⁴¹⁶.

El verdadero desafío que tiene planteado el cristianismo en Europa se encuentra reflejado muy bien en la pregunta que Satán lanzó a Dios después de dar una vuelta por la tierra, tal como aparece en el comienzo del libro de Job: ¿seremos capaces de creer en Dios gratis, de balde, por nada (dwrean)?⁴¹⁷. Es decir, ¿seremos capaces de mostrar al mundo de hoy que la fe en Dios y el cristianismo están en el orden de gracia y de la gratuidad, más que en el de la necesidad, de la ley y de la moral?⁴¹⁸. ¿Seremos capaces de mostrar que el Dios al que adoramos y en quién creemos es el Dios de la gratuidad que no puede ser convertido ni en el falso dios ético (que absolutiza lo relativo), ni en el falso dios filosófico (el ídolo fruto de nuestra

⁴¹⁶ A. Gesché, *Dios para pensar VII: El sentido*, Salamanca, 2004.

⁴¹⁷ Job 1,9: «¿Te crees que Job teme a Dios por nada, de balde, sin recompensa?». Soy consciente que mi interpretación del versículo excede el sentido que se da en el libro de Job. Pero este exceso de interpretación se encuentra en continuidad con el sentido del versículo en el texto. Para R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Bd. 1: Kanonische Grundlegung*, Neukirchen, 1999, pp. 314-315, en esta pregunta se encuentra el tema principal del libro de Job: ¿Cómo se comportará Job, el hombre piadoso ejemplar, cuando las cosas le vayan mal? ¿Job se encuentra bien, porque es piadoso y temeroso de Dios (religioso) o es piadoso y religioso, porque le va bien? De la misma opinión se muestra W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, Minneapolis, 1997, p. 387 al afirmar que este punto sutil, pero crucial, es el propulsor de todo el libro de Job. Sigue siendo muy sugerente la lectura espiritual y teológica que ha hecho Gustavo Gutiérrez de este libro: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, 2004, desde el contexto latinoamericano, que a mi modo de ver no excluye la interpretación de este versículo como una llamada a la gratuidad de la gracia que hacemos desde el contexto europeo. El propio Gustavo Gutiérrez se abre desde la experiencia de la liberación a una *mística de la gracia y gratuidad*, así como el reto de una fe más gratuita vivida en el orden de la gratuidad y no de la necesidad en el contexto europeo tiene que ir de la mano de una gratuidad entendida desde la entrega radical de la vida en solidaridad con los últimos de la tierra: cf. Rm 3,21-25.

⁴¹⁸ Desde luego que la gracia implica una moral, una ética y una ley, pero siempre es un momento segundo respecto a la acogida gratuita de la gracia. Si esto es así en el orden teológico, debemos hacer un esfuerzo de que esto también aparezca en la forma y el contenido de nuestro mensaje.

imaginación, razón o representación), ni en el falso dios teológico (que relativiza al Dios absoluto instrumentalizándolo a sus propios intereses)?⁴¹⁹. El Dios cristiano es el Dios de la gracia y del exceso que conduce mi vida a su máxima plenitud, sobrepasando los estrechos límites en los que yo mismo quiero situarme y que hace que me comprometa radicalmente para que todos los hombres tengan también esa misma posibilidad de plenitud y consumación.

Alguien puede pensar que esta prioridad del don, de la gracia y de la gratuidad en el cristianismo no tiene sus efectos y consecuencias en el mundo. Todo lo contrario. Como dice la Escritura, el que «está en Cristo» (esto es una de las mejores definiciones del cristianismo) es una criatura nueva, que es capaz de hacer nuevas todas las cosas (2Co 5,17; Is 43,18-19; Ap 21,5). La gratuidad y la gracia tienen en sí mismas la capacidad de transformar radicalmente la realidad. Hay un texto del Apocalipsis que me parece muy elocuente y actual en este sentido. En él se habla de la destrucción del mundo no por un poder ajeno a él, sino desde dentro de sí mismo. El mundo se ha convertido en un mercado, los mercaderes son los magnates de la tierra, todo se puede comprar y vender. Pero de esta forma se ha perdido toda capacidad para esas realidades gratuitas y gratuitas como el arte, la música, el trabajo que humaniza, la belleza, el amor, la gracia, que de forma imperceptible sostienen la vida de los hombres: «Y la música de los cantores ya no se oirá más en ti; artifice de arte alguno no se hallará más en ti; la voz de la rueda del molino no se oirá más en ti; la luz de la lámpara no lucirá más en ti; la voz del novio y de la novia no se oirá más en ti. Porque tus mercaderes eran los magnates de la tierra» (Ap 18, 22-23).

Poner en medio de este mundo la palabra *Dios*, como exceso y gracia, como don y gratuidad es una nueva posibilidad para que vuelvan al corazón del mundo esas realidades gratuitas y, por esta razón, absolutamente necesarias para el hombre de hoy, esa *presencia real* (con palabras del pensador judío George Steiner) que crea y genera cultura y realidad⁴²⁰.

⁴¹⁹ A. Gesché, *Dios para pensar II: Dios – El cosmos*, Salamanca, 1997, pp. 139-147.

⁴²⁰ G. Steiner, *Presencial reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona, 1992. La tesis fundamental de este libro es que la experiencia

2. Un ejemplo de la fecundidad de este planteamiento puede verse en la filosofía actual. La gratuidad se ha convertido en una temática esencial en la metafísica contemporánea, siendo la fenomenología quien ha atendido al tema del don en orden a construir una nueva *filosofía primera*⁴²¹. En primer lugar fue la sociología y los estudios de Marcel Mauss, quien subrayó la importancia de la estructura del don para la economía. Después fueron los filósofos E. Levinas⁴²², J. Derrida⁴²³ y J.-L. Marion⁴²⁴ quienes han prolongado esta reflexión criticando profundamente la comprensión del primero, ya que la estructura y la realidad del don tiene que ir más allá de la estricta relación recíproca que se da en cualquier relación económica. En el *don* se da una relación sin relación, que rompe la estrecha dinámica y la dialéctica del dar y recibir (*do ut des*). S. Weil ha profundizado en una experiencia de gratuidad muy radical y muy particular como acceso fundamental para el encuentro con Dios en el momento de la crisis de la modernidad. P. Gilbert, recogiendo la herencia de M. Blondel y P. Ricoeur y presentando una serie de estudios provenientes del ámbito francés e italiano, ha pensado la gratuidad desde las categorías de don, de abandono y sacrificio, y finalmente, desde la de reconocimiento⁴²⁵. A nadie se le escapa la dificultad de esta empresa, a la vez que la importancia que esto tendría para un diálogo a fondo entre filosofía y teología.

estética presupone la presencia de un sentido, que en última instancia es trascendente, es Dios. Actualmente estamos en la «era del epílogo», vivimos en una permanente postrimería, sin una verdadera creación artística. Desde este diagnóstico, el autor hace una apuesta por la experiencia estética como apuesta y antesala por la trascendencia. Los valores y límites de esta propuesta los ha analizado muy bien G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid, 1996, pp. 127-154.

⁴²¹ P. Gilbert, «Gratuité», *Nouvelle Revue Théologique*, 127 (2005) 251-265.

⁴²² *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1987; *De la existencia al existente*, Madrid, 2000.

⁴²³ *Dar (el) tiempo. La moneda falsa*, Barcelona, 1995; *Dar la muerte*, Barcelona, 2000.

⁴²⁴ *El ídolo y la distancia*, Salamanca, 1999; *Il dato que. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Turín, 2001.

⁴²⁵ Cf. P. Gilbert, «Gratuité», pp. 251-265; P. Gilbert/S. Petrosino, *Le Don. Amitié et paternité*, Bruselas, 2003.

II. *La gracia entre la verticalidad y la horizontalidad*

La gracia la vivimos en la paradoja. En la paradoja de su aparente inutilidad y la experiencia de su admirable fecundidad. Nada se hace más necesario para la vida del hombre en un mundo dominado por la rentabilidad, que la experiencia y el espacio de la gratuidad y de la gracia. Pero junto a esta paradoja al contemplar la realidad de la gracia, podemos poner otra expresada de forma espacial: la gracia la vivimos entre la verticalidad que nos remite a su origen y la horizontalidad de su necesaria mediación. Por esta razón, al dirigir nuestra mirada a la gracia, tenemos que dirigirnos a la altura y profundidad del misterio de Dios, expresada en la dimensión teológico-trinitaria y dimensión cristológica de la gracia, así como hacia la anchura y longitud de la historia humana, expresada en la dimensión histórico-mundana de la misma.

3. La *comprensión teológico-trinitaria* de la gracia nos eleva hacia la altura, pues desde esta perspectiva advertimos fácilmente que ella no es más (ni menos) que la misma vida de Dios en su lógica personal y trinitaria que se nos comunica para que entremos a formar parte del dinamismo y la fecundidad de su misma vida. La comunicación de Dios no se realiza de una manera impersonal y abstracta, sino que supone una donación y participación en el dinamismo personal y trinitario que Dios mismo es. Mirar a la gracia nos obliga a mirar al *misterio del Padre*, que es Dios siendo absoluta y pura donación en la generación del Hijo y la procesión del Espíritu. Él es la fuente originaria porque su ser consiste en la misma donación. La gracia nos hace tomar parte de esta paternidad y autoridad de Dios comprendida como capacidad de donación radical que engendra y crea una realidad libre y autónoma. Pero también al *misterio del Hijo*, que es Dios siendo pura recepción de todo lo que el Padre le entrega. Pero precisamente por ser recepción del ser del Padre, esta recepción del Hijo llega a su plenitud cuando él mismo se entrega (a imagen y semejanza del Padre), y, de esta forma, devuelve gratuitamente en acción de gracias su ser al Padre (eucaristía). La gracia nos hace partícipes de esta capacidad de recepción y pasividad radical en la que consiste la vida humana, para devolver en acción de gracias a Dios

y en gratuidad a los hombres esa vida recibida como gracia. Finalmente al *misterio y don del Espíritu*, que es Dios siendo la gloria y glorificación mutua entre el Padre y el Hijo, haciendo posible la unión y comunión de ambos en la distinción y diferencia. La relación recíproca entre el dador y el receptor no termina en la totalidad de uno que destruye al otro (Levinas), ni en el círculo cerrado de una auto-glorificación complaciente, sino en la glorificación mutua de aquellos que quedan integrados en el ámbito del Espíritu y abierta a la integración en ella de todos los hombres. La gracia nos hace tomar parte de esta glorificación realizada por el Espíritu que realiza la unidad respetando la diferencia (Iglesia) y se abre a todos aquellos que juntamente están llamados a participar de esa gracia y de esa gloria (Reino).

Pero esta perspectiva trinitaria de la gracia no debemos entenderla sólo desde el dinamismo inmanente de la vida de Dios, sino también desde la revelación de ese Dios trinitario en la historia tal como lo ha formulado la comunidad cristiana desde la experiencia pascual. Así las dimensiones de la gracia tienen que tener presente la trascendencia, la historicidad y la inmanencia, como la forma concreta en la que Dios nos ha querido comunicar su gracia, es decir, comunicarse a sí mismo⁴²⁶.

De esta forma podremos abrirnos a la totalidad de la acción de Dios en la historia y a las plenas dimensiones de la gracia y de la salvación cristiana. Hacia la *altura* del misterio del Padre, en su incomprensibilidad y absoluta trascendencia. A esta dimensión le corresponde una experiencia de la gracia que puede ser traducida y explicitada desde las categorías bíblicas de gloria y belleza, que nos hagan comprender que la gracia de Dios siempre es una realidad que desborda absolutamente nuestros deseos, pensamientos e intereses. Es la gracia del *Deus semper maior*. En segundo lugar hacia la *hondura* de la vida y muerte de Cristo que nos invita a contemplar y experimentar la gracia desde el rostro des-graciado y desfigurado de Jesucristo como revelación concreta del amor, de la gracia y de la belleza de Dios que ha alcanzado y transfigura-

⁴²⁶ Cf. K. Rahner, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», *Mysterium Salutis* II, Madrid, ³1992, pp. 311-338 (*Esbozo de la una teología de la trinidad*).

do las regiones más bajas de la tierra, allí donde los poderes más radicales (pobreza, esclavitud, pecado, muerte injusta y violenta) amenazan la vida del hombre. Es la gracia del *Deus pro nobis*. Por último, hacia la *anchura* que nos aporta el Espíritu, otorgándonos una vida nueva, anticipando en nosotros la plenitud y abriendo nuevos caminos para que esa gracia se haga presente en todos los rincones de la tierra alcanzando al corazón de cada cultura y cada individuo, acercándonos así a la comunión plena y definitiva (Reino). La gracia es experimentada como anticipo e inicio de la nueva creación⁴²⁷. Es la gracia del *Deus in nobis*.

4. La segunda perspectiva que tenemos que atender es la *antropológico-cristológica*. Pero mientras que la teología clásica dentro de esta perspectiva ha comprendido la gracia fundamentalmente en su oposición y diferencia con la naturaleza humana, o con el pecado, ahora quisiera centrarme en una nueva forma de comprender esta relación, y que podemos expresar con la fórmula que aparece en Jn 1,16: «gracia sobre gracia». «Hemos recibido gracia (definitiva) sobre gracia (preparatoria)»⁴²⁸.

Como ha expresado H. U. von Balthasar de forma profunda y atrevida, el ser humano está llamado a «reconocerse como alguien que ha sido co-engendrado en la gracia juntamente con el Hijo absoluto»⁴²⁹. No se trata de volver a un estadio pre-niceno que de forma arriana vuelva a confundir la generación del Hijo y la creación del mundo. Pero sí podemos y debemos comprender la creación del hombre a la luz de la posibilidad más radical en Dios: las procesiones y las personas divinas. Que el hombre pueda comprenderse desde la generación del Hijo explica la percepción que éste tiene de su libertad, dignidad y autonomía, así como su deseo y llamada inmanente a la comunión con Dios. Por esta razón, resulta contrario a su naturaleza querer fundamentarse a sí mismo y entender su autonomía como una absoluta autarquía. Él ha sido

⁴²⁷ Cf. A. Cordovilla Pérez, «El Dios Goel», *Sal Térrea*, 93 (2005) 421.

⁴²⁸ H. U. von Balthasar, *Teológica 2*, Madrid, 1997, p. 26.

⁴²⁹ H. U. von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, 1993, p. 41.

pensado desde el inicio como una realidad incoativa, y no puede encontrar su plenitud más que en aquel que es su meta y fundamento: en Cristo⁴³⁰.

Si la creación ha sido realizada en Cristo y el hombre ha sido formado y creado a su imagen, podemos decir que esta imagen es la capacidad del hombre de acoger la vida como un don y de darse gratuitamente en acción de gracias. El hombre es gracia, como un ser capaz de tener su vida en sus manos con plena libertad y autonomía, y cuya naturaleza consiste en darse a sí mismo en gracia y gratuidad, a imagen del Hijo en quien ha sido creado. El Hijo, contemplado desde el misterio trinitario, es en la medida que recibe todo el ser del Padre y libremente, a imagen del Padre, se da y se entrega.

Si esto es así, quizá podamos presentar la gracia no como una realidad que venga a limitar la libertad humana y a roer o ahuecar la consistencia de nuestra naturaleza, sino esa realidad que la consume y plenifica, purificando y trascendiendo absolutamente nuestros estrechos límites en los que habitualmente hemos decidido instalarnos⁴³¹.

5. Finalmente, tenemos una tercera perspectiva que es la *comprensión histórica y mundana de la gracia*. La gracia está llamada a ser horizontalizada en el tejido de la historia, en espacios y estructuras que hagan posible su epifanía en las dos dimensiones anteriores, ya sea como iglesia o sociedad, sin tener miedo a que esos ámbitos y estructuras no sean totalmente puras. Casi siempre que hablamos de la gracia pensamos en una relación vertical entre Dios y el hombre. Sin negar esta perspectiva debemos añadir que la gracia tiene una densidad histórica y un espesor humano que son necesarios para su realización en la historia. La gracia de Dios, junto a una dinámica encarnativa (*gracia Christi*) que hace necesaria la mediación de Cristo para su comunicación, posee una corporalidad sacramental que también hace necesarias estructuras

⁴³⁰ Cf. A. Cordovilla Pérez, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid, 2004.

⁴³¹ Una exposición más detallada puede verse en A. Cordovilla Pérez, «Gracia sobre gracia. El hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado» en G. Uríbarri (ed.), *Teología y nueva evangelización. Desplazamientos dogmáticos*, Bilbao, 2005, pp. 97-143.

eclesiales y sociales para su extensión y su universalización en el mundo⁴³². La fe y la gracia tienen necesariamente una mediación y corporalidad no sólo eclesial, sino histórica y mundana, ya sea entendida como un don providencial dado por Dios al cristianismo en un momento histórico determinado o que el propio cristianismo tiene que crear y hacer madurar en la historia, desde la fecundación que él mismo produce en ella⁴³³.

En el fondo, al tratar la cuestión de la horizontalidad y corporalidad de la gracia, nos encontramos de lleno con el problema de la *mediación*, una cuestión central con la que siempre ha tenido que enfrentarse tanto la teología como la filosofía. O. González de Cardenal, siguiendo al filósofo belga A. Léonard, ha comentado sagazmente cómo ante esta cuestión central se pueden dividir las teologías contemporáneas

«Toda la filosofía y teología modernas tienen en la categoría de ‘mediación’ su piedra de toque (...) La diferencia fundamental entre las teologías contemporáneas radica en este punto: unas se han quedado en un positivismo histórico-crítico, moral e ilustrado en la línea de Kant; otras han pasado por Hegel y, yendo más allá de él, comprenden al cristianismo como sistema de mediaciones absolutas establecidas por el Absoluto mismo»⁴³⁴.

Hay una auto-mediación de Dios mismo en su comunicación al hombre en su Hijo y en el Espíritu, es lo que Olegario llama mediaciones absolutas establecidas por el Absoluto mismo, que deben y tienen que relacionarse y conectarse con

⁴³² K. Rahner, *Leiblichkeit der Gnade. Studien zur Sakramentenlehre. Sämtliche Werke* 18, Friburgo-Basilea-Viena, 2003.

⁴³³ Un ejemplo de lo que queremos decir puede verse en la relación entre Europa y el Cristianismo. Cf. A. Cordovilla Pérez, “Europa y el cristianismo. La visión de Europa en K. Rahner y H. U. von Balthasar?”, *Estudios Eclesiásticos*, (2005) 391-412.

⁴³⁴ O. González de Cardenal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, 32001, p. 145.

esas otras mediaciones ascendentes y relativas creadas y desarrolladas por los hombres a lo largo de la historia como expresión de su búsqueda de Dios y de la acogida incondicional que han tributado a esa gracia que se nos ha revelado en Cristo y dado en plenitud en el Espíritu de Cristo. En este momento histórico tenemos que saber poner en relación estas dos formas de mediación, esa verticalidad descendente de la gracia, con su horizontalidad y espesor histórico, no sólo de forma teórica, sino en nuestra vida cristiana.

Los cristianos europeos tenemos un ejemplo en san Benito. Él, desde su experiencia radical de Dios («no anteponer nada al amor de Cristo»): la liturgia como obra de Dios y servicio divino), fue capaz de crear unas mediaciones de gracia en relación con los hombres (hospitalidad con el prójimo), con el mundo (creador de cultura) y con la tierra (en el cultivo de la tierra). El *culto* comprendido como obra de Dios y servicio divino, ante lo que nada puede anteponerse, fructificó en un *cuidado* y una hospitalidad hacia el prójimo considerado como sacramento de Cristo, y en una *cultura* y un *cultivo* de la tierra, de los cuales nació la Europa que conocemos. Necesitamos volver a esta experiencia gratuita y vertical de la gracia, que en su aparente inutilidad y fragilidad, pueda volver a fecundar esta tierra europea, generando las estructuras y mediaciones sociales necesarias que extiendan el evangelio y la gracia a todos los rincones de la tierra. Como ya expresó el obispo de Aquisgrán K. Hemmerle, necesitamos un nuevo «icono social del evangelio»⁴³⁵ y de la gracia, aunque sea vivido y experimentado en la necesaria paradoja.

⁴³⁵ Cf. K. Hemmerle, «Das unterscheidend Eine», en B. Fraling, *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. Für P. Hünermann*, Friburgo, 1994, p. 154.

XII
DE LA CONCIENCIA JUSTIFICADA:
UNA LECTURA FILOSÓFICA DEL COMENTARIO A
LOS GÁLATAS (1535) DE MARTÍN LUTERO

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA
FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN DÁMASO”
MADRID

a María Jesús López de Pinedo,
a Alfonso García Nuño,
a Antonio Sánchez

I

Hablar de la gracia hoy, pues de eso se trata cuando nos referimos a la conciencia justificada, puede parecer a más de uno cosa de estar contando chistes; como si quisiéramos referirnos a puras graciosidades y risas. Sin embargo, lo que hoy sigue planteando el tema de la gracia, tal como lo voy a entender, es la cuestión del don y de la gratuidad, junto a la cuestión de la libertad. Mi intento es aprovechar la lectura de Lutero —quien está desde hace muchos años en el horizonte de mis intereses— para cebar mi propio pensamiento; nótese bien que digo para cebar mi propio pensamiento. Un pensar que quiere ser filosófico —de filosofía teológica si se quiere— y que cree encontrar en la lectura del comentario de Lutero luz para lo que es suyo, para dibujar nuevas articulaciones que estaban borrosas o meramente esbozadas. Vamos a ver cómo.

Chaparse el comentario a la *epístola de los Gálatas* de Martín Lutero, en la versión a la que volvió por última vez en 1535, es una heroicidad que hace falta tener la osadía de cometer: 620 grandes páginas de texto en la edición que he

tenido en mano, traducida del original latino⁴³⁶, y que de una manera cuidadosa sólo en su primera mitad he realizado. Pocas veces en mi vida, sin embargo, había leído un escrito con un tal vigor religioso y teológico, hasta llegar a ser hipnótico en su ahondar y ahondar más y más un decir que parecería, en un primer momento, simple y sencillo. Pocas veces en mi vida había leído un texto de construcción tan polémica en la elaboración de una ‘doctrina’, como él llama a lo suyo. Pocas veces en mi vida había leído un texto con tal seguridad en la verdad de lo que va diciendo, aunque para ello rompa con tradiciones y personas en el puro y simple rasgamiento, provocando partición de cortadura en y de la Iglesia. Pocas veces en mi vida he sentido a la vez una admiración tan profunda y un rechazo tan global, aunque, como se verá, muy matizado. Pocas veces en mi vida se me ha hecho tan patente que hay dos maneras de ser y de estar en la Iglesia: la de Francisco de Asís y la de Martín Lutero. Pocas veces en mi vida dejaré traslucir tanto mi simpatía general y definitiva por el primero, y por lo que ello significa en el mismo pensar. Pero, también, pocas veces en mi vida me he encontrado con un pensamiento teológico, qué digo, cristológico, tan soberano y de una profundidad tan sublime y atrayente.

No entro en este tema, claro es, considerándome ya o para llegar a ser un especialista de Lutero; es obvio. De un modo simple hago de él una lectura filosófica; no de su obra, sino sólo de uno de sus libros, sabiendo que ahí encontraremos una sistematicidad clara de su pensamiento teológico;

⁴³⁶ Martin Luther, *Oeuvres*, vol. XV y XVI, *Labor et Fides*, Ginebra, 1969 y 1972, 319 y 347 p. Por lo que he creído entender la traducción del latín es de René-H. Esnault, que es quien firma el escuetísimo prólogo. El original latino se encuentra en *D. Martin Luther Werke*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), vol. 40, I, pp. 1-691 y vol. 40, II, pp. 1-184. El texto traducido ahí es el comentado en 1535. En 1519 había editado por vez primera un comentario de la epístola, publicando una segunda edición revisada en 1523. En 1531 retomó una segunda vez la tarea de comentar la epístola, publicándolo, como acabo de decir, en 1535 y de nuevo en 1538. Lutero tenía un amor especial por esta carta de san Pablo. La cita se hará en el mismo texto; el número indica la página de la edición latina, que la traducción francesa trae al margen. Pero sumergido por el mar de la vorágine luterana, me limitaré casi exclusivamente al comentario de la carta hasta el versículo 3,14, cuando el mismo Lutero dice que el comentario está ya prácticamente terminado. De otra manera yo mismo me ahogaría en ese mar.

aunque no de todo él, sí el de un momento, en sincronía, lo que ayuda a ese aunamiento sistemático que me interesa de manera especial; y la hago desde lo que es mi propio pensar, con la convicción de que esta lectura luterana va a ser ocasión de desarrollo de mis propios pensamientos, tocando puntos que estaban en ellos como en un continente ignoto. Hacía falta ponerlos en evidencia, pues un filósofo quiere pensarlo todo, quiere pensar el todo. Esta es la ocasión.

Comenzaré por exponer una topología general en la que luego vendrá a caer a su manera ese cebamiento al que me he referido al comienzo. Luego, en el segundo párrafo, leeré con el detalle que me interese y sea capaz el comentario de Lutero, siempre con vistas al continente ignoto. Por fin, en un tercer párrafo desarrollaré más lo que entonces será ya, espero, un pensamiento enriquecido.

Mas pudiera ocurrir que ambos pensamientos no se toquen y, finalmente, el de Lutero no llegara a cebar el arrastre de nuevas corrientes del que es el mío. No sé, veremos qué acontece al final. De primeras hay como un vislumbre antiguo de que la lectura de Lutero me va a abrir nuevos puntos de vista, me va a ayudar a dibujar mejores perspectivas.

¿Qué es la vida?, ¿un don gracioso que nos lleva a ser en plenitud o una simple casualidad que nos cayó encima y que debemos soportar más o menos bien, con mayor o menor paciencia?

Porque, si la vida es un don, ¿cómo responderemos a ese don?; pero ¿es que tenemos que responder a él?, ¿qué nos obliga? Y ya que hablamos de respuesta, ¿podemos no darnos cuenta y reflexionar con atención sobre cómo está entre nuestras posibilidades responder mal, muy mal, al don que, dándonos, se nos ha confiado? Mas, viniendo así tan de pronto y tan de primeras, ¿cómo sería eso de responder mal? Aunque, me parece, es fácil de entender qué sería: cuando respondiéramos a algo que se nos ha dado gratuitamente cargados de un puro y craso egoísmo. Cuando ofreciéramos nosotros como debido lo que a nosotros se nos ha dado gratis. Cuando nos constituyéramos en una especie de filtro mágico, terrible martingala, con capacidad de hacer pagante lo gratuito. Tendremos que ver cómo es ese egoísmo, pues podría pensarse que el león

lo es cuando come del cervatillo cazado por las leonas; mas no es el caso, se trata de una necesidad de nutrición o de liderazgo de la manada, etc.

Este pensamiento no nos vendría a las mientes si la vida y lo que somos fuera producto en nosotros de la mera casualidad, pues entonces todo comportamiento sería válido; no estaríamos configurados, referidos, no seríamos *expresión* de ninguna gratuidad, pues la mera casualidad nada tiene de gratuita, sino fruto de una necesidad que se nos ha dado como resultado de lo meramente fortuito. En el tiro al plato, este sale en una dirección, al buen albur dentro de un haz de posibilidades, pues se ponen topes en los márgenes para que no salga ni más a la izquierda ni más a la derecha de ellos, dirección que es, en esos límites, mero fruto del azar; pero una vez dada esa condición inicial, todo lo demás es producto de la necesidad del proceso. Si las cosas fueran así, todo comportamiento es válido, pues es resultado de ese ser casual que nos da la dirección de origen, la trayectoria de nuestro destino; condiciones iniciales que marcan de manera inexorable durante toda la trayectoria. En esa obligatoriedad radical, lo único que podría darse —mas ¿de dónde sacará el plato esas fuerzas?, ¿de dónde ganará la potencia de superar su destino?— es ser más fuerte que el propio destino, o mejor, ¡qué digo!, tener el destino de ser el más fuerte, más fuerte que los demás, quienes serán aplastados por él.

Si, en cambio, lo que somos de origen en nuestra vida lo hemos recibido gratis, daremos gratis de lo que somos y lo que somos, de otra manera no responderemos convenientemente al don recibido; don que es quien nos ofrece la capacidad de llegar a lo que hemos de ser en plenitud; don que en ningún caso podrá ser “lo donado por la necesidad”, pues esta destila necesidad donde actúa —la necesidad produce necesidad—, nunca donación. Si, por el contrario, hemos recibido la vida como fruto de la mera casualidad, viviremos aprovechándonos todo lo que podamos de ella, mejor, en ella, como la condición inicial que nos lanza por casualidad en una dirección; viviremos siempre en mero provecho de esos impulsos iniciales, como fruto de la pura inercia; nos aprovecharemos todo lo que podamos de ella, como discos randomizados lanzados a la existencia, que van por ahí de manera ciega, caiga quien caiga,

caiga lo que caiga. Se notará, pues, que en este caso lo que falta al disco es la libertad: todo el conglomerado de lo que sería el juego de su lanzamiento del disco sería una creación en la mera necesidad, sin ninguna libertad. Porque podría ocurrir que el aparato lanzador del disco resultara de mala calidad y este siempre tuviera la pura debilidad de lo errático, de lo desmadrado, como advertiremos luego, en el hablar de Lutero, del pecado. Sin embargo, en ese conglomerado randomizante, el disco siempre es errático en su comportamiento y en su ser. El pecado, así, sería la misma manera de ser de todo disco lanzado por el conglomerado de lanzamiento; sin más.

Así, vemos cómo el don y la gratuidad nos llevan de mano a la libertad.

La gratuidad, por lo que vamos vislumbrando, es el basamento mismo de la vida, de lo que somos por entero. Gratuidad constitutiva; por tanto, gratuidad de deseo, gratuidad de imaginación, gratuidad de razón.

Somos seres creativos, ¡y de qué forma!, y lo somos en pura gratuidad, de manera que la esencia misma de la creatividad es la gratuidad.

Somos seres que, lanzados a la existencia como don gratuito, desde nuestro mismo origen miramos siempre más-allá, si bien vivimos, claro es, no de memoria, sino enmemoriados, enharinados en la memoria. En lo que he solido llamar el juego de la retroducción, miramos siempre más allá de libertad. Lo que recibimos gratuitamente se constituye en la misma esencia de eso que somos, pura carne enmemoriada, carne de rememoración —no de meros recuerdos notariales—, que, así, se hace carne de creatividad, es decir, carne de más-allá, carne maranatizada, carne que aspira y busca la plenitud de ese más-allá que se nos ofrece para ser, para ser en plenitud; carne que aspira y busca la plenitud de ese más-allá que se nos ofrece, y que lo busca, por supuesto, en una creatividad singularmente libre, en la que la libertad es esencial, condición sin la que no habría creatividad, sin la que no habríamos aceptado ese ser en donación que es el nuestro.

En ese juego de la retroducción, lo sabemos ya, el más-allá estira de nosotros para, atrayéndonos hacia sí, constituirnos en lo que vamos siendo de manera que lleguemos a ser en plenitud. Ese estiramiento es esencial. ¿Cómo se da el pecado,

pues de pecado vamos a hablar junto a Lutero? Cuando ese estirar de nosotros se hace desde un lugar que no es ese más-allá, llevándonos así por caminos que desembocan en un ir siendo que no confluye en el ser de nuestra plenitud. Pues una cosa es el estiramiento desde ese más-allá que suelo llamar punto Ω , y otra es el que se da desde un lugar desterrado, un lugar descuidado de más-allás, un lugar de egoísmo ante lo que se nos da como don gratuito. Nótese, pues, que nos encontramos con el pecado en el verdadero punto nodal de lo que es la antropología, al menos como se ve desde mi pensar. No hemos necesitado ningún ejercicio de equilibristas para toparnos con él; para ver de qué manera se nos da como ámbito multiforme que estira de nosotros con toda la fuerza que se nos ofrece en el paso del siendo al ser, la cual en nosotros es una fuerza de egoísmo atractora hacia ámbitos que no nos permiten nuestro ser en plenitud, conduciéndonos más bien a una dispersión de nuestro ser en el que perdemos nuestro serse en la obscuridad del no ser.

Por todo esto, nuestra conciencia primera no es una conciencia desgraciada, conciencia desdichada, conciencia afligida, conciencia espantada, conciencia desesperada, conciencia encadenada y conciencia cautiva, la conciencia de estar inmersos, caídos, encerrados y sin salida, irremediablemente sumergidos en el océano de la culpa que nunca podremos abandonar, a donde nos empujará siempre una “libertad” —falsa libertad— encadenada al pecado, fruto de él, que no nace en otro lugar sino en su seno mismo, a donde nos llevará empecinadamente todo deseo, toda imaginación, toda razón, caídos como estamos sin remedio y para siempre, heridos de muerte, de muerte eterna, de muerte sin más-allá, de vida que jamás llegará a un ser en plenitud. Bien es verdad que luego, nótese bien, luego, una vez que hubiéramos bebido estas heces hasta la amargura final y definitiva de una conciencia desgraciada, cautiva, enfangada ya desde ahora, qué digo desde ahora, desde el mismo momento de nuestra concepción y de nuestro nacimiento a la vida, por la fe seríamos “arrojados a la gracia”, como pensaba Lutero. ¿Tan arrojados ahora a la gracia como antes al océano tenebroso?

No, de eso nada; por lo que he dicho antes, la nuestra es siempre una conciencia de extrema gratuidad, con un ‘siem-

pre' de origen, con un 'siempre' de ahora, con un 'siempre' de más allá, con un 'siempre' de solidaridad, con un 'siempre' de absoluta creatividad de novedades. Conciencia de extrema gratuidad que nos hace posible la acción creativa hacia ese más allá del que vengo hablando.

Gratuidad que no es otra que gracia. Gracia de Dios.

Pues bien, esto es lo que me gustaría desarrollar en lo que sigue, sea en torno al comentario de la *epístola a los Gálatas* que Lutero elaborara en 1535, sea, mejor, en el último párrafo. Nadie espere como ya he dicho, un artículo de un especialista⁴³⁷, sino de comentarios al hilo de las lecturas de ese comentario.

II

En el empuje me voy a fijar en lo que me ha chocado de manera pugnante: la doctrina.

Por eso voy a comenzar con una brevísima inquisición sobre cómo se usa esta palabra. Se utiliza con frecuencia para significar, sin más, teología; se dice, valga el ejemplo, doctrina de la creación por teología de la creación. También se dan algunas veces otros usos, como cuando se dice que Cristo «no enseñó un cuerpo determinado de doctrina aplicable a todos los tiempos y a todos los hombres, sino que inició más bien cierto movimiento religioso, adaptado o para adaptar a los diversos tiempos y lugares»; y, después, la «doctrina cristiana fue en sus comienzos judaica, y por sucesivos desenvolvimientos se hizo primero paulina, luego joánica y finalmente helénica y universal»⁴³⁸. Es verdad que remontándonos lejos, al II Concilio de Letrán, en el año 1215, en una definición contra albigenses y cátaros, refiriendo la creencia y confesión acerca de la

⁴³⁷ Una de las cosas más hermosas que he leído sobre Lutero es el capítulo 2, "Le droit de Dieu", de Adolphe Gesché, *Dieu pour penser*, vol. III, *Dieu*, Cerf, París, 1994, pp. 53-81. Tampoco es un estudio de especialista, sino que también él se aprovecha de su lectura luterana para confrontar y avivar sus propios pensamientos, como me gustaría hacer a mí. Quizá, sin pensarlo, me deje llevar por la simpatía y agradecimiento a quien fue mi profesor. Tan igual. Tan distinto.

⁴³⁸ Decreto *Lamentabili* del Santo Oficio, 3 de julio de 1907, Dz 3459 y 3460.

Santísima Trinidad, encontramos la siguiente fórmula: «Esta santa Trinidad, que según la común esencia es indivisa y, según las propiedades personales, diferente, dio al género humano la doctrina saludable, primero por Moisés y los santos profetas y por otros siervos suyos, según la ordenadísima disposición de los tiempos»⁴³⁹. El primer uso nada tiene que ver con el de Lutero; el segundo, sí. Se me permitirá que me refiera con esencial brevedad al uso de ese concepto por santo Tomás de Aquino. ¿Debió Cristo exponer su doctrina por escrito? Su propia dignidad no lo requería «para que imprimiese su doctrina en el corazón de sus oyentes» debido a la misma excelencia de esta doctrina, y que de esta manera pasase ordenadamente de él a todos a través de sus apóstoles; pues, de haberla escrito él directamente, «su doctrina hubiese llegado inmediatamente a todos». Prosigue diciendo: «La ley antigua fue dada en imágenes sensibles, y por eso fue escrita acertadamente con signos sensibles. Pero la doctrina de Cristo, que es “ley del espíritu de vida” (cf. Rom 8,2), debió ser escrita “no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón”, como dice el Apóstol en 2Cor 3,3». No deje de notarse la palabra que se introduce más arriba: si la doctrina hubiese llegado inmediatamente a todos, y no a través de los apóstoles, no se hubiera pasado ‘ordenadamente’; supongo que se quiere decir: no se hubiera recibido ordenadamente. Quienes se niegan a dar fe a lo que los apóstoles escribieron, tampoco hubieran creído los escritos de Cristo (S Th III, 42, 4). A Tomás le parece de claridad probatoria que «una doctrina se muestra ser buena por cuanto concuerda con la razón»; digo probatoria, pues esa afirmación prueba que una ley es buena «por estar conforme a la recta razón» (I-II, 98, 1)⁴⁴⁰.

Daré un par de pinceladas del propio Lutero antes de irme a nuestro comentario de los *Gálatas*. Al final del segundo prefacio del llamado *Gran Catecismo*, escrito de 1539, en donde resume en cinco puntos obvios el catecismo —el decálogo⁴⁴¹, el credo, el padrenuestro, el bautismo y el sacramento de

⁴³⁹ Dz. 800.

⁴⁴⁰ Cf. también *STh* I-II, 111, 4.

⁴⁴¹ Los diez mandamientos que son «un modelo de la doctrina divina», p. 178, véase la nota siguiente.

la cena—, que luego comenta por lo largo, nos dice que en total son cinco puntos de la «doctrina cristiana entera, que es necesario practicar sin pausa y exigir y hacer recitar palabra a palabra»; es necesario, añade, que la juventud sepa bien estos puntos, a lo que se podrá añadir salmos y cánticos compuestos sobre esos puntos, «para completar y consolidar esta enseñanza, y de esta manera introducir a la juventud en la Escritura y hacerla progresar cada día más»⁴⁴². En la doctrina parece que hay algo esencial que se dice en ella; tiene otro segundo rasgo, también esencial, se enseña, pues aquello que se dice se puede enseñar y se puede aprender.

Voy a comenzar por una afirmación que me parece chocante, quizá por mi poco conocimiento de las cosas luteranas. Comentando Ga 1,17, se refiere a que, como Pablo, quién afirma no haber recibido su Evangelio ni de los apóstoles ni de ningún creyente, sino del mismo Cristo, él y los suyos pueden gloriarse de no haber recibido del papa «nuestra doctrina», añadiendo justo a continuación: «Tenemos de él, es verdad, la Escritura santa y los símbolos exteriores, pero no la doctrina, que no se nos ha concedido sino por don de Dios. Después se añadieron nuestra aplicación (*studium*), nuestra lectura (*lectio*) y nuestra investigación (*inquisitio*)» (145). En la ciudad de Roma, dice Lutero, aunque peor que Sodoma y Gomorra, sin embargo, se conservan «el bautismo, el sacramento, la voz y el texto del Evangelio, la Escritura Santa, los ministerios, los nombres de Cristo, el nombre de Dios»; por eso, añade, «la Iglesia romana es santa». Santa como es santa la de Wittenberg. Y ahora, en un «nosotros» que engloba a todos: «Tenemos las obras de Dios con nosotros: la Palabra y los sacramentos. Esto es lo que hace de nosotros santos» (69). Donde la Palabra y los sacramentos permanecen substancialmente, «allí se encuentra la santa Iglesia, incluso si en ella reina el Anticristo»; si los niegan, por el contrario, no son Iglesia (71). ¿Dónde está, pues, el punto de disensión y rompimiento que hace terrible y definitiva la discordia?: en la «doc-

⁴⁴² *Gran Catecismo* que he consultado en Martin Luther, *Oeuvres*, Ginebra, Labor et Fides, 1962, vol.VII, p. 51; p. 152 del vol. 30 de la edición de Weimar.

trina». «Si el artículo de la justificación es derribado, todo es derribado» (72), pues este es el «artículo principal de la enseñanza cristiana» (440). La suya es, dice, la «sana doctrina» (104); «una doctrina en la que la ley no tiene ningún lugar» (141). Rehúsa categóricamente, nos dice Lutero, «oír nada que se oponga a mi doctrina, puesto que estoy seguro y persuadido por el Espíritu de Cristo que mi doctrina de la justicia cristiana es verdadera y asegurada» (323). Doctrina, justificación, ley, estarán en adelante unidas de manera íntima, indisoluble; en ellas, y nunca fuera de ellas, es donde Lutero hablará de la gracia. Llama la atención —o, al menos, me llama la atención—, la cantidad de cosas comunes que no le importa a Lutero compartir con los papistas y sectarios, lo que pudiera parecer más que suficiente para no ver problemas serios con ellos. Pero no es así. Sólo hay una cosa que no se comparte, «nuestra doctrina», una doctrina que tiene un solo artículo, el de la justificación; pero esto es tan esencial que va a establecer una cortadura de partición rasgadora en la Iglesia. Todo lo demás de la Iglesia deberá cocerse en ese hogar, salir desde él; de otra manera será abominable error. Nótese que es su aplicación, su lectura y su investigación la que ha puesto en el punto de honor esa doctrina. ¿Podríamos decir que se encuentra en un ámbito de racionalidad, aunque sea *sui generis*?

Para adentrarnos en la concepción luterana de la conciencia desdichada, comenzaremos por lo que podríamos llamar la metáfora del ajusticiado. Cuando uno está esperando la muerte en el patíbulo a causa de sus crímenes, vienen los monjes, nos dice Lutero, y quieren consolarle pidiéndole que soporte de buen grado la muerte ignominiosa; si lo hace así, le dicen, merecerá el perdón de sus pecados y la vida eterna. Cuando el desgraciado está hundido en la angustia más profunda, en el mismo artículo de muerte, a punto de ser colgado o de que le corten la cabeza, «es algo verdaderamente horrible seducirle» de esa manera, silenciando, por el contrario, «el Evangelio de Cristo, que es el único que puede entonces consolar y salvar». Así, a quien está más que afligido se le añade la perdición eterna; por erróneos pensamientos, y pidiéndole poner la confianza en su propia muerte, no se le muestra sino el camino que conduce al infierno (264). Una conciencia desdichada, pues, que no encuentra ninguna posibilidad de salva-

ción, antes al contrario, que sólo vive de su perdición y de su condenación eterna; que sólo vive en la pura y definitiva desesperación sin remedio. La negrura es total y definitiva en su terrible conciencia de pecado. No hay salida para el injusticiado. No hay salida para la conciencia afligida del injusticiado.

¿Todo termina ahí?, ¿no hay posibilidad alguna de ser salvos? Es verdad, la conciencia afligida no posee ningún remedio contra la desesperación ni contra la muerte eterna, nos dice Lutero en el sumario, como vamos a ver enseguida, a no ser que se aferre a la promesa de la gracia ofrecida en Cristo, es decir, a la «justicia de la fe» (42). Son dos «los diablos que nos atormentan»: el pecado y la conciencia, las fuerza de la ley y el aguijón del pecado. Cristo ha vencido a esos dos monstruos; veremos cómo (73). Lutero nos dice, y lo hace con frecuencia, haber tenido experiencia de los combates de la conciencia: «Cuando era monje crucificaba a Cristo cada día y blasfemaba de él por la falsa confianza que no cesaba de habitar-me», no era como los demás, sino que «guardaba la castidad, la obediencia y la pobreza», pero «al mismo tiempo, bajo esta santidad y esta confianza propia, alimentaba continuamente en mí desconfianza, duda, miedo, odio y blasfemia contra Dios» (135). Nos escribe cómo «san Satán» —él, que es perversión—, quería hacer de Lutero un santo, exigiéndole actos de justicia, «mientras que yo no tengo más que pecados, pecados verdaderos y los más graves, nada imaginarios o sin consistencia»: infidelidad, duda, desesperación, desprecio cotidiano de Dios, odio, ignorancia, blasfemia de Dios, ingratitud, abuso del nombre de Dios, negligencia, asco, desprecio de la palabra de Dios (88-9); «nuestros pecados son infinitos e invencibles» (87). «Tu conciencia, ¡oh hombre!, está prisionera de la ley, del pecado y de la muerte»; si por la predicación del Evangelio se destruye la ley, es para que «no reine más en la conciencia»: creyendo en Cristo, entonces «serás libre» (262). Incluso veneraría al papa y honoraría su persona⁴⁴³, nos dice Lutero, «con la condición de que me dejara libre la conciencia», sin obligarme a perjudicar al mismo Dios (177). Pero «quien enseña las obras y la justicia de la ley es un perturbador de la

⁴⁴³ Dentro de unos párrafos entenderemos mejor el sentido luterano de esta palabra.

Iglesia y de la conciencia» (112). En la conciencia es donde se juega todo. Así pues, ahora, en Cristo, se da un desligamiento esencial entre la conciencia, conciencia desdichada, y el pecado, convirtiéndose, por fin, en conciencia liberada, en conciencia libre. Comprendemos, pues, que la conciencia desdichada es también conciencia cautiva, cuando el papa y los sectarios, como dice Lutero, se aprovechan de su ser conciencia aflictiva para hacerse con ella y dominarla por siempre, y que sólo la justicia de la fe, por la gracia, la convertirá en conciencia libre. Este paso de la conciencia desgraciada y cautiva a la conciencia libre tendrá que ver con el rechazo contundente de una racionalidad rechazable y la aceptación de una racionalidad aceptable. Lo iremos viendo en lo que sigue.

El punto de partida, la experiencia inicial de Lutero está clara: un ansia desmesurada de Dios con una conciencia acongojada por sus pecados, a la que se junta en intrínseca unión la aspiración a la santidad —encontrada en la tradición eclesial y monacal en la que vive— como medio para obtener la salvación, venciendo así su pecado mediante las prácticas de esa santificación. Así, en su búsqueda de Dios, todo nace en él y queda en él. Pero esa búsqueda se hace puro fracaso, sin posibilidad alguna de salida. Desde este planteamiento experiencial, para obtener la salvación, es decir, la unión con Dios, algo en su sí mismo deberá romperse hasta la pura destrucción y algo se le deberá dar desde un esencial fuera de sí; la convicción experiencial a la que ha llegado tras luchas desgarradoras es que de otra manera distinta de como él alcanzó la liberación no hay solución, de que su futuro sin esta no será más que la condena eterna sin remedio, el alejamiento definitivo e inexorable de Dios. Sus propias fuerzas no son, así, más que instrumentos de una pura condenación eterna. Ninguna gimnasia espiritual vale para la salvación. Un santo nunca será un san Gimnasio de su lugar de nacimiento; antes al contrario, este susodicho santo no es sino un réprobo eterno y maldito. Esto es lo que el papado significa para él: el lugar vanamente espiritual en el que se le puso y se le quiso retener para siempre, arrastrándole así hacia la reprobación eterna.

En el prefacio añadido a la edición de 1538 del mismo comentario hay una expresión decisiva, quicio único de la ansiada salvación. Ahora, afirma, en su corazón reina un único

artículo: «*Fides Christi*» (33). Para él, de ahí fluye toda meditación teológica, por ahí pasa y en su flujo y reflujo a ella llega en su caminar de cada día. Aquí comprendemos dónde se resuelve el problema de la conciencia desesperada que se nos plantea en la metáfora del ajusticiado.

Ahora ha comprendido algo decisivo, verdadera medicina para su pecado y su conciencia desesperada. Que el artículo de fe es único: «el artículo de la justificación» (338). Ay, nos dice, los sectarios, que comenzaron junto a él, terminaron no enseñando con él ese artículo, cuando este es el que hubiera bastado para echar por tierra poco a poco al papado con sus fraternidades, indulgencias, órdenes religiosas, reliquias, ceremonias, invocación de los santos, purgatorio, misas, vigilijs, votos, «y otras infinitas abominaciones» —que son quienes le retenían en el estado gimnástico en el que estuvo encerrado anteriormente—. No son las agitaciones sectarias, continúa Lutero, sino la predicación de ese artículo lo que hace que el papado sea abatido por el solo Espíritu, sin que se abola «ninguna exterioridad, sin agitación, sin ninguna fuerza humana, sin que los sacramentos sean el objeto de ningún ataque» (355). La sola fe es la que justifica; tal es «el artículo capital» (240) que contiene «la suma de la doctrina cristiana» (159). No puede quedarse en meras palabras, sino que debe ser comprendido (252): «nosotros que comprendemos el artículo de la justificación de Dios, sabemos de verdad que somos justificados por la sola fe de Cristo» (263). Este es el artículo «más importante y más grande, el que tiene mayor poder para las conciencias afligidas» (271). «Vosotros que sois los futuros consoladores de las conciencias afligidas, debéis aprender este artículo con diligencia, ejercitaros en él sin cesar e insistir en él vigorosamente con sus antítesis contra las abominaciones de los papistas, de los judíos, de los turcos, etc.», pues él es el que nos hace verdaderamente cristianos (242). Hago notar por segunda vez que esto a lo que Lutero se refiere, tan importante, es cuestión de comprensión. En un antes, no comprendió; al presente, sí comprende, por ejemplo, en lo que toca a nosotros, en la lectura comentada de la *epístola a los Gálatas*. ¿Podríamos decir también ahora que nos encontramos en un ámbito de racionalidad, aunque sea *sui generis*?

El comentario comienza con un resumen de la epístola. ¿De qué habla Pablo en su carta? De la justicia cristiana, tan diferente de la justicia política, de la justicia ceremonial que nos enseñan las tradiciones y de la justicia legal. ¿Y cuál es esa justicia? La de la fe, que Dios nos imputa en Cristo, sin las obras. No concierne a nuestras obras, es muy distinta, es una justicia puramente pasiva; nosotros nada hacemos, nada damos a Dios, sólo recibimos, y en ella es otro, Dios, quien opera en nosotros (41). La cuestión es así de clara: «La fe es imputada como justicia a causa de Cristo»; fe del corazón, el cual formalmente cree en Cristo, y que es «don de Dios», y esa imputación, de modo que «Dios, a causa de Cristo, imputa como justicia perfecta esta fe imperfecta» (366). Pero al punto hay que decir lo siguiente: la teología cristiana «no nos impone un Dios en su majestad», sino «a Cristo nacido de María, nuestro mediador y nuestro sacrificador, etc.». Dejarnos llevar de especulaciones que yerren a su buen albur para considerar a Dios en su mismo poder y sabiduría, «excluyendo a Cristo mediador», e interponiendo, quizá, «tus obras, tus ayunos, tu cogulla, tu tonsura», es lo más peligroso que cabe, puesto que «inconmensurable en su ser propio, fuera de toda comprensión e infinito, Dios no puede ser afrontado por el ser humano» (77). No te espante no tener «ningún conocimiento de Dios fuera del hombre que es Jesucristo», porque fuera de este, es decir, fuera de Cristo, «no encontrarás ningún camino que conduzca al Padre», sólo conducirá al error, pues «no se puede conocer ningún Dios si no es este Dios encarnado y humano»; de ahí que sean tan importantes la justificación, las cuestiones de la conciencia, de la justicia y de la vida (78). La religión cristiana «no tiene su punto de partida en las cimas, sino en las bajuras» por eso, quienes reflexionan sobre su salvación dejen cualquier especulación sobre la majestad, dejen toda cogitación sobre las obras, las tradiciones, la filosofía, y acudan al pesebre (79). Esto nos lleva a lo que me parece una sublime expresión: se debe comenzar por donde ha comenzado el mismo Cristo, es decir, «en el seno de la Virgen»; es ahí donde ha descendido y se ha concentrado en todas las maneras posibles ante nuestros ojos. Lutero nos avisa: «nada de tener un conocimiento de Dios fuera del hombre que es Jesucristo» (77-8). Además, un Cristo que «se ha librado a la muerte por nos-

otros» y que es «propiciación y consolación para aquellos que están aterrorizados (93). Si te agarras fuertemente a Cristo, «desaparece la cara de la ira universal, el espanto cesa y tú ya no tiembles más, etc., y ya no hay otro Dios que el Dios de misericordia» (99). El se ha dedicado a dibujar, nos dice Lutero, «un Cristo crucificado en vosotros»⁴⁴⁴ (324). Tenemos que habérsela, pues, con una modalidad de ver extremadamente atractiva, centrada de una manera decisiva por demás en Cristo, *fides Christi*. Se rechazan de modo expreso todas las especulaciones, todos los juegos de la racionalidad que voy a llamar racionalizante. Pero se afirma con rotundidad la reflexión, con tal de que se aposente en las ‘bajuras’, del pesebre a la cruz; lugar, en cambio, en donde sí tenemos conocimiento de Dios.

Es una justicia escondida en su misterio. No la entiende el mundo, pero tampoco el cristiano. Se trata de algo por encima de nuestras fuerzas, de nuestros pensamientos, que ni siquiera se halla en la ley de Dios, aunque esta sea la cosa más eminente que existe en el mundo, pues no puede apaciguar al alma aterrorizada; sólo la entristece aún más y la empuja a la desesperación. ¡Aquí tenemos de nuevo a la «conciencia afligida»! Esta conciencia nada puede contra su desesperación, nada puede contra la muerte eterna, a no ser que se aferre a la promesa de la gracia ofrecida en Cristo, es decir, a la «justicia de la fe». Pero, cuidado, que esta nada tiene de una «justicia activa», sino que es una «justicia pasiva», tal como acontece con la justicia de la gracia (41-2). No es sino puro don. ¿Ley? ¿Obras? Nada de eso. ¿Cómo ser salvos? Ignorando la ley. Volviendo los pensamientos a la gracia, como si no hubiera ley. Por eso es tan importante para «el jefe de familia sabio y prudente» no confundir las dos justicias (43-4). Debemos apartar la ley y la justicia activa y, por el Evangelio, proponer la justicia pasiva. Su teología va a ser esta: distinguir cuidadosamente esas dos justicias. Una concierne al hombre nuevo; la otra, al hombre antiguo, nacido de la carne y de la sangre, como asno cargado con aquello que no puede soportar. ¿Se prohíben así las buenas obras? No, claro (45).

⁴⁴⁴ «Quod summa diligentia et labore Christum Jesum delineaverim et depinxerim vobis ob oculos vestros, quod sit in vobis crucifixum».

De ahí afirma Lutero la existencia de dos mundos: un mundo celeste y un mundo terrestre. En ellos es en donde se sitúan las dos justicias, entre las que se da la mayor de las distancias posibles. La justicia de la ley es terrestre (46); la justicia celeste y pasiva la recibimos del cielo por la fe. ¿Qué, entonces?, ¿nada hacemos nosotros? En efecto, nada. No hay nada que hacer, nada que entender, nada que saber de la ley o de las obras, sino que sólo hay que saber y creer una sola cosa. Aquí está la *Fides Christi*. Colocados ahí, no más pecado, no más terror ni remordimientos de conciencia ni tristeza, no más ley ni trasgresión. Si estás ahí, en la conciencia o el miedo, es signo de que se ha perdido la justicia; de otro modo, sólo se daría una alegría plena y perfecta. En esta justicia y en esta vida, no hay ni pecado ni conciencia cautiva ni muerte. Como hijo de Adán, sigo siendo pecador, nos dice, pero por encima de esa vida en la que la ley me acusa y la muerte me ha de engullir, tengo otra vida: Cristo. Por eso, en tanto en cuanto vivamos, permanecen dos cosas: una, la carne, acusada, ejercida, contristada y aplastada por la justicia activa de la ley; pero el espíritu reina, salvado por la justicia pasiva. ¿Dónde se da el error? En apartarse de la justicia cristiana y recaer en la justicia activa, es decir, en dejar a Cristo y echarse de bruces en la confianza de las obras (47-8). Son dos los mundos. El interesante es el de la alegría plena y perfecta, el de la conciencia justificada. Seguimos siendo pecadores, pero no importa, pues se nos da otra vida; vida en otro mundo. Cristo vive en mí la vida que yo vivo; más aún, «la vida que yo vivo de esta guisa, es el mismo Cristo» (283).

Esta es la «enseñanza» de la que nace la Iglesia. ¿Cosa fácil? ¡La experiencia nos muestra, afirma Lutero, que la más difícil! Porque si no sabemos discernir las dos justicias, estamos todavía bajo la ley. Hay que aprender con la máxima diligencia a distinguir una justicia de la otra. La ley no puede exceder sus límites, sino que su dominio debe extenderse sólo sobre la carne; pero si quiere «penetrar en la conciencia y ejercer dominio en ella», todo se hunde (49-50). ¡No traspases tus límites, «no toques mi conciencia»! En Cristo mi conciencia se tiene «en reposo»; él será «quien guarde mi conciencia, feliz y apaciguada, en la sana y pura enseñanza del Evangelio y en el conocimiento de la justicia pasiva a la que nos referimos».

Cuando la tengo en mí es cuando desciende del cielo como lluvia que fecunda la tierra; entonces es cuando hago tantas obras buenas como se me presenten (52). Estamos, pues, ante una enseñanza, ante un aprendizaje, en un conocimiento; por eso, ¿no podríamos seguir diciendo que nos encontramos siempre en un ámbito de racionalidad, aunque sea *sui generis*?

La doctrina, así, es una enseñanza, me parece, que nos es dada —como un artículo— a la que uno se aferra por la fe, y sólo por ella. Lo importante es estar plantado en ella, siempre por la fe. Vivir desde ella, empujado por la fe. Es decisivo decirla, y decirla bien. Enseñarla, y enseñarla bien. Saber muy bien dónde está y cómo debe proclamarse, sin desviarse un ápice de ella. ¿Habrá vida?; sí, pero luego, como consecuencia. Nótese que no me pregunto si habrá obras. Esto es obvio. Las habrá luego, y como consecuencia. Lo que me causa curiosidad perpleja es que la pregunta pueda hacerse poniendo 'vida'. Es la doctrina la que nos da vida, la que nos pone en el lugar en donde hay vida, y no mera aflicción y pura muerte. Es la afirmación segura de la doctrina en toda su puntillosa exactitud —como un artículo que es—, la que nos proporciona la vida. Y nosotros, ¿qué ponemos? La fe, que no es sino la aceptación vital de esa doctrina, de ese artículo único de la fe. La doctrina es la que nos saca de la conciencia desgraciada y afligida en la que vivíamos, y vivíamos en ella porque no puede ser de otra manera, porque en ella se da nuestro ser natural. La experiencia de principio, en la que nos encontramos, pues si no nos encontramos en ella de ninguna manera estaremos en un ámbito en el que podamos atestiguar la doctrina, vivir de ella, esa experiencia de partida será siempre la de una conciencia desgraciada, derrengada, impotente, afligida, perturbada y perturbadora. No puede ser de otra manera, y si afirmamos que nuestra experiencia de principio es otra se debe a que no estamos en la sana doctrina. La doctrina es la que nos da la posibilidad de vivir. La fe es indispensable, sí, pero deberá estar siempre enmarcada en la sana doctrina. De otra manera no es verdadera fe. Nótese, por tanto, que la doctrina aparece —al menos en la percepción que yo tengo de las palabras de Lutero— como algo previo a la fe, como lugar de enseñanza pautaada en el que uno debe estar; algo en cuyo ámbito puedo referirme a la fe, y, por tanto, a la justicia, a la gracia. *Fides*

Christi, sí, pero con la condición indispensable de que se dé dentro de la doctrina, del artículo de fe, de la sana doctrina. Sin embargo, no deje de notarse que es la *Fides Christi* la que señala el lugar doctrinal en el que se nos hace posible y necesaria la fe. ¿No hay aquí también algo que, como enseñanza, tiene que ver con la razón, por más que sea una razón no encuadrada en lo que antes llamaba la “razón de logicidades”? ¿No se da así que en el ámbito de la gracia se nos ofrece una racionalidad que es propia, del mundo celeste, y que nada tiene que ver con la vieja razón del mundo terrestre? Lo hemos de ver.

Hago notar al paso que nos estamos encontrando con una dicotomía brutal y decisiva: mundo terrestre - mundo celeste, justicia activa - justicia pasiva, vida aborrecible - vida eterna, sana doctrina - error, conciencia desgraciada - conciencia justificada. Todo ello en lo que vamos a ver como una dicotomía de la razón misma.

Comentando Gál 2,6, en donde se dice —citando Deut 1,17— que Dios no hace acepción de personas, encontramos que Lutero propone cosas de gran interés para lo que voy buscando. Dios a lo largo de toda la Escritura parece haber rechazado con crueldad hombres que se diría estaban entre los mejores. Pero lo que nos debe cautivar no es la admiración por las personas, sino la sola palabra. Ni la persona de Pedro ni la de Pablo, está es la cuestión, «sino Cristo hablando en ellos y la misma Palabra de Dios que sale de su boca» (173). Sólo el hombre espiritual, y no el hombre político, la criatura natural, «discierne la persona de la Palabra y la máscara⁴⁴⁵ de Dios del mismo Dios y de la obra de Dios (*discernit personam a verbo, larvam divinam ab ipso Deo et opere Dei*)». Hasta ahora nos las tenemos con «un Dios velado», pues toda criatura es «aspecto (*facies*) y máscara (*larva*) de Dios», y se necesita una sabiduría que «discierna a Dios de la máscara (*quae discernit Deus a larva*)»; no vale con «percibir, admirar y adorar» sólo la máscara (174). La cuestión no está en que no deba haber apariencias exteriores, mas que no se confunda a Dios con ninguna de ellas⁴⁴⁶. Han sido dadas por Dios y son sus criaturas, pero no

⁴⁴⁵ Máscara utilizada en el teatro.

⁴⁴⁶ «Personae vel larvae debent esse et Deus eas dedit et sunt eius creaturae, Sed nos non debemus eas revereri et adorare».

debemos reverenciarlas o adorarlas; lo malo es el uso que de ellas se haga. «El magistrado, el emperador, el rey, el príncipe, el cónsul, el doctor, el predicador, el preceptor, el discípulo, el padre, la madre, los hijos, el dueño de casa, el servidor, etc., son personas o apariencias exteriores (*personae vel larvae*)»⁴⁴⁷. Dios quiere que se les honore religiosamente, pero «no quiere que les atribuyamos la divinidad» (175). Debemos discernir entre las personas y Dios mismo. ¿Qué es lo que hace el papado?: lo contrario, quedarse en «las puras exterioridades (*secundum externam speciem*)» y en el juicio «de las meras apariencias (*mera Prosopolepsia*)» (175-6).

Para nadie son desconocidos, acabamos de ver alguna referencia a ello, los pocos amores que tenía Lutero al papa y a los papistas —no menores que los que ofrece a Müntzer y a los campesinos en rebelión contra él y contra los príncipes—, pues bien, escribe, este —mejor sería decir estos— quiere «retener las conciencias encadenas y cautivas» a leyes que no son sino sólo suyas. Dice haber ofrecido, y seguir haciéndolo, admitir con agrado esas leyes del papa con tal de que las deje «libres y no las imponga a las conciencias de modo que quienes las observen se crean justificados, o condenados si no las cumplen». ¿Qué pasa con este y con aquellos? Que no mencionan ni una palabra de la fe, que el papa sólo enseña «lo que es de él»; pero, afirma Lutero, si acordara que todas esas leyes de nada sirven para «la justicia que vale ante Dios», él le haría muchas concesiones. Mas, entonces, su entero reino se vendría abajo, «puesto que el papa, si perdiera el poder de salvar y condenar, no sería sino un ídolo» (358).

Que la ley domine en el cuerpo y en los miembros, pero no en la conciencia, la cual no debe estar contaminada por la ley: «debe ser guardada sin mancha para Cristo, su único

⁴⁴⁷ René H. Esnault, en su traducción de nuestro comentario, nos hace notar que en el pasaje paralelo del comentario de 1519 Lutero afirma que no debe entenderse persona en el sentido escolástico de substancia individual y racional, sino como la cualidad exterior de la vida, de la obra, de la conducta, por la que el hombre juzga al hombre en todo lo que no toca al espíritu, cf. 1Sam 16,7. El hombre ve lo manifiesto, y por eso juzga mal, pero Dios mira el corazón: Sal 7,10. Dios nunca considera las personas —la cara, las apariencias y aspectos personales—, sino siempre el corazón. En la Escritura, decía Lutero en ese comentario, *faz (prosopon)* significa las apariencias externas: Mc 12,14. Cf. vol. 2 de la edición de Weimar, p. 480.

esposo», de manera que tenga su cámara nupcial no en lo profundo del valle, sino «en la cima de la montaña, allí en donde está Cristo y dónde sólo él reina», no afligiendo al pecador, sino consolándole, perdonándole los pecados y salvándole. Así pues, que «la conciencia afligida» no piense en nada, no sepa nada, no se oponga en nada a la cólera y al juicio de Dios, como no sea en la Palabra de Cristo, palabra de gracia y de remisión de los pecados, de la salvación y de la vida eterna, «puesto que la razón y la naturaleza humana no se abrazan firmemente a Cristo, para quedar ligadas a él, sino que con frecuencia caen de ahí y se ponen a meditar la ley y el pecado». Así, «según la carne, siempre buscan la libertad; pero, según la conciencia, la esclavitud y la cautividad» (213-4). Ninguna ley debe reinar en la conciencia, si no es el Espíritu, la ley del Espíritu (242).

Es necesario «instruir con cuidado las conciencias para que aprendan» cómo discernir entre «la justicia de la ley y la justicia de la gracia». La conciencia cristiana debe estar «muerta a la ley, es decir, libre de la ley, no tener ninguna relación con ella. Este artículo, el más importante y el más grande, es el que tiene mayor poder para la consolación de las conciencias afligidas». Por eso, cuando veas a un hombre espantado y afligido por el sentimiento de su pecado, dile: pones la ley en la conciencia, cuando debías ponerla en la carne (270-1). La carne tiene ley; mas, en este proceso, la conciencia tiene libertad.

¿Qué acontece?, ¿cómo se da esa realidad de «enderezar y consolar las conciencias afligidas»? Cristo se ha hecho maldito mezclándose con nosotros, que somos malditos; «ha sido hecho maldición por nosotros y ha escondido su bendición en nuestro pecado, nuestra muerte y nuestra maldición, que le han condenado y producido la muerte». Mas, como era el Hijo de Dios, no ha podido ser retenido ahí, sino que ha vendido, tomando todo lo que estaba atado a la carne, asumida por nuestra causa, de manera que quienes estaban ligados a esta carne «son bendecidos y librados de la maldición» (451). Cristo ha sido colgado en el madero, él es «maldición de Dios», y porque es así, ha sido envuelto con nuestros pecados, «de donde se sigue, necesariamente, que podemos quitar los pecados (*tollere peccata*) y ser justificados por la caridad». Esta es la más alegre y consoladora de todas las doctrinas. El Padre

misericordioso envió a su Hijo al mundo y, al recoger sobre sí todos los pecados del mundo, le dijo: «Tú serás la persona⁴⁴⁸ de todos los hombres, tú serás quien haya cometido los pecados de todos los hombres (*tu sis omnium hominum persona qui feceris omnium hominum peccata*)», tú pagarás y satisfarás por ellos (436-7). Por esto puede decir que «cuando tengo remordimientos de conciencia, miro a la cruz» (273). Mas, me pregunto yo, ¿no es, finalmente, un Dios cruel con Cristo?

Así pues, la justicia de la ley, o la propia justicia, hacen que se malogre de un solo golpe todo lo que iba por buen camino: «vuestra enseñanza era justa, vivíais santamente, y soportabais la adversidad con constancia por el nombre de Cristo»; pero, de pronto, en un instante, «se pierden tanto la doctrina como la fe» (349).

Ay, mas con «las afirmaciones de la fe, Dios nos propone cosas imposibles y absurdas, si queremos atenernos al juicio de la razón», pues esta juzga como tales «todos los artículos de la fe», la cena, el bautismo, la resurrección de los muertos, que Cristo sea concebido y llevado en el seno de una virgen, que nazca, que sufra la ignominiosa muerte de la cruz, que resucite, que esté a la derecha del Padre. Así construyen la teología todos «los sofistas y sectarios que hacen de la razón la medida de la Palabra de Dios». Pero la fe sacrifica la razón y mata a esa bestia que el mundo entero y todas las criaturas no pueden matar (361-2). Para Lutero la cuestión es clara, «concluyo, pues, que es Cristo quien debía vencer mi pecado, mi muerte y mi maldición, y no mis obras»; pero, ¿qué pasa?, que la razón es «naturalmente contraria a dar este consentimiento». Si el Señor es el precio de mi salvación, ¿qué me importa que aduzcas pasajes de la Escritura que son contrarios a lo que enseñamos? Prefiero, nos dice, seguir con lo mío que hacerte caso; por más que sea imposible que la Escritura se contradiga consigo misma. «Para los fieles y para los que tienen inteligencia (*pios autem et intelligentes*), ella da testimonio de su Señor». Si alguno no es suficientemente «instruido» para concordar los pasajes que parecen contradecirse, concediendo las obras, tú, hazte servidor de ella, pero no de toda la Escritura o de su parte más importante, sino de algunos pasa-

⁴⁴⁸ Recuérdese lo que vimos más arriba.

jes que conciernen las obras, mientras que «yo me voy con el Señor, que es el rey de la Escritura, que ha sido hecho mérito para mí, precio de la justicia y de la salvación. Yo me arrimo a él y te dejo las obras, que, por otro lado, jamás has cumplido» (458-9).

El terreno en el que nos movemos «es muy resbaladizo»; tenemos contra nosotros «la mitad de lo que somos, es decir, la misma razón y las fuerzas de la razón» (129). Cada uno de los fieles emplee «toda su energía y combata con el mayor vigor para aprender realmente esta enseñanza y guardarla». Veamos dónde se da la trampa que nos puede engullir por entero. Se nos presenta «un argumento de bella apariencia» (130): tantos y tantos Padres desde los tiempos más antiguos han enseñado lo suyo, de manera que es imposible suponer que Cristo haya abandonado en el error a la Iglesia durante tantos siglos. ¿Tendremos nosotros solos mayor «conocimiento» que la Iglesia entera? ¿Quién eres tú, pues, para permitirte pensar de otra manera? «Cuando Satán nos abruma con tales razonamientos, y, por decirlo así, conspira con la carne y la razón, aterroriza la conciencia y la desespera», a menos que de manera cabezona te digas: «Si alguien enseña de otra manera, sea san Cipriano, Ambrosio, Agustín, sea san Pedro, Pablo, Juan, o sea un ángel del cielo, no por eso dejo de saber con ciencia segura que no persuado cosas humanas, sino cosas divinas. Quiero decir con esto que atribuyo todo a Dios, nada a los hombres» (131).

Porque «la razón es enemiga de la fe», y «cuando la ley y la razón se unen, es violada la virginidad de la fe. Nada se opone más a la fe que la ley y la razón». Si queremos ser salvos, «deben ser vencidas». Guardémonos de «consultar la razón o la ley y tómese apoyo en la gracia sola y en la palabra de consolación». Ni la ley ni la razón lucen en las tinieblas, sino «solamente el misterio de la fe». Por tanto, «es más allá de la luz de la ley y de la razón, y más alto que ellas, donde nos conduce el Evangelio, a las tinieblas de la fe, en donde ni la ley ni la razón tienen nada que hacer». Mas —¡ah!, digo yo—, la ley debe entenderse en «su hora y lugar», lo que no se repite de la razón (204). «La verdadera razón del cristianismo (*Vera Christianismi ratio*)» consiste en que el hombre «reconozca, por la ley, que es un pecador a quien le es imposible realizar ninguna obra buena» (223). «La primera parte del cristianismo es, por tanto,

la predicación del arrepentimiento y el conocimiento de sí», y la segunda, que la salvación se nos ofrece sólo en Cristo, justificación por el amor de Cristo, «sin méritos de nuestra parte, puesto que nosotros nada podemos merecer» (224). El Evangelio no exige, da; la ley nada da, sino que exige (338).

Un viejo aforismo afirma que Dios no quiere nada que sobrepase el poder del hombre. Buena sentencia, dice Lutero, pero sólo cuando se trata de los asuntos políticos, económicos, naturales, que son los dominios en los que «la razón es dueña» (292). Los sofistas, y otras muchas gentes con ellos, creen que en las cosas espirituales nos basta con hacer lo que es en sí (*facit quod in se est, tunc Deus infallibiliter dat ei gratiam*) (291-2) y con seguir el aforismo anterior. Pero en el dominio espiritual, el hombre «no puede sino pecar». En «las cosas exteriores», en las del cuerpo, el hombre no es esclavo, sino dueño; por eso, los sofistas creen que hay que introducir en las cosas de la Iglesia las consideraciones políticas y económicas. Enseñan que, sin duda, «la naturaleza está viciada, pero que las cualidades naturales permanecen en su integridad»; así, la inteligencia es pura, la voluntad buena y entera, todo es perfecto⁴⁴⁹. «Cuando los sofistas dicen que las facultades naturales están intactas, me declaro de acuerdo»; pero si de ahí deducen que el hombre puede cumplir la ley y amar a Dios, no. «Distingo las naturales⁴⁵⁰ de las del espíritu y digo que las del espíritu no están intactas, sino corrompidas; más aún, están enteramente alcanzadas por el pecado (*imo per peccatum prorsus extincta esse in homine et diabolo*)», de modo que «no subsiste nada más que una inteligencia depravada y una voluntad enemiga de Dios». Los dones naturales están intactos, de acuerdo, «pero ¿cuáles?». El hombre, aunque sometido al diablo, «posee una voluntad, una razón, el libre arbitrio y el poder de construir una casa, de ejercer la magistratura, de gobernar un navío y de realizar las otras funciones que dependen del hombre, véase Gé 1. El hombre no ha sido privado de estas cosas» (293). Pero los sofistas quieren extenderlas a las cosas del espíritu. Han leído, confundiendo, estas cosas en los

⁴⁴⁹ «Sed integris naturalibus est etiam intellectus purus et voluntas bona et integra et sic per consequens omnia perfecta sunt».

⁴⁵⁰ Facultades naturales.

Padres y «las han aplicado a las cosas del espíritu y de esta manera han mezclado la política con las cosas de la Iglesia». Estamos de acuerdo con que en eso hay una verdad, pero en su lugar: «en el reino de lo corporal»; pero hay que negarlo absolutamente extendido «al reino espiritual», pues en este «estamos absolutamente sumergidos por el pecado. Todo lo que es voluntad nuestra es malo; todo lo que hay en nuestra inteligencia es error. En las cosas de Dios, el hombre sólo tiene tinieblas, error, malicia y perversidad de la voluntad y de la inteligencia» (294). La dicotomía de los dos reinos es radical: en uno de ellos, en el reino espiritual, la razón está corrompida de raíz para tratar lo que es su ámbito; por el contrario, en el otro reino, el terrestre, en lo referido a su ámbito, no lo está. En lo tocante a la conciencia parece, sin embargo, que las cosas no son así, pues ella se da por completo en uno solo de los dominios; sólo es conciencia afligida respecto a la salvación y, luego, conciencia de libertad, lo que llamo conciencia justificada.

«La misma justicia, la sabiduría de la carne y los pensamientos de la razón», ¿qué son?, mera carne; todo lo que hay de mejor en el hombre es carne. Pero, siendo así, ¿qué pasa?, que los hombres «desprovistos de entendimiento» no saben que la disyuntiva es radical: o carne o Espíritu. Es carne todo lo que es hecho en nosotros fuera del Espíritu. «Por ello, todos los deberes de los cristianos, como amar a su mujer, alimentar a sus hijos, dirigir la familia, honrar a sus padres, obedecer al magistrado, etc., que serían deberes seculares y carnales (*quae ipsius saecularia et carnalia sunt*), son frutos del Espíritu» (347-8). Ciertamente que, en tanto viva en la carne, nos dice, «el pecado permanece en mí», pero Dios, a causa de Cristo, no lo ve, pues Cristo me protege con sus alas y despliega por encima de mí el cielo entero, de modo que este perdón «me cubre para que Dios no vea mis pecados, y bajo ese cielo camino seguro»; Dios esconde esos pecados, como si no lo fueran. Esta es la imputación a causa de la fe: «Dios reputa la justicia imperfecta como una justicia perfecta y el pecado, como si no lo fuera, aunque sea realmente pecado» (367). Esa imputación, como a Abraham, se nos hace *auditus fidei* (387), es decir, por la escucha de la predicación de la fe (341 y 345). De donde se desprende, en mi opinión, una cierta ambigüedad, pues ahora lo que aparentemente en nuestro párrafo ante-

rior eran dones naturales intactos, ahora son sólo frutos del Espíritu.

Mientras que para la filosofía y para la razón el pecado y la muerte están en el mundo, en la carne, en los pecadores, según la teología de Pablo «ya no hay pecado ni muerte ni maldición en el mundo, sino en Cristo» (445). «Nada somos si Dios no nos socorre»; por eso, a menos que nos sostenga de continuo, «el más alto conocimiento y, de modo muy particular, la teología, no son de ninguna utilidad», pues en la hora de la tentación, el engaño de Satán hará que todos los textos consoladores desaparezcan y nos pondrá delante los textos amenazadores y que nos ahogan (205). ¿Qué pasa, pues, con la razón que todo lo confunde de una manera tan asombrosamente profunda?

Hay que hacer distinción entre un doble plano, una doble bendición. «Dios tiene una doble bendición: corporal, para esta vida, y espiritual, para la vida eterna». Poseer riquezas, hijos, etc., decimos que es una bendición, «pero en su rango, es decir, en la vida presente». Mas para la vida eterna no vale con ellas, también los impíos las tienen en abundancia; quienes sólo tienen esas bendiciones corporales, no por eso son hijos de Dios, y diremos de manera general que «todo lo que está fuera de la fe está bajo la maldición» (395-6). Si tratamos de la fe, de la justicia celeste, de la conciencia, que la ley quede fuera por completo, que quede en la tierra (207). Volvemos así, me parece, a la ambigüedad que señalaba poco antes.

Así pues, quede claro, una cosa es lo celeste y otra lo terrestre, lo cual hace que debemos considerar el «orden político, en el que la obediencia a la ley debe ser exigida con la más grande severidad». Se trata de dos dominios (*loci*), tan separados como se debe, «la ley y el Evangelio»; que cada uno permanezca en sus límites. La ley, fuera del cielo, es decir, fuera del corazón y de la conciencia. «La libertad evangélica, fuera de la tierra, es decir, fuera del cuerpo y de sus miembros. En cuanto que la ley y el pecado vienen al cielo, es decir, a la conciencia, que se les expulse al punto, pues es justamente entonces cuando la conciencia nada debe saber de la ley y del pecado, y no conocer sino a Cristo» (208). Se deben separar con nitidez esos dos «caminos»⁴⁵¹ (*duo iterum pure refregaret, nempe quod*

⁴⁵¹ La traducción francesa pone «vérité» y entre paréntesis la palabra latina «cosa». No se atiende al texto de Lutero.

Lex in terra, Evangelium vero in coelo iustificet): las cosas políticas y las cosas de Iglesia. «Es necesario conocer este *locus* de la diferencia entre ley y Evangelio, puesto que contiene la suma de toda la enseñanza cristiana» (209). ¡Ah!, nos encontramos así en un punto saliente del luteranismo. La conciencia, ahora justificada, nada parece que tenga con el orden de lo terrestre. Aquí se da el puro y simple cumplimiento de la ley, que va a ser la ley del magistrado.

Un doble plano, por tanto, en el que la filosofía se refiere a la bendición corporal y la teología a la bendición espiritual. «Que las leyes y ordenanzas civiles subsistan en su orden y lugar. Que el administrador y el magistrado promulguen» las mejores leyes. Obedeciendo a «las leyes imperiales» no por eso somos justos ante Dios, pues nos encontramos en otro dominio. No hay que mezclar justicia celeste y justicia terrestre; «cuando se trate de justicia política, hay que mirar a las leyes y a las obras» (393). Sin embargo, sepamos que la «bendición corporal, que es temporal y tiene un fin, no nos libra de la maldición eterna» (394). Decimos que todas las criaturas son buenas: «tener una mujer, hijos, recursos, leyes, un orden político y de ceremonias, son, en su lugar, bendiciones divinas, son bendiciones corporales que pertenecen a esta vida» (395). Por eso hay un obrar bueno; un obrar de obrero. Un obrar de cumplimiento de la ley del magistrado, al que deseamos que promulgue las mejores leyes.

Es el momento, quizá, de hablar del binomio caridad-fe. «La caridad debe soportarlo todo, creerlo todo, esperarlo todo. Por el contrario, la fe nada debe soportar, sino que debe reinar, mandar, triunfar y hacerlo todo» (213). Cuando se asigna la justicia a la fe en virtud de la caridad, nada en absoluto atribuye a la fe, y quienes hacen esto «privan a la fe de todo su oficio, transfiriéndolo a la caridad, de manera que la fe ya no vale nada», y hacen de la fe una «miserable virtud» (422), que los escolásticos dicen informada por la caridad (225-9); pero no, «por la fe sola, y no por la fe informada por la caridad, es como somos justificados» (239). La diferencia entre ambas, por supuesto que a favor de la segunda, es tal que, siendo intransigente con respecto a la fe en los casos de doctrina, sin embargo, se puede ser sumiso, e incluso vendido —digo yo—, a la “persona” de la autoridad civil (cf. 180-2). Parece que a Lutero

finalmente sólo le preocupa de verdad la doctrina, en donde es de una intransigencia feroz, como hemos visto, pero su actitud con respecto al magistrado es muy benigna, e incluso se diría que su ley debe cumplirse sin ningún remilgo. ¿No es que Lutero se ha puesto bajo la protección de la espada del príncipe, con tal de que le deje a él la cuestión de la doctrina, y nótese que es esta algo que tienen que ver sólo con el dominio espiritual, y en ningún caso, al parecer, con el dominio terrestre?

Nótese que por la boca del príncipe o de algún magistrado que llame, puede el predicador tener la confianza de «haber sido llamado por orden de Dios y por medio de una voz de hombre», pues hay ahí transmitida «una orden de Dios por la boca del príncipe» (60)⁴⁵². Sabemos ya que entre otras cosas «obedecer al magistrado» es uno de los frutos del Espíritu (348). Entre los dones naturales que quedaron intactos estaba el de «ejercer la magistratura» (293). Nos referimos ya más arriba a la justicia política y a la obediencia a las leyes imperiales (393). El propio Lutero, como Pablo, dice recibir el encargo de predicar la doctrina del mismo Señor, pero ese encargo, de una manera moral será recibido por boca del príncipe. ¿No terminamos así por perder la libertad de la Iglesia, incluso, claro es, la libertad de doctrina?

¿Qué decir de esa separación tan tajante de ámbitos? Pues que no la comparto en absoluto. Lo malo es que, en Lutero, esa separación va ordenada en un conjunto claramente sistemático. ¿Qué decir entonces?

Terminaré este parágrafo luterano con la referencia a una diferencia, la establecida entre «fe abstracta» y «fe concreta, compuesta o encarnada (*iam de fide —ut sit dicam— abstracta vel absoluta, iam de fide concreta, composita seu incarnata*)», a la manera que Cristo aparece a veces como Dios y a veces como compuesto y encarnado. La fe es abstracta cuando la Escritura habla de justificación o de hombre justificado, como acontece en Romanos y Gálatas; pero cuando la Escritura habla de recompensas y de obras, habla de la fe compuesta, concreta o encarnada. Por eso no se debe uno

⁴⁵² Cf. 106, 175, página a la que ya nos referimos hablando de la persona, 178, 182, cuando vimos que la caridad cede y todo lo soporta, 208, cuando hablamos del orden político, 193, 430.

extrañar si se habla de méritos y recompensas prometidos a esta fe encarnada (414-5). «Todo esto es atribuido al hombre a causa de la divinidad» (416). Mas «la justificación depende de la sola fe, como la creación depende de la divinidad (*Ita iustificatio solius fidei est ut Creatio divinitatis*)». Por eso, «en teología, la fe será siempre la divinidad de las obras y difundida a través de la obras, como la divinidad es difundida (*perfusa*) en Cristo a través de su humanidad», hasta el punto de que «quien ha tocado la piel de Cristo ha tocado verdaderamente a Dios (*Ita qui tetigit cutem Christi, vere Deum tetigit*)». La obra teológica es la obra de la fe. Teológicamente visto, este es hombre fiel, e incluso «la razón recta y la voluntad buena» son la razón y la voluntad del hombre fiel. La fe es lo que hay de divino en la obra. La humanidad sola, nada ha obtenido, sino «la divinidad conjunta a la humanidad (*divinitas humanitati coniuncta*)». Aquí, por tanto, es «la fe sola la que justifica y que hace todo y, sin embargo, la misma cosa es atribuida a las obras a causa de la fe». Hay, pues, un hacer (*Fecere*) que procede de «la recta razón y de una voluntad moral o humana»; de esta manera, la fe da cuerpo y forma al hacer. Es necesario que «la razón sea iluminada por la fe antes de que actúe» (417-8)⁴⁵³.

En el centro mismo de mi desacuerdo con Lutero está, como se vislumbra, y él mismo dice, la cuestión de la analogía. Tú, Cicerón, «prestas a los dioses virtudes humanas; yo preferiría que prestaras a los humanos virtudes divinas». Es muy débil argumento «partir de las cosas del hombre para tratar de lo que es divino, como tiene por costumbre Escoto». El hombre puede amar a Dios por encima de todo, y así lo hace, pues cuanto mayor es un bien, más digno es de ser amado. De donde Duns Escoto deduce que, «por sus solos medios naturales», el hombre realiza el mandamiento más grande (459-60). Entre los desacuerdos está, además, es evidente, el comprender la analogía de manera por demás diferente.

⁴⁵³ Esta frase podría valer de resumen de todo el comentario leído hasta ahora: «Mezclado a nosotros, que somos malditos, ha sido hecho maldición en nuestro lugar y ha escondido su bendición en nuestro pecado, nuestra muerte y nuestra maldición, los cuales le han condenado y llevado a la muerte. Pero, como era el Hijo de Dios, no ha sido retenido por ellos, les ha vencido, ha triunfado sobre ellos y ha tomado a su cuenta todo lo que estaba ligado a la carne que ha asumido a causa de nosotros. Por eso, todos los que se ligan a su carne son bendecidos y librados de la maldición» (451).

Unas pocas palabras antes de terminar este párrafo sobre lo que dije al principio de las distintas maneras que Francisco de Asís y Lutero tienen de vivir en la Iglesia y de ser reformadores de ella. La santidad luterana es parte esencial de la conciencia afligida, por eso es esencial y definitivamente rechazable. La santidad no importa, es fruto de «san Satán», como sabemos. No tendría ningún sentido decir que Lutero es santo; qué digo, tendría un sentido por entero rechazable, como palabras de quien no ha entendido nada de su doctrina. Francisco nos lleva a Cristo, a su seguimiento, es un icono de ese seguimiento. Negarlo es negar las ‘imágenes’, y, lo que me parece aún más importante, negar la *expresividad*; es, me parece, caer en la iconoclastia. Negarlo es no reconocer lo evidente, que sólo el santo puede ‘hacer teología’, pues esta no es cosa de sólo doctrina, de sólo entendimiento y razón; aunque sean un entendimiento y razón celestes. Hay una idea por demás diferente de lo que es la razón. Me parece que también del papel del deseo y de la imaginación. No parece que se viva de la misma manera la creatividad, tan esencial en eso que somos, tan decisivo, junto a otros estiramientos, en nuestro ser en plenitud. El cristianismo no es cuestión de asentir con todas sus complejidades y pelismidades a una doctrina con su único artículo de fe, un primer artículo. El cristiano es la conjunción entera de una vida, el conjunto del seguimiento de una vida entera. Y en esto, por la gracia del Señor, claro es, Francisco tiene mucho que decirnos. ¿No es Lutero, finalmente, el doctrinario? ¿No está la causa del desacuerdo en eso, precisamente, en su “doctrina” y en su “artículo”? No porque sean falsos, sino porque se cierran cabe sí mismos. Pero Lutero, también, nos golpea con la fuerza maravillosa de su cristología, con sus andares por las ‘bajuras’ de la encarnación y no por las alturas de la “razón pura”. En fin, en el párrafo tercero veremos qué dan de sí todas las cosas, tan diversas, que venimos diciéndonos.

III

He utilizado en alguna ocasión la imagen del ‘diábolo’. Procede, evidentemente, de la manera en que se habla del

tiempo en los entornos de la teoría de la relatividad⁴⁵⁴. El diábolito ahí es una *representación* del tiempo con el horizonte de pasado y de futuro de un evento concreto en el tiempo. La otra utilización que he hecho de la metáfora del diábolito creo que es más interesante para lo nuestro⁴⁵⁵. Se me va a permitir que la utilice aquí, aunque comprendo que seguirla y comprenderla lo suficiente no va a ser del todo fácil. Haciéndolo así no quiero olvidar lo que busco en estas páginas sobre la conciencia justificada, pero me temo que deberemos dar algunas vueltas y acreditar varios rumiados por los pensamientos antes de que la claridad sea hecha, si es que llega a hacerse.

¿Quién es el hombre (mejor, el cuerpo de hombre, el cuerpo de mujer) para que esté (que está) abierto a Dios?, ¿quién es Dios para que esté (que está) abierto al hombre?

Esta es, creo, la doble pregunta que subtiende finalmente a todo mi pensar. Y la imagen del diábolito —que no es ya una representación del tiempo, sino una *expresión* de la temporalidad, no se olvide— es un apunte de respuesta a esa doble pregunta. Me gustaría en este tercer párrafo desarrollar, apoyándome en lo que pueda en mi lectura luterana, la doble pregunta, no olvidando la metáfora.

Dos conos contrapuestos unidos por el vértice, con el mismo eje vertical dirigido hacia arriba; esa es nuestra imagen, nuestra metáfora. Ambos tienen un punto común, por el que pasan todas las líneas que confluyen desde debajo de él o que suben por encima de él, sean las que componen la superficie exterior, sean las que constituyen el haz cuajado de líneas del interior. Ese es el vértice de ambos conos, vértice que, por su configuración, es uno sólo en ambos conos —al que llamaré en lo que sigue ‘punto nodal’—, y que es, evidentemente, un punto singular; el único punto singular de toda la figura.

Ese diábolito, lo acabo de decir, es representación del horizonte de tiempo del punto que es su punto nodal, y las

⁴⁵⁴ Cf. El capítulo 9, “¿Tiempo o incertidumbre?”, de *Tiempo e historia: Una filosofía del cuerpo*, Encuentro, Madrid, 2002. pp. 267-302.

⁴⁵⁵ Véase *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica*, Encuentro, Madrid, 2000, pp. 345-346, 366-367; *Tiempo e historia*, pp. 443-446. Me pregunto si no trata de ello, aunque no utilice la metáfora, el conjunto entero de *Pensar a Dios. Tocar a Dios*, Encuentro, Madrid, 2004.

líneas, son líneas de tiempo, de manera que el conjunto de ellas nos dan todas las posibilidades de movimiento en el tiempo del punto nodal. Como se sabe, la dicha imagen da mucho juego. Tiene una particularidad: sólo se puede avanzar en el sentido del eje vertical, siempre hacia arriba, por más que sea de manera continua; el punto siguiente en el tiempo siempre debe estar más alto en cuanto al eje vertical. La verdad es que quien conozca esta representación relativista del tiempo, sabe que es de una enorme complicación; pero un punto contiguo en el tiempo a otro punto que viene después de él, tendrá una proyección sobre el eje del tiempo, de manera que estará más arriba, por poco que sea.

Nuestro diábolo es, sin embargo, expresión de la temporalidad, lo cual hace que todo sea ahora muy distinto; por ejemplo, ya no se da ese necesario avance del tiempo que se producía en el diábolo relativista. El conjunto entero de todo lo que está debajo del punto nodal expresa las líneas de temporalidad del cuerpo de hombre. Por supuesto que en esta imagen no son sólo las líneas de temporalidad de un cuerpo de hombre individual, sino las de todos los cuerpos de hombre y todos los cuerpos de mujer en su enmarañada socialidad. Son líneas de historia, no de tiempo, pues en nosotros no se da el tiempo —más que en un respecto—, sino la temporalidad; somos seres de carne en la que su horizonte, el horizonte en el que se mueve, construye su historia, y lo que en esa historia se da es un ir siendo siempre buscador de más allá, de tal manera que poco a poco, en ese juego de las carnes y de lo que llamo la retroducción, tal es su línea de historia, va encaminándose hacia su ser en plenitud, siendo estirado desde el punto Ω . De esta manera, es como si el punto nodal estirara de cada una de las líneas de temporalidad para que convergieran hacia él, porque en él se encuentra la expresión del ser en plenitud. Todo lo que acontece en el cono de abajo, el cono del cuerpo de hombre, está como atraído hacia su punto nodal. No deje de notarse que, en la imagen utilizada, cada una de las líneas guarda siempre su individualidad; no hay nunca una fusión de líneas de historia con pérdida de la individualidad. Cada cuerpo de hombre no dejará nunca de ser ese que es, mejor que va siendo hasta llegar, producto del estiramiento del más-allá que es el punto Ω , a su ser en plenitud; ese que es su

propio ser en plenitud, en su pura y nuda individualidad. Nunca se dará, pues, una disolución de unas líneas en otras, ni siquiera cuando todas ellas converjan hacia el singular y único punto nodal ni siquiera si vivieran en él, de él, con él y por él. Y este, tampoco será, sin más, la reunión en uno sólo de todos los puntos de cada una de las líneas, pues está en el principiar mismo de cada una de las líneas de historia constituidas por un único cuerpo de hombre, aunque vivan en él, de él, con él y por él, y ese es siempre un principiar de individualidad y nunca de disolución en algún uno. No deje de verse, además, que ahora, comparándolo con el otro, el del puro tiempo, las líneas de historia en esta metáfora del diábolo⁴⁵⁶ no están obligadas a progresar siempre hacia arriba en su proyección sobre alguna susodicha línea del tiempo, que sería el eje vertical. Ahora, el eje vertical no es una línea inexorable del tiempo —si es que el tiempo existe y es inexorable en la mirada relativista, que no es el caso—, sino que es la línea de la temporalidad carnal, en la que se van marcando los ascensos hacia ese punto nodal en el que todo se nos da, puesto que él es el punto atractor, el lugar carnal, pues de temporalidades carnales estamos hablando en nuestra metáfora, el cual estira de nosotros para que nuestros ir siendo vayan produciendo nuestro ser en plenitud, que se nos da, pues, en él, de él, con él y por él. La historia es mucho más compleja, en sus meandros y bucles, en sus idas y venidas, en la complejidad infinita del cuerpo de hombre y de la socialidad, pero la tensión hacia la nodalidad se da con toda su inmensa fuerza atractora.

Por eso digo siempre que estamos no ante una representación, sino que nos movemos en el ámbito de la expresión.

También son líneas de corporalidad las que están por encima del punto nodal, mas, en nuestra imagen, todo es diferente allá, pues estamos no ya en espacio de cuerpo de hombre, sino, sin dejar de serlo, en espacio de trascendencia; el

⁴⁵⁶ La metáfora que he solido emplear ha sido normalmente la de los dos árboles que se juntan por sus ramas —perdidos los troncos—, dando ocasión a la vinculación en red, en donde de un punto a otro se pasa por una infinidad de caminos posibles; ninguno de ellos es el camino obligado. Esto del camino obligado, si se podría dar, en cambio, en esa metáfora aplicada al tiempo relativista. Aunque dudo que ya sea posible en la relatividad cuántica, con sus cuantos de tiempo, que nos presentan Carlo Rovelli y sus amigos.

espacio trascendentemente carnal que es ya sólo el espacio de la nodalidad. A nosotros, pura carne de temporalidad, sólo se nos da a ver —¿a estar alguna vez?— el cono de arriba a través del punto nodal, transcendido ese punto en el que, en él y sólo en él, se da conjunción de unidad entre el cono de arriba y el cono de abajo. Por ello, el cono de arriba nos está siempre fuera de cualquier conocimiento, nos supera por completo, sin embargo, por él, a su través, se nos ofrece una visión racional enigmática, oscura de comprender, de lo que es el cono de arriba; pero sentimos de él una fuerte atracción que se nos ofrece a través de ese punto Ω que es el punto nodal, el punto de conjunción de ambos conos.

Dentro de esta imagen metafórica tan simple como llena de complejidades, podemos imaginar quién es el hombre para que sea capaz de Dios (*capax Dei*), para estar abierto a Dios, y quién es Dios para estar abierto al hombre: la respuesta está, dentro de nuestra imagen, en el punto Ω que es ese punto nodal; en él es donde se nos da la comprensión completa de la metáfora y de la realidad a la que esta se dirige, mejor, que expresa. Lutero, junto con todos, diría que sólo en Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, se nos muestra Dios y que sólo en él sabemos también quién es el hombre; añadiendo que no hay ningún otro camino para saber de Dios o del hombre en su realidad verdadera que ese 'punto nodal'.

Las líneas de historia pueden ser todo lo complejas que quieran ser, incluso puede darse en ellas una atracción retroductiva de estiramiento no hacia el punto nodal, sino hacia ese ser mezquino que se nos ha dado en las profundidades oscuras de una base del cono que nunca termina en una superficie lisa y tersa que sea un círculo que lo cierre por abajo, como si fuera su base, sino en profundidades cada vez más confusas, embrolladas, tenebrosas e ininteligibles, sin que podamos hacer pie en ellas; pero, cuidado, no se lea mal lo que digo, pues ahí en esas profundidades nos nació la consciencia y se hizo posible, por tanto, la conciencia, pero todo esto es en un proceso de 'arribamiento'. Hay, pues, una atracción que se da en las líneas de historia, la atracción de un proceso de 'abajamiento' —que nada tiene que ver, claro es, con san Juan de la Cruz—; una atracción hacia lo inarticulado, lo negro, lo que es retroceso hacia la repetición, hacia la expresión de aquello que

fue pura inexpressión no de la memoria, que siempre nos lanza hacia arriba, sino a lo más de un confuso y obscuro recuerdo, recuerdo personal, recuerdo tribal o meramente recuerdo material; una atracción a lo puramente instintual del animal que también somos; hacia el egoísmo de quien es el más fuerte en la línea de la evolución y domina a todos y a todo, y hacia la violencia de quien ejerce la ley de la sangre sobre los demás; incluso hacia la más pura y simple degeneración del animal que somos, aprovechándonos de la fuerza de la inteligencia, de la capacidad de inventiva creativa. Pero es que, además y a la vez, en íntima mezcolanza, también se pueden dar puntos exteriores al horizonte —y también interiores, como incrustados en las profundidades del abajamiento— de nuestro cono inferior que buscan actuar como puntos atractores, los cuales con una sugestión extraña quieren sacarnos de nuestro ‘ser natural’, es decir, el que buscaría en sus puros ir siendo llegar a su ser en plenitud que se le da en el estiramiento desde el punto Ω . También, por supuesto este último punto, mejor este primer punto singular es un potentísimo atractor, pero, como digo, otros puntos exteriores a la ‘nodalidad’, quieren estirar de nosotros hacia más allá lejanos a nuestro ser, siempre más allá de presunciones y jactancias atractivas, pero que nos dan opción de un ir siendo que puede llegar a constituirnos un ser fuera de la plenitud, un ser atraído fuera de su imposible-posibilidad, para arrastrarle hacia posibilidades bien posibles; posibilidades que estarán ligadas de manera férrea con lo confuso y obscuro que repta por lo profundo de las simas de nuestro ámbito de la temporalidad, y, por tanto, de la historia. Nosotros nos dejamos hacer en ambos casos; escogemos libremente dejarnos hacer. Preferimos descender a las simas de obscuridad o dejarnos atraer por atractores extraños y exteriores. Porque en nuestro cono de temporalidad nada se nos da como obligatorio. Somos carne libre.

Aunque siempre puede alguno venir a decirnos: ¿por qué sólo el punto nodal en el que confluyen los dos conos?, ¿qué me importa, al fin y al cabo, el cono de arriba?, ¿qué me importa el tener un punto singular de confluencia con él? ¿No son también esos otros puntos exteriores, puntos atractores y de estiramiento tan válidos como el primero que mencionaste, al que llamabas nodal? ¿No has debido recurrir para tus

mejunjes a un ser natural?, ¿por qué?, ¿qué tiene el que llamas punto nodal de más válido que todos los demás puntos atractores exteriores?, ¿no nos engañas diciendo que ese punto nodal es algo naturalmente interior a nuestras posibilidades, mientras que los atractores exteriores son puntos de imposibilidad?, pero, si así fuera, ¿no serían estos, precisamente estos, los atractores exteriores, quienes nos ofrecerían la asombrosa creatividad de la imposible-posibilidad? ¿Se da un engaño ahí? ¿Es un autoengaño? ¿Quién nos engaña? ¿Es verdad eso de que ese punto nodal es algo naturalmente interior a nuestras posibilidades?, entonces, ¿dónde queda tu tan famosa —bueno, cacareada sólo por ti mismo— imposible-posibilidad?

Mas ¿no acontece que lo sorprendente de verdad es que se aúnen las cosas del pensar de modo que sea razonable hablar de ese punto nodal?, y, precisamente, ¿no acontece también que los puntos atractores exteriores nos llevan a una disolución en la nada del ser, puesto que no tiene ninguna continuidad, tienen un futuro de temporalidad carnal cerrada e inexistente, puesto que nos deja clavados en un punto sin más horizontes de existencia⁴⁵⁷, en lugar de llevarnos a ese ser en plenitud que nos pone en conexión asombrosa con el ser en completud? Puede que alguien prefiera desembocar en ser nada, en el mero vaciamiento de la nada. Vale, pero ¿no es un reto ilusionante que sea razonable desembocar, por en medio del punto nodal, en un horizonte de futuro, seguramente en una carnalidad de puras eternidades?

Habría que darse ahora un paseo por todo el conjunto de un pensamiento, por pequeño que sea, para ver de qué manera esto que ahora nos jugamos es ni más ni menos que el problema de la verdad, y que desde ahí se puede contestar la incisiva pertinencia de las anteriores preguntas. En la imagen metafórica utilizada la solución es clara, pues de otra manera lo que se rompe es la figura misma, su simetría, su elegante sencillez, naciéndole como verrugas deformes de realidades

⁴⁵⁷ Más aún, pues se trata de un punto decididamente imposible, al que en ningún caso podemos llegar, ejerciendo en nosotros una atracción de mera virtualidad, pero que remueve, bien es verdad, nuestras líneas de historia, luchando para que escapemos de lo que 'nos es natural' hacia lo que no es más que nadería, pues pura nada.

meramente virtuales que llevan a aquellos puntos atractores. Pero estas razones puramente geométricas no valen para lo nuestro. Sí, creo, encontramos las razones que nos llevan a haber hablado de 'ser natural' si profundizamos en lo de *expresión*.

¿Hay razones para pensar que lo que se nos da en el cono de abajo, las líneas de temporalidad, es decir, de nuestra historia, son líneas de 'imagen y semejanza'? Nótese que para comenzar a decir esto nos hemos puesto en un contexto de creación, y de creación, es obvio, por un Dios que hay. Son puntos que debo ahora dar por adquiridos. Si alguien los discute, tendríamos que irnos a páginas anteriores a estas, en las que, me parece, ha quedado mostrada la racionalidad de un tal discurso. Esa imagen y semejanza sólo se puede hacer verdadera, realidad verdadera, si la atracción retroductiva se produce desde ese 'punto nodal' que es aquél en el que se *expresa* la insondable profundidad del cono que está sobre él, pues es ahí donde se nos da el modelo del cual nosotros, carne, somos imagen y semejanza. Si somos seres creados a imagen y semejanza, nuestras líneas de historia tenderían hacia el punto de nodalidad. Digo tenderían y no tienden, pues otra de las cosas que ya tenemos adquirida en nuestros pensamientos es que somos seres libres, y lo somos desde la conjunción progresiva de nuestros ir siendo que nos llevan hasta nuestro ser en plenitud. En todo ese proceso del irse haciendo, del serse en la imagen y la semejanza, sin embargo, la libertad nos es esencial; y no hubiera habido libertad de no habérsenos dado distintas posibilidades de camino, de elección de caminos y de horizontes. Ella es la base de que, en la imposible-posibilidad, se nos haga realidad esa creatividad que es parte esencial de eso que somos en nuestro serse y que finalmente seremos en nuestro ser en plenitud. Ella es la que hace que toda creación nuestra sea recreación, lo que está en la base de mi concepción del arte, bueno, por ahora, mejor, de la obra de arte⁴⁵⁸. Nosotros ni somos ni nunca seremos ese punto nodal, pues nunca dejaremos de ser nosotros, cada uno su propio serse,

⁴⁵⁸ Cf. "Una aproximación a la belleza: en torno a la obra de arte", y "Verdad, bondad, belleza: ¿no es la belleza la finalidad de ser?" (de próxima aparición), *Revista española de teología*, 65 (2005) 109-125 y 66 (2006) 1-42.

sin embargo, nos atrae en puras libertades y, siempre en libertad, nos configura en lo que vamos siendo y en lo que seremos en nuestro ser en plenitud. De ahí el 'en él, de él, con él y por él' al que antes me he referido repetidamente. Sin libertad no hay ser en plenitud. Pero la libertad puede dejarnos ser atraídos por el abajamiento de abismos profundos o por otros puntos atractores.

Nótese, en segundo lugar, que cualquier otro acercamiento a los demás puntos atractores, cualquier atracción retroductiva desde ese punto atractor que no es el punto nodal, nos sacaría de nuestros quicios, nos daría un ser falseado; finalmente, un ser de pura nada. En una palabra, nos alejaría de la imagen y la semejanza. Pero ¿no puede ser este el violento juego de nuestra propia libertad, que toma los caminos de libertad que más le placen? ¿Quién nos obligaría a ser libres como él quiere y no como a nosotros nos dé la gana? Nótese, en todo caso, que ese grito tan hermoso debería también ser gritado con toda la fuerza de nuestros pulmones frente a tantos medios y tercios que nos quieren someter haciéndonos creer que ese acogotamiento ahogador y asesino es fruto de nuestra tersa y límpida libertad. ¡Cosa bien falsa, como sabemos! Creo que en este punto nos interesa Jean-Paul Sartre; aunque sea en un interés nuevo.

Se ve con facilidad que quien se mueve en esta metáfora del diábolo de la temporalidad en lo que es su cono inferior, la dicotomía luterana aparece simple en exceso, mejor, simplista, como si fuera fruto de una antropología alicorta, aunque comprendo que no poco de las hermosas cosas que dice de Cristo se pueden proyectar al 'punto nodal', de manera que en él encontremos una doble realidad: que él mismo es expresión de todo el cono inferior y, además, en él se expresa el ser en completud que estira de toda línea de historia para llevar por estiramiento atractivo hasta el ser en plenitud. Pero me parece falso, sin más, calificar todo ese magma de las líneas de historia de cada carne, de la socialidad de las carnes, como algo siniestro que debe rechazarse de plano y sin más, para por la doctrina del primer artículo recibir la gracia, es decir, pasando por el punto nodal que es Cristo, adentrarnos en el terreno de la gracia que sería el cono superior. Es fruto de una experiencia espiritual real, pero me parece que bastante esquinada,

mal expresada. Es tan esquemática la condena del cono inferior, que no la puedo tomar en consideración. Desconoce la memoria, que somos carne enmemoriada. Peor aún, la rechaza pura y simplemente, considerándola mero y horrible pecado, por lo que eso de la carne maranatizada le ha de parecer como mera y horrible blasfemia que quiere apoderarse de Dios, apropiándose de él por el habla del pensamiento. Desconoce las líneas individuales de historia de la carne; desconoce las líneas de socialidad. Lo desconoce todo; quizá mejor, lo rechaza todo. Desconoce esa tríada que nos configura: deseo, imaginación y razón. Nos asegura que la imposible-posibilidad no es algo nuestro, algo que, se nos ha dado ya en las más profundas profundidades de lo abajo, se nos ha dado desde el mismo comienzo de nuestro serse; pero, negándonoslo, nos niega en lo que somos en la verdad más íntima de nuestro ir siendo y de nuestro ser en plenitud. Desconoce la analogía. Le falta, pues, el instrumento en que expresar su propia experiencia.

Comprendo que alguien pueda decirme, seguramente con razón, que digo cosas brumosas, envueltas en puras y espesas nieblas, pero no olvide el lector que el mío no es un juego teológico, sino de filosofía, si se quiere de filosofía teológica, por lo que no puedo irme a la revelación, sino que debo buscar y encontrar procedimientos de pensamiento de modo que ella no sea algo que nos cae de las nubes como el imponderable chaparrón barthiano al que alguna vez me he referido, y que tan importante fue para mí en los años lovanienses; experiencia importantísima, pero en la que no pude quedarme, claro es, como si fuera la experiencia madre de todas las demás, pues en las experiencias también se da un ir siendo, son experiencias de gerundividad. Con esto, además, muestro un desacuerdo tanto con Karl Barth como con Lutero: no creo que deba decirse, como ellos afirman, que es la teología la que hace que emerja de sí misma una filosofía, sino que estaría de acuerdo con esas palabras tomasianas citadas al comienzo del parágrafo segundo de que «una doctrina se muestra ser buena por cuanto concuerda con la razón». No es que la revelación, y por tanto la teología, deban estar bajo la férula de la filosofía hasta decir, como se afirmaba desde finales del siglo XVII, con palabras de John Toland, que ya no hay misterio porque la filosofía los ha explicado todos, aunque —esa era la idea primera

de esta proposición— eso no signifique ni mucho menos que la revelación haya dejado de existir, sino que la razón la ha entendido, la comparte y la hace suya por completo, porque la revelación ha sido racionalizada. No, de eso, nada.

Pero debo aceptar que en mí, como en Lutero, se da un rechazo de la “razón pura” y una defensa cerrada de ‘la razón práctica’, bueno, como acostumbro, mejor sería decir ‘de la acción racional de la razón práctica’. Lo que pasa es que ponemos en distinto ámbito esa razón pura. El la pone en toda razón anterior al momento en que, por la sana doctrina, la doctrina⁴⁵⁹ del artículo único, sobreviene a nosotros la gracia de Cristo. Esta razón siempre y en todo es cosa rechazable; aunque bien es verdad que hemos visto que eso no siempre es así, pues esa razón pura se sostiene en lo que es puramente del ámbito terrestre, en lo que tiene que ver con la ley de los magistrados y a la obediencia que les debemos. La razón práctica para Lutero será la razón ya justificada, y tiene que ver sólo con el reino espiritual. Y esto no lo comparto en absoluto; significaría, ya lo hemos visto, que la filosofía es producto de la revelación.

La razón pura, para mí, sería más bien la “razón racionalizante”, es decir, aquella que se pone como juzgadora del mundo y, sobre todo, de la realidad, en lugar de ser el instrumento maravilloso que tenemos para ponernos al servicio de conocimiento y creatividad de lo que sea el mundo y la realidad. Recuerdo ahora la segunda de las tríadas a las que me suelo referir: mundo, cuerpo de hombre y realidad. La razón se da en este complejo sistema de las tres tríadas, y no es un juego a priorístico en el que ella, una inexistente razón pura, dictaminará sobre el cielo y la tierra, el mundo y la realidad. La labor de la razón siempre es de humilde servidora de lo que

⁴⁵⁹ En la última mención de la palabra ‘doctrina’, como para que no llegue a ser leída, debo quedarme perplejo ante el olvido que me cayó encima de la doctrina tal como aparece, por ejemplo, en las epístolas pastorales a Timoteo y Tito: «La sana doctrina è il centro del *corpus* delle lettere pastorali, nel senso che costituisce l'*intentio* dell'autore e la *veritas salvifica* del suo messaggio», *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito*, nuova versione, introduzione e commento di Paolo Iovino (I libri Biblici, Nuovo Testamento, 15), Paoline, Milán, p. 28; y por todas partes. ¡Todos lo sabían, incluido Martín Lutero, claro está, menos yo!

hay. Y de esta manera, junto a los demás elementos de la antropología, la razón es algo capital en nosotros. Pero ni único ni insoportable mandamás. La labor racional, no lo olvidamos, es de sopesamiento y de búsqueda y construcción en red. La razón no puede nunca ser un elemento que se hace con todo el proscenio para juzgarlo todo, desde la revelación hasta la decisión de lo que hemos de ser. Pero este humilde instrumento no tiene espacios vedados en los que su uso sea borrable y no permitido. Otra cosa es que alguien se crea que lo que dice desde él —diciendo lo que le viene en gana— lo es todo. No, claro que no. Pero no concibo que haya ningún ámbito al entrar en el cual deba dejar la razón, como quien deja el sombrero. Por eso era tan decisiva la frase tomasiana.

Aquí hay desacuerdo profundo con Lutero.

En la conciencia es en donde se juega todo, dice Lutero. Y es verdad. Pero no puede olvidarse que la conciencia antes de serlo, nace como consciencia, lo cual, me parece, tiene una gran importancia; sobre eso también hay que leer otras páginas previas, distintas a estas, sobre todo las dedicadas al alma⁴⁶⁰. Mas, en todo caso, no se trata de dos conciencias, primero una conciencia desgraciada y luego, tras la gracia y por efecto de ella, una conciencia reconciliada y libre. La libertad nunca la hemos perdido. La conciencia, tampoco. La razón no está partida en dos, en un antes de la gracia y un después de ella, exceptuándose, luteranamente, en lo de la ley del magistrado y la obediencia que le es debida. Como se ve, la analogía aquí es decisiva⁴⁶¹. De otra manera deberemos romper y rasgar lo que ni se puede romper ni se puede rasgar si es que no se quiere dejar de hablar del hombre que en verdad somos. En nuestro hablar hemos encontrado dos lugares en donde se nos da el atractivo del mal, pero no son dos lugares en los que perdemos nuestra libertad y nuestra conciencia de manera nece-

⁴⁶⁰ Cf. “Unas reflexiones sobre el alma”, en A. Pérez de Laborda (ed.), *Sobre el alma. El Escorial 2004*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2005, pp. 449-480.

⁴⁶¹ Cf. “Analogía del ser: ¿cuestión de creatividad o de mero pensamiento?”, en A. Pérez de Laborda, *Sobre la analogía*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2006 y “Si todo es naturalizable, es que no hay Dios (unos apuntes sobre el concepto de naturaleza)”, *Revista Católica Internacional Communio*, 26,4 (2004) 123-146.

saria. La libertad es la esencia misma de lo que somos, por más que sea una libertad débil, vacilante. La creatividad no la perdemos tampoco por el atractivo de la tentación del mal; aunque ella puede ser un arma terrible en el mismo acercamiento y posesión por el mal cuando lo aceptamos como cosa nuestra y bien nuestra.

¿Qué sería, pues, la gracia? El nombre desde otra perspectiva, ya no filosófica, aunque fuere de filosofía teológica, sino profundamente teológica, el nombre de la revelación en Jesucristo al estiramiento que busca nuestro ser en plenitud desde lo que he denominado en nuestra metáfora de los dos conos el 'punto nodal' —lo que antes, cuando la imagen es de más allá, he llamado también el punto Ω —, el único singular, el que establece la conexión entre el cono de abajo, el nuestro, y el de arriba, el que se introduce en la misma Trinidad, aunque, en nuestra imagen, siempre con el respecto de temporalidad, pues él está en el seno de la Trinidad Santísima para siempre con su cuerpo resucitado. En otras palabras, ¿hablo alguna vez desde otra perspectiva que la de la gracia?

Debemos terminar estas páginas —¡para nuestra suerte!— justo en el momento en que estaríamos obligados a ver de una vez qué significa eso de expresión, de expresividad, de expresar, y de qué manera se diferencia de la representación, lo que ha sido como la varita mágica que nos haría ver con claridad lo que, probablemente, es todavía confusión, al menos relativa. Pero el editor de estas páginas no nos da más cancha. Quedará, pues, para más adelante.

Terminadas estas páginas, leyendo la primera de las novelas de Joseph Conrad, encuadrada en las húmedas y espesas selvas malayas, junto a las grandes aguas, me encuentro con estas palabras⁴⁶²: «Los hombres que han sentido en su pecho el terrible gozo de semejantes miradas, una vez despiertos, llegan a ser meras cosas del día presente, que es un paraíso; olvidando el ayer, que era sufrimiento; no cuidándose del mañana, que puede ser la perdición. Desean vivir bajo tal mi-

⁴⁶² *La locura de Almayer*, en Joseph Conrad, *Obras completas*, tomo I, Barcelona, RBA coleccionables, 2005, pp. 156 y 157, traducción de Rafael Marquina.

rada para siempre. Tal es la mirada de la mujer que se entrega». Palabras que le llevan inexorablemente a poco después añadir: «Un suspiro de inmensa tristeza pasó sobre la tierra con el último esfuerzo de la moribunda brisa y, en el profundo silencio que siguió, la tierra y los cielos enmudecieron repentinamente ante el lamentable espectáculo del amor humano y de la humana ceguera». Son la antítesis casi sílaba a sílaba de mis propios pensamientos, y de las decisivas consecuencias que derivan de ello, lo que me invita a desarrollar en su día estos pensamientos en ámbitos tan decisivo como el amor conyugal u otro, e igualmente el celibato y la virginidad, además de los suspiros de anhelo y alegría de la creación entera que nos contempla.

XIII
LA VIDA DE LA GRACIA
EN LA RENOVACIÓN CONCILIAR DE LA IGLESIA

ANTONIO MARÍA ROUCO VARELA
CARDENAL-ARZOBISPO DE MADRID

Agradezco las palabras de presentación del señor director de los cursos y a todos ustedes su atención. No voy a hacer lectura de un texto, sino el desarrollo de un esquema, tal como lo tengo preparado, y que paso a presentar en sus distintas partes.

La primera parte de la exposición tratará de explicar el título de esta conferencia final del curso, expresado en forma no definida: *La vida de la gracia en la renovación conciliar de la Iglesia*. La presento como una tesis: la vida de la gracia ha sido una cuestión decisiva en la renovación de la vida de la Iglesia después del Concilio Vaticano II. También se podría entender en la forma escolástica de la teología más clásica, por ejemplo, como una *quaestio*.

Voy a hacer una brevisima reflexión acerca de si es verdad que la vida de la gracia ha sido una cuestión decisiva en la renovación pastoral de la Iglesia, cuestión aparentemente dialéctica, como de divertimento intelectual, para pasar después en un segundo momento a hablar del contexto histórico y cultural del Concilio Vaticano II, de algunos de sus rasgos. Uso la expresión histórico-espiritual que es muy de los tiempos del pensamiento intelectual alemán del siglo XX, XIX, la categoría de *geistesgeschichte*. Los alemanes, desde el idealismo, incluso superándolo, no parándose en Marx, han hablado siempre de la historia del espíritu y del marco espiritual de la historia. Al aplicar este concepto al Concilio Vaticano II habla-

ré de tres puntos: de la crisis de la teología de la gracia, de la nueva sociedad que se dio tras la segunda posguerra mundial, el *aggiornamento* conciliar, y de la posición del Concilio ante la vida de la gracia como principio determinante de la renovación de la Iglesia; y si nos da tiempo añadiré un cuarto, en el que hablaré de la fidelidad y resistencias en la comprensión y acogida del Vaticano II a la luz de ese principio determinante del mismo, con las luces y sombras posconciliares.

Termino esta introducción con dos frases del cardenal L. Scheffczyk, profesor-catedrático de teología dogmática en la Universidad de Múnich, sucesor del profesor Schmaus, que en el comienzo de su tratado sobre la gracia cita a un teólogo católico alemán de estas últimas décadas, Otto Hermann Pesch, quien afirmaba que «las nuevas concepciones y formulaciones de la vida de la gracia tienen que evitar la orilla de una ruptura de la tradición», o también el aviso de Simone Weil cuando afirmaba que «el error de nuestra época es un cristianismo sin lo sobrenatural, la causa de ello ahora es el laicismo, como antes lo fue el humanismo». Con estas dos citas bastante provocativas vamos a iniciar la exposición.

Cuestión o tesis. Para abrir el panorama de la temática vamos a hacernos algunas preguntas. ¿Se puede explicar una renovación conciliar de la Iglesia sin recurrir a la teología de la vida de la gracia?, ¿ha sido posible hacerlo así en la historia de los concilios a lo largo de los dos mil años de cristianismo? Parece que no. ¿Se puede incluso explicar la categoría o experiencia de renovación de la Iglesia sin contar con la categoría de la gracia? Parece que no. Es más, ¿no se identificará renovación de la Iglesia, de sus realidades y verdades más hondas, desde el punto de vista de la realidad de las cosas, con la necesidad de renovar la vida de la gracia y renovar la gracia en la vida de la Iglesia? Diría que sí. ¿No habrá que afirmar que el criterio teológico con el que hay que medir todo intento histórico de renovación de la Iglesia es el criterio de si se ha renovado o no en gracia, si se ha renovado la doctrina y luego la experiencia vital de la gracia, en la vida personal y general, en la vida comunitaria de la Iglesia en el ejercicio de su misión? No hay duda alguna en las respuestas, y por eso diremos que ciertamente la renovación conciliar de la Iglesia en el Concilio

Vaticano II tenemos que estudiarla, verla y medirla por el papel que ha jugado doctrinal y existencialmente la vida de la gracia en todo el proceso conciliar y posconciliar.

Ha sido este un curso dedicado expresamente a la teología de la gracia, que lleva por título *una mirada a la gracia*, que se ha ocupado de sus presupuestos filosóficos, de su desarrollo teológico, un dar cuenta de la historia de la teoría de la gracia (me ha llamado la atención que os habéis parado en el s. XVI, el siglo que justamente abre el tiempo de mayores discusiones teóricas, teológicas, doctrinales, basta recordar la *Disputatio de auxiliis*, además, desarrollada y librada en España con armas dialécticas sutilísimas entre dominicos y jesuitas, o todo el problema del jansenismo, contemporáneo a la *Disputatio de auxiliis*, parece que os habéis quedado ahí), pero con todo lo que ha explicado el curso sobre el concepto de la gracia es suficiente para este examen del Vaticano II a la luz del criterio de la *geistesgeschichte*. Con respecto al Concilio Vaticano II, todo el mundo da por supuesto que se da una renovación de la Iglesia; presupone y afirma el proceso de renovación conciliar en la historia contemporánea de la Iglesia, hace una aplicación del Vaticano II en forma renovadora y así nos inclinamos a valorar ese tiempo, pero, desde la perspectiva de la teología de la gracia, ¿ha sido esto verdad, y lo es todavía? Para responder a esta pregunta es muy bueno asomarse a grandes rasgos al contexto histórico-espiritual del tiempo del Vaticano II.

Se puede decir que cuando a principios de los años 60 del pasado siglo se inicia el Vaticano II —en esos momentos yo era estudiante de teología en la Universidad Pontificia de Salamanca y, posteriormente, en Múnich—, en la discusión teológica se encontraba una muchas veces la cuestión de la gracia; pero entonces se daban ya circunstancias y preguntas que condicionaban la validez de los tratados de la gracia tal como los había formulado el pensamiento neoescolástico, proveniente de la filosofía y teología neoescolástica. Era un meticoloso análisis conceptual de la realidad de la gracia, que incluso tenía repercusión y eco en los catecismos. Si comenzamos a hacer memoria de lo que aprendimos en los catecismos sobre la gracia habitual, la gracia santificante, la gracia actual, la gracia actual como gracia preveniente, la gracia concomitan-

te, la gracia adyuvante, la gracia eficaz, las personas mayores nos encontraríamos como en casa; esa doctrina estaba elaborada con minuciosidad en el tratado de gracia que en la historia de la teología viene del Renacimiento y del Barroco, dándose en torno a Trento y después de Trento. Se le acusaba de ser una teología cosificada de la gracia; como si la gracia fuera una especie de mercancía que se daba, se intercambiaba, se recibía y se convertía en algo así como una fuerza anónima. En el mundo del pensamiento de entonces ello aparecía como poco explicable, dado el punto de vista en el que predominaba lo personal, la filosofía personalista. Más todavía si tenemos en cuenta la cuestión acuciante de entonces: ¿cómo podemos superar los retos del existencialismo y del marxismo?, pues en aquel momento tal era la interpelación central para el pensamiento teológico previo al Concilio, así como también ocurría durante y después del mismo. Se puede decir claramente que el tratado de teología que estudiamos muchos de mi generación estaba cuestionado. En Múnich, cuando Schmaus llegaba a ese tratado de la gracia, decía: «no hace falta que los españoles vengan a clase, pueden marcharse, saben todo lo que voy a explicar, porque ya se han leído los manuales de teología escritos en la BAC por los jesuitas, así pues, se lo saben todo». Ese era el tratado común que se explicaba en clase; pero estaba francamente cuestionado. En primer lugar, por las exigencias del diálogo ecuménico, es decir, de la teología que se abre a fondo a él, sobre todo en los países sociológicamente mixtos, por ejemplo Alemania, de siempre católica y protestante, o en el diálogo con la ortodoxia, en aquel momento de manera especial en la ortodoxia de inmigración originaria de esos lugares donde la Iglesia estaba sometida al silencio, a la persecución religiosa, encerrados por el telón de acero y el muro de Berlín. Esta era una teología muy abierta que tenía en París uno de sus centros de irradiación más vivos, más interesantes, en los cuales no había tratados de gracia, sino desarrollos de la doctrina de la gracia a partir de la teología del Espíritu Santo, de la cristología, de la eclesiología, viviendo unos y otros, sobre todo los orientales, de la gran tradición patristica propia de su historia y de su Iglesia y que se caracterizaba como una concepción personalista de la gracia. Frente a una concepción cosificada de la gracia del mundo latino, del mundo occidental,

presentaban una visión personalista de la gracia; por ejemplo, se afirmaba y subrayaba el concepto de gracia increada, que es el mismo Dios, la Trinidad, la vida de Dios que entra directamente en tu vida, una vida puramente personal, pura personalidad, y eso a través de la Revelación y de la pura dimensión personal; si hay que definir a Dios con categorías, nunca será una cosa, sino una persona.

Esto venía entreverado con las dos grandes corrientes filosóficas, ideológicas o teóricas que, como he dicho, dominaban el panorama histórico de los años 60: el existencialismo y, sobre todo, el marxismo. Es verdad que el existencialismo había perdido fuerza en la vida y en los estilos de vida de los jóvenes europeos de las generaciones universitarias de entonces, aunque todavía vivía Heidegger, medio perdido en Friburgo, y había existencialistas cristianos —Max Müller en la universidad de Múnich, etc.—, pero quien ganaba la partida era claramente el marxismo. Con todo, el existencialismo era un reto para una teología de la gracia que en ese momento histórico se centraba, por un lado, en cómo llevar adelante la tradición latina escolástica católica en diálogo con las líneas de pensamiento del protestantismo y de la gran teología oriental de la ortodoxia y, por otro, se encontraba con una experiencia de lo humano y del hombre marcada profundamente por la existencia, por la dimensión de la existencia y por la necesidad de configurarla libremente en una especie de realización autónoma sin referencia alguna a nada, sin don previo, sino como un puro esfuerzo más o menos titánico o proteico de la vida o, por el contrario, más o menos desesperado de la vida, pues al final te encuentras con la definición de que el hombre es un «ser para la muerte». Como contraposición a ello había una posición que contemplaba la vida desde una categoría de hombre, de persona, que se da dentro de la gran realidad social y que tiene que ser eficaz, que debe tener capacidad de transformar las estructuras sociales y económicas apuntando a una organización totalitaria del Estado, lo que todos conocemos, aunque sea de lejos, y cuya realización suprema era la Unión Soviética.

En ese contexto, dentro de un momento conciliar de la Iglesia de toma global de conciencia de sí misma a través de un Concilio como fue el Vaticano II, no era ni mucho menos ocio-

sa la pregunta: ¿qué tratado de gracia?, ¿qué doctrina de la gracia?, ¿qué visión de la gracia?, es un tema, ciertamente, que ha nacido con el cristianismo de una manera cualificadísima e insuperable, pero ahora, ¿qué se va a ofrecer?, ¿qué vamos a dar?, etc.

Luego, como segundo rasgo de este tiempo, debemos considerar lo que era la realidad de la nueva sociedad de la segunda posguerra mundial en donde nace la idea conciliar, el momento conciliar: la guerra había terminado en el 45, la guerra fría empieza a tomar cuerpo rápidamente desde el año 1947 con el bloqueo de casi dos años de Berlín, la guerra de Corea en el 1951, la cerrazón hermética del bloque oriental hasta la muerte de Stalin, esa posguerra que, a la vez, se abre a la realidad de una Europa nueva. Una Europa que se funda en la experiencia absolutamente trágica de lo que fue aquello, pero también en la necesidad de buscar nuevos caminos, nuevos fundamentos para el orden social y político, y que tienen una expresión mundial en la *Declaración de los derechos humanos* por las Naciones Unidas el año 1948.

Por un lado, nos encontramos con un nuevo orden social y político, el de las llamadas sociedades libres, su cultura del bienestar que cuaja en la teoría del estado social y democrático de derecho; desde el punto de vista de la teoría económica, con la teoría social de mercado que en su puesta en marcha en la parte occidental de la Alemania derrotada produce enseguida resultados económicos y de bienestar fulgurantes, muy rápidos y sorprendentes: se habla del llamado milagro económico alemán. La teoría de fondo de ese nuevo orden social y político enraíza claramente en el derecho natural. Hay una recuperación teórica y práctica masiva de la filosofía del derecho natural en la Europa libre que sale de la Segunda Guerra Mundial, fundamentada de una u otra manera, cuando no puesta en discusión. El ejemplo más claro de ese hecho se puede ver en el texto todavía vigente de la Ley fundamental de Bonn, la cual comienza así: «En presencia de Dios y en la responsabilidad del pueblo alemán decretamos primero que la dignidad de la persona humana es inviolable, etc.». Es toda una constitución inspirada claramente en una filosofía del derecho natural muy impregnada de tradición cristiana y de tradición teológica común en el mundo protestante y, más

aún, en el católico. La teología protestante siempre había tenido dificultades para entender la categoría de derecho natural, pero las iba superando; precisamente en estas décadas hay toda una corriente de pensamiento teológico protestante donde se asimila y asume el tema del derecho natural y se desarrolla en buena armonía con la teología católica, lo que está en el fondo de uno de los grandes movimientos políticos de la época, la democracia cristiana alemana, la cual nace como un partido político en el que se encuentran protestantes y católicos para superar el reto histórico del nacionalsocialismo y el de la dialéctica del marxismo, sobre todo en su forma radical vivida y realizada en la Unión Soviética.

Por otro lado estaba la alternativa de una sociedad socializada hasta el máximo, la sociedad estatalizada totalitariamente de la Unión Soviética y de todo el bloque soviético, separado herméticamente del mundo occidental por el telón de acero —expresión de Churchill, como todos sabemos—. Muy pronto, al poco de terminar la Segunda Guerra Mundial, un telón de acero atravesará Europa desde el Báltico hasta el Adriático; será el comienzo de una época dura y difícil para la humanidad y para una sociedad como la europea salida de una tragedia donde habían muerto entre 40-50 millones de personas, sobre todo hombres. Esa era la otra realidad que fascinaba con las categorías de igualdad, de justicia social, de superación del capitalismo y de la sociedad de clases, pero que iba unida, evidentemente, a un régimen de despotismo pocas veces igualado en la historia. Como se prometía una liberación final del hombre en un futuro X utópico —utopía es una expresión para decir que uno busca un fin que no se va a realizar nunca— que se había hecho común sobre todo en la década de los 60, el criterio determinante de la vida personal y social, el criterio del materialismo, del pasarlo bien, el triunfo económico, social, había llevado a una cierta coincidencia de ideales en grandes sectores de la sociedad y cultura de ese tiempo, no digo en sectores del pensamiento, aunque pronto surge también una nueva filosofía, como es la Escuela de Frankfurt, que quiere compaginar esas dos fuentes de inspiración. Con las variantes que se quieran presentar sus representantes, es curioso que la mayor parte de los filósofos de la Escuela de Frankfurt sean alemanes, prácticamente todos emigrados a los

Estados Unidos o enseñando en los Estado Unidos, pero que por entonces vuelven a Alemania —asunto que a un interesado por la historia contemporánea le merecería la pena investigar—. La primera gran reacción de la Escuela de Frankfurt se produce en Estados Unidos, en Berkeley, California, y los efectos vienen a Europa pronto, por ejemplo, el mayo del 68 de París. Un mayo no sólo de París, sino de media Europa y de casi todas las universidades europeas en las que lo vivimos en primera persona; a mi también me tocó vivirlo en primera persona.

En ese ambiente, poner pastoralmente a la Iglesia al día era tener en cuenta todo ese contexto, y sólo era posible lograrlo desde una renovación de la experiencia de la gracia, pero dando respuesta a esa situación del hombre y de la sociedad europea tal como se vivía en ese momento. Las respuestas que se dan entonces siguen flotando y teniendo ecos hasta este momento.

Vamos a ver que hay una doble dirección de respuesta.

¿Cómo se responde a ese reto de renovación?
¿Adaptando lenguajes, formas de organización, de representación y expresión de lo visible, de los gestos, tanto los culturales como los magisteriales y los pastorales? O más bien, ¿no habría que ahondar en la experiencia de fe, de esperanza y de caridad cristiana alimentada por el Misterio de Cristo, y eso no sólo en la vida personal de los cristianos, sino también en la propia vida de la Iglesia a la hora de reflejarla, formularla y expresarla a través de su liturgia, de su ministerio de enseñanza, de su servicio de la caridad, de su estar en medio de las realidades humanas generales, desde las culturales pasando por las sociales, económicas y políticas, etc.? Mas, se pensaba, ¿no conllevaría esto la necesidad de hacer una asimilación pastoral de Freud y sus amigos, por ejemplo, de integrarlos por así decir en la experiencia intelectual, viva y existencial del pueblo cristiano?, ¿hasta donde, cómo, cuando?, ¿hasta fórmulas donde hermenéuticamente prima el marxismo, donde la visión de la interpretación del hombre en la vida se haga desde Freud, por ejemplo —un hombre que está en la cabeza de los si cabe menos cristianos, hablando en términos clásicos y tradicionales de la expresión—? ¿Cómo se responde a un momento de revolución cultural donde se mezcla la revolución sexual

con la revolución económica y con el marxismo? Con él se hace una conexión interna de uno y otro aspecto de finales de los 60 y principios de los 70 del pasado siglo.

¿Cómo responde el Concilio Vaticano II ante esta situación? Voy a ofrecer una reflexión al respecto y basándome en los documentos conciliares. Lo primero que llama la atención es que no la palabra, pero sí la categoría semántica *gracia* cruza de una forma masiva todos los documentos del Vaticano II; prácticamente todos sin excepción. Es un dato terminológico y semántico que resulta llamativo: puede haber 200 citas, mas sin ninguna acotación o explicación crítica de la palabra o del concepto. No es cuestión para el Vaticano II reflexionar sobre la categoría de gracia; se la da por supuesto, se la expresa, se la vive con toda normalidad como categoría conductora de muchas de las enseñanzas o posiciones doctrinales sobre los más distintos aspectos de la eclesiología, de la cristología, de la vida cristiana, de la acción pastoral de la Iglesia, etc. El Concilio no hace de la gracia tema reflejo de su enseñanza y de su discusión. Sí un poco más de lo natural y lo sobrenatural, sin que ello se note de forma explícita, sobre todo en tres de sus grandes documentos, muy especialmente en la *Gaudium et Spes* y en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo. A este uso masivo de la categoría de la gracia sin ponerla en cuestión en sus significados, sin sentirse en la necesidad de explicarla, se une una primacia hermenéutica total a la hora de exponer toda la doctrina de lo que se ha llamado la visión histórico salvífica, de la la historia de la salvación como hilo conductor de la fe, de los contenidos de la fe y de la experiencia de la Iglesia y de la vida cristiana.

Por ejemplo, en la concepción de la Iglesia y de su misterio vista hacia dentro de sí misma, en la constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre el misterio de la Iglesia, se presenta a la Iglesia como fluyendo de algún modo —ya sé que fluir es un concepto horroroso para un escolástico—, lo que usamos literariamente como lo han hecho grandes teólogos para expresar verdad teológica y filosófica, que en el fondo están muy cerca —la filosofía, la teología y la poesía son tres formas de acercarse a la realidad cercanísimas—; dicho esto, toda la visión de la Iglesia del Vaticano II es una visión teológica, una visión salvífica, una visión de gracia: la Iglesia nace del miste-

rio de gracia a través del cual y en el cual Dios se acerca al hombre con una cercanía y una posibilidad insuperable con la misión del Hijo, la encarnación del Hijo, la del Espíritu Santo. De aquí nace la Iglesia, internamente como *communio sanctorum*, y externamente como comunión del sacramento, de la palabra de Dios, de los sacramentos del Señor, y como comunión de vida de una existencia trabada y enlazada a través de la gran categoría de la *caritas* que en su origen etimológico tiene que ver con gracia. Caridad, gracia y amor son tres expresiones que están estrechamente unidas en sí mismas, en su origen semántico y en su realidad teológica, y después en su despliegue teológico en la fe de la Iglesia, en la experiencia de la Iglesia hasta hoy mismo. Luego un dato absolutamente definitivo que es concebir la Iglesia como un instrumento para que el hombre viva su camino histórico como camino de santidad; el orden sistemático de los capítulos de la *Lumen gentium* culmina en el capítulo de la vocación a la santidad, de las vocaciones cristianas que tienen como misión específica dar realce a este valor que son las vocaciones a la vida consagrada, y con el gran capítulo final de la Virgen María.

Si después de la *Lumen Gentium* hacemos un recorrido por las otras constituciones dogmáticas, la *Verbum Dei* sobre la Palabra de Dios, sobre la Sagrada Liturgia e incluso sobre la *Gaudium et Spes* —una constitución ya no dogmática, que el Concilio llama pastoral porque es un intento de acercar el misterio de Cristo a las realidades concretas de la historia—, nos encontramos con el predominio implícito de la categoría de la gracia en todo el desarrollo doctrinal del Vaticano II, algo absolutamente decisivo; ya no es sólo fruto de una impresión semántica, del uso abundante de un término, sino de la trabazón, de la línea conductora de toda la doctrina del Vaticano II. Así acontece con los aspectos más de principio, los dogmáticos, los de orientaciones más generales, los de configuración canónica y moral de la Iglesia en la vida cristiana y los más dirigidos a la práctica, los que tienen que ver con la evangelización, con la presencia de la Iglesia en todos los ámbitos de la vida, desde el matrimonio y la familia, que es el primer capítulo específico de doctrina del Concilio Vaticano II en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo, y que termina con el capítulo de la comunidad internacional y de la paz,

pasando por el de la cultura, el de la economía y el de la comunidad política. En todos ellos la línea de conducción es la del misterio de la gracia hecho carne, sangre, pascua, Cristo, el Señor. Por eso, en las directivas prácticas, en la renovación de lo que podrían llamarse las directivas prácticas, sobre todo las referidas a la acción y misión de la Iglesia y a la experiencia cristiana particular, el acento de la oración, de la vida contemplativa, el de la comunidad cristiana vista como comunidad litúrgica, es también absolutamente predominante. Es decir, del Vaticano II se han podido extraer conclusiones muy secularizadoras de la experiencia cristiana, pero estas, ciertamente, han pasado de largo de lo que es el alma, la sabia misma del Concilio que crea la posibilidad nueva de poder vivir la vida cristiana como una gran experiencia del misterio, de la experiencia mística. Años después, uno de los grandes teólogos de ese tiempo, el padre Karl Rahner, a quien se le cita como campeón de versiones secularizadoras del Concilio y de la doctrina conciliar, no mucho antes de morir hizo ese famosísimo pronóstico de la Iglesia y del futuro del cristianismo: «El cristiano del siglo XXI será místico o no será; la Iglesia se configurará, vivirá y ofrecerá al hombre en una comunidad de experiencia del misterio, o desaparecerá».

Esta primacía de la dimensión histórico salvífica de la doctrina del Vaticano II en relación con la visión de la Iglesia hacia dentro de sí misma, lo acabo de insinuar, se puede decir de igual modo en lo que toca a la concepción del Concilio de las relaciones Iglesia-mundo. Para eso hay que centrarse naturalmente de una manera muy esencial en la *Gaudium et Spes*, la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo. También su mismo orden sistemático avala esta afirmación y diagnóstico; la primera parte es una doctrina sobre Jesucristo camino del hombre, camino de la salvación para el hombre. «En el Verbo encarnado, Cristo —dice—, el hombre llega a conocerse a sí mismo por entero y en el seguimiento e identificación con él el hombre se puede realizar plenamente y a fondo en la totalidad de su existencia, en la historia y lo que va a venir después de la historia». Y desde esa primacía, de ese gran criterio tanto intelectual como vivo, existencial, el Concilio expone cómo debe ser la experiencia cristiana y cómo debe vivirse en el conjunto de la experiencia histórica y de la

realidad histórica esa experiencia de Cristo redentor del hombre, que dirá después Juan Pablo II en el comienzo de su pontificado; ella debe ser la que va a impregnarlo todo, y el Concilio articula así los criterios de esa impregnación, en todos los campos de realización de la Iglesia y del cristiano en la vida del mundo. Es más, la originalidad de lo que podría llamarse la propuesta cristiana que el Concilio presenta de nuevo para los hombres de nuestro tiempo, radica en presentar una vida de gracia realizada en la historia como el ideal, como el punto de referencia. ¿Quién es cristiano? Aquél que vive toda la experiencia de su vida, en todos sus aspectos, desde los más personales e íntimos hasta los más públicos, como una experiencia realizada de la gracia de Dios que se nos ha dado en Cristo. Por eso el objetivo pastoral del *aggiornamento conciliar*, tal como lo formula ya Juan XXIII en su discurso de convocatoria del Concilio en enero de 1959, el día de la Conversión de san Pablo, es el de revitalizar la experiencia de la gracia de su reino, de su fuerza, de su vida en el mundo, en el hombre; la gracia es la gracia de Dios creador, gracia de Dios redentor, así pues, en la vida interna de la Iglesia en ejercicio de su misión pastoral en todos sus aspectos. Ese es en el fondo el objetivo del Concilio, no es ni de forma inmediata ni de forma explícita ningún cambio de ningún tipo en las estructuras de este mundo, en las fórmulas de vida, no digamos ya las que pertenecen a los campos de experiencia que las ciencias humanas, empíricas alcanzan por sí mismas. Lo que pretende el Concilio es renovar a fondo la vida de la Iglesia a través de una renovación de la experiencia del Misterio de Cristo, misterio de gracia, de misericordia, de perdón, de nueva vida. Y, desde ahí, ofrecerlo al mundo, vivirlo en medio del mundo y que el mundo lo viva después como una fuente de valores humanos de primer orden, de reconocimiento de la dignidad de la persona humana, del valor infinito de cada hombre, de cada ser humano desde que es concebido en el vientre de su madre, de las exigencias de respeto mutuo que son las que dan vida a ese catálogo de los derechos fundamentales que la *Declaración* de las Naciones Unidas pone en circulación mundial el año 1948, que le dan vida también al respeto de sus derechos a partir de una responsabilidad, de un deber. Ahora se habla mucho de la posibilidad de completar la tabla de los derechos fundamenta-

les de la persona humana con una tabla de los deberes fundamentales del hombre y de hacerlo bien común, formas de solidaridad, articulación de formas cada vez más generosas, más abiertas a toda la sociedad humana.

La Iglesia siempre se ha empeñado en estos años, por ejemplo, en el gran objetivo de la Comunidad de Europa, en la consolidación de la Comunidad Internacional, en la consolidación y la necesidad de conferir a las Instituciones de la Sociedad Internacional ser instrumento de ejercicio y de realización de la justicia y de la paz internacional. Pero el objetivo del Concilio no era otro que vivir de nuevo el Evangelio, a fondo, como la gran experiencia de la misericordia de Dios dada y donada en Cristo y hecha sacramento a través de la Iglesia para los hombres de este tiempo y de todos los tiempos. Y luego realizar así el celo —palabra tan hermosa en la historia de la tradición cristiana— pastoral, apostólico, por el hombre, el hombre hermano, el hombre contemporáneo, de la segunda mitad del siglo XX que venía, como he dicho, de la gran y terrible experiencia de la Guerra Mundial, de las grandes y atroces experiencias de sistemas opresores del hombre como el marxismo, el comunismo, todo el sistema de la Unión Soviética y del nacionalsocialismo, y que tenía que enfrentarse, además, con todo ese gran reto del Tercer Mundo, la mitad sur del planeta que renacía, sobre todo África, que volvía a la historia universal con gravísimos problemas, los cuales todavía tenemos ante los ojos como un reto enorme para todos nosotros.

El Concilio, por lo tanto, responde él mismo a esa cuestión: ¿renovación conciliar y vida de la gracia? Pues en el Vaticano II no ha habido renovación ni doctrinal ni espiritualmente ni en la práctica si no es a base de querer presentar a la Iglesia la doctrina, los testimonios de vida, la experiencia de vida, el desarrollo de toda su vida, el gran don de la gracia de Cristo.

¿Qué pasó después del Concilio? Pues que a la hora de entenderlo, de aplicarlo, de desarrollarlo —estamos en un momento muy conocido porque en otras épocas de la historia conciliar de la Iglesia se ha dado el mismo caso— se empiezan a escribir historias e investigaciones sobre el Concilio, con versiones particulares. Ahí está el famoso intento del Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad de Bolonia, desde hace

muchos años dirigido por el profesor Giuseppe Alberigo, un viejo jugador de la partida —lo conozco desde hace no sé cuantos años, unos cuarenta—, con un intento de presentar el Concilio muy desde todos sus recovecos previos, concomitantes, de la anécdota, así pues, en fin, haciendo una historia un poco de película complicada, junto también a otros intentos que quieren llegar a ver el Concilio —no es que no lo haga también Alberigo—, donde se subraye el fondo y el corazón doctrinal del Concilio tal como terminó. El Concilio hay que verlo en su fruto final, eso es lo que quiso el Concilio; no tanto que si hubo estas discusiones y estos grupos; todo eso está muy bien para entender el fruto último, pero al final el Concilio son los documentos conciliares en todos sus aspectos y partes.

¿Cómo se interpreta el Concilio desde esa perspectiva de la primacía hermenéutica de la doctrina y de la vida de la gracia? Yo diría que todos los grandes frutos que se pueden ver —en el mes de diciembre celebraremos el 40 aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II, solemnísima y seguida con gran expectación por todos los medios de comunicación de todo el mundo, ya con televisiones, no a color, pero bueno, o sí, no me acuerdo bien, no, no había color todavía, en blanco y negro— en sus documentos y en aquellos mensajes que dirigió el Concilio al mundo, con mucha expectación por parte de la Iglesia, y luego muy pronto con la encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam* que va más o menos a la par del Concilio y hay que tenerla muy en cuenta para entender aquel preciso momento histórico del final del Vaticano II. Pues hay proceso dentro de la Iglesia de una sintonía interior con ese nervio teológico pastoral de la vida de la gracia, de la renovación de la gracia y de la experiencia de la gracia a la luz del Vaticano II. Es la clave de aspectos muy fecundos en la historia contemporánea de la Iglesia, por ejemplo, la renovación litúrgica, la buena, la única que se puede llamar renovación en el sentido propio de la expresión, la renovación de la predicación, la renovación de la comunicación de la experiencia eclesial, de la experiencia de la nueva evangelización, la experiencia de las nuevas realidades eclesiales en la vida consagrada y en la vida seglar, las experiencias renovadas de la *missio*, la misión *ad gentes*.

Creo que es imprescindible citar aquí siempre a la Madre Teresa de Calcuta, pero no como si ella fuese la que

hubiera monopolizado en su totalidad toda la experiencia nueva de la *missio ad gentes* de la vida de la Iglesia después del Vaticano II, como una especie de figura ejemplar, simbólica, porque hay muchas madres Teresa de Calcuta, venturosamente, en la vida de la Iglesia, y muchas fórmulas de vida consagrada y seglar que quieren aproximarse y vivir, con unos matices o con otros, ese ideal de una acción misionera que no se para en las dimensiones corporales, históricas o trascendentes de la dimensión de la gracia, más aún, que vive toda la acción misionera como una acción de salvación, de liberación, de llevar la gracia al hombre, a la totalidad de su ser, a partir de la gran experiencia de Cristo. En las casas de la Madre Teresa de Calcuta la celebración de la Eucaristía es el momento central de su vida y de la experiencia de todas ellas. El lugar donde está el Señor eucarísticamente presente es el lugar central de todas sus casas y el final de la acción misionera es llevar al enfermo el testimonio de Cristo, para que él pueda vivir también la experiencia de la gracia, que pueda ser testigo del amor de Cristo, testigo, y antes sujeto activo, de la experiencia de su amor. Estos días tuve que reunirme con la gran familia de san Vicente de Paúl clausurando la fase diocesana del proceso de los mártires de la congregación en Madrid y en España, y allí citaban una frase del santo: «No es suficiente que ame yo a Dios y a los hombres si ellos después no van a amar a Dios, no van a amar a los demás». El término final de la acción misionera renovada de la Iglesia encarnada en la Madre Teresa de Calcuta es ese, y también el fruto de la experiencia de la presencia en el mundo de la Iglesia.

Esto no es fácil de ser comprendido en lo que toca a los estados, como, por ejemplo, la comunidad política española, donde ha tenido una densidad histórica enorme como en pocos lugares del mundo y por tanto donde se han dado repercusiones institucionales en el orden jurídico de todos conocidas, pero que, sin embargo, se ha caracterizado en estos años por un quedar desposeída por lo que podríamos llamar los instrumentos del poder político y no contar con ellos para nada, no por menosprecio de los mismos, sino por superación de esa fórmula de estar institucionalmente en medio de la sociedad, de modo que se ha apostado claramente por una presencia plena y positivamente libre al servicio de la persona humana.

Y de aquí, pues, ha nacido en estos años del Concilio, aunque también previa al Concilio, una teología católica nueva, fresca, de una gran riqueza intelectual, metida, enfrascada y si quieren ustedes arrebolada en la discusión con todas las grandes corrientes del pensamiento filosófico y cultural de los siglos XIX y XX, la teología católica de Hans Urs von Baltasar, la de de Lubac, la de Ratzinger, por no mencionar a otros de menos relieve histórico, pues se han metido a fondo con todo lo que suponía el reto del idealismo, del existencialismo, del marxismo y ha nacido una nueva versión, la historia lo dirá, de la gran propuesta cristiana teológicamente pensada bajo esta inspiración del Vaticano II.

De ahí, se han dado dos consecuencias muy importantes desde el punto de vista de la historia cristiana, de la historia religiosa del mundo: la preocupación espiritual de la Iglesia por el ecumenismo, por la unión de los cristianos, y el encuentro con el judaísmo con formas verdaderamente nuevas, después de la *shoa*, de la tormenta, de las acusaciones a veces comprensibles de nuestros hermanos judíos con respecto al comportamiento de los cristianos y los católicos en esa década de los años 30 y 40 del pasado siglo. Hay que decir claramente que ha nacido una nueva fórmula de relacionarse con el mundo de «nuestros hermanos mayores», como decía el Papa Benedicto XVI cuando era el cardenal Ratzinger. ¿Qué frutos va a dar esta manera?, no lo sabemos, pero creo que ya los está dando y los puede dar mucho más a fondo en los próximos años. Y luego también se ha dado un diálogo con las religiones en general, con el Islam, en una clara fórmula de vivir la misión sin renunciar a ella ni mucho menos, de dar a todos los hombres en cualquiera de sus experiencias religiosas el testimonio de Cristo, del Salvador del hombre, de hacerles venir a la plenitud de salvación que se ofrece en Cristo y ofrecerla como la fórmula de salvación y de gracia explícita plenamente vivida para toda la humanidad.

Y también se está dando un reverdecimiento de las formas de vida contemplativa de la Iglesia, que están ahí para quien las quiera ver. Hay que subrayar la enorme fuerza de estas fórmulas de vida contemplativa en el mundo de la mujer. En España tenemos muchas comunidades de vida contemplativa que están en un momento de extraordinaria vitalidad y fer-

vor, pero que no salen en los medios de comunicación, y así es mejor porque para ellas la paz exterior, la no espectacularidad, etc., son condiciones esenciales para que puedan crecer y vivir, mas que están atrayendo y llamando la atención de generaciones de jóvenes de todo tipo. También acontece lo mismo con comunidades masculinas, y eso en toda la Iglesia. A lo mejor numéricamente se han perdidos comunidades pero otras necesitan abrir nuevos conventos. Es la paradoja de la situación actual: en algunos sitios hay que cerrar iglesias y en Madrid necesitamos construir cinco o seis iglesias nuevas cada año. Es la fuerza de la gracia que está dando frutos evidentes.

Con esto termino. Se han dado formas y modos de interpretar el Concilio y de llevarlo adelante que superaban lo que ellos llaman la letra del Concilio, buscando hasta encontrar un supuesto espíritu conciliar, el que creían ver en los cuatro o cinco años de las grandes sesiones conciliares, muy movidas, muy discutidas en la prensa. Nosotros nos quejamos hoy de que nos debatan, que nos traigan de un lado para otro, pero aquellos años estábamos en los medios de comunicación social todos los días y en todo el mundo. Pues bien, hubo grupos y corrientes que para la aplicación del Concilio Vaticano II quisieron decir que eso era el espíritu del Concilio, ese debate permanente, ese cuestionamiento de todo, de lo más y menos esencial, esa adaptación a la nueva sociedad, a la aldea global, a los sistemas de comunicación, al apropiarse y asimilar todas las fórmulas de experiencia y vida de pensamiento de la sociedad y del tiempo, y que hoy hay que seguir haciéndolo y cuestionándolo. En el fondo de esta manera de ver hay una especie de resistencia teológica y espiritual a entender lo más hondo en sus principios, en su realidad, en su vida de lo que pasó en el Concilio Vaticano II, que sólo se puede interpretar bien si uno no se aparta de sus textos, de aquello en lo que ha cuajado, que son los documentos conciliares. ¿Qué ha pasado con estas versiones? Que han empujado a fórmulas idealizadas y mundanizadas de la experiencia cristiana y por lo tanto le han privado de fuerza transformadora de la vida personal —real y honda— y de la sociedad. Han vaciado espiritualmente muchas veces la experiencia personal de lo cristiano, con lo cual han puesto en crítica muchas vocaciones de seglares, de matrimonios cristianos, de consagrados, de sacerdotes. En

gran medida se pierde la identidad cristiana, la interna y la externa, en la vida personal y de la Iglesia; todo es confundible, todo es intercambiable, lo cristiano es una variante más de una experiencia religiosa más, de una experiencia humana más, sin mayor relieve. Y, consiguientemente, eso produce una esterilidad, una infecundidad en la misión, en la evangelización, esterilidad vocacional y, por supuesto, pérdida de la esperanza; se produce el fenómeno de una crisis que parece no detenerse, y que también entrega las energías personales y comunitarias ante el fenómeno del mal, del pecado, de la muerte, al que se quiere obviar, al que se quiere voltear, al que se retiene como mal estructural, mal de la sociedad y, en ciertos aspectos, de la vida social, mas no como algo que se da en todos nosotros ni mucho menos. Y, desde luego, pérdida en el fondo del amor cristiano y de ese amor que san Agustín decía que no se puede reducir al amor por sí mismo, sino que es el amor de Cristo de dar la vida por el otro, no quedarte tú con la tuya y amarte de tal manera que amas a los demás pasándolos a través del espejo de tu propio amor. Consiguientemente, los cuestionamientos y la llamada contestación dentro de la comunidad eclesial que hemos vivido muy fuertemente a partir de los años 70 del pasado siglo, luego ha ido amainando hasta ir quedando en expresiones muy reducidas y limitadas. Concluyendo: el Concilio Vaticano II ha supuesto un momento de renovación para la Iglesia en sí misma, hacia dentro de sí y hacia fuera en el ejercicio de su misión con respecto al hombre. La clave de interpretación de esa renovación es la de que ha vivido, diseñado y vivido a fondo el misterio de la gracia, la primacía de la vida de la gracia.

Muchas gracias por su atención.

**PUBLICACIONES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
"SAN DÁMASO"**

ANTONIO M^a ROUCO VARELA, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI* (Facultad de Teología "San Dámaso"-BAC, Madrid 2001) 354 pp. [21,60 €]

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Existencia en libertad. El Escorial 2003* (2004) 318 pp. [20 €]

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Jornada de Filosofía cristiana* (2004) 132 pp. [12 €]

FERMINA ÁLVAREZ-M^a LOURDES AYUSO, *Fuentes conciliares españolas. Inventarios de Quiroga, Morcillo y Conferencia Episcopal Española* (2005) 290 pp. [25 €]

STUDIA THEOLOGICA MATRITENSIA

1. JAVIER PRADES-JOSÉ M^a MAGAZ (eds.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica 'Fides et Ratio'*. Madrid, 16-18 de febrero de 2000 (2002) XIII + 616 pp. [35 €]
2. ALFONSO CARRASCO-JAVIER PRADES (eds.), *In communione Ecclesiae. Miscelánea en honor del Cardenal Antonio M^a Rouco Varela, con ocasión del XXV^o aniversario de su consagración episcopal* (2003) 728 pp. [40 €]
3. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad* (2004) 290 pp. [25 €]

4. LUIS SÁNCHEZ NAVARRO, *"Venid a mí" (Mt 11,28-30). El discipulado, fundamento de la ética en Mateo* (2004) 366 pp. [30 €]
5. JAVIER PRADES, *Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática* (2004) 234 pp. [20 €]
6. ROBERTO SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU (ed.), *Iglesia y Derecho. Actas de las Jornadas de Estudio en el XX aniversario de la promulgación del Código de Derecho Canónico. Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 20-21 de octubre de 2003* (2005) 288 pp. [25 €]
7. ROBERTO SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU (ed.), *La nulidad del matrimonio canónico. Un análisis desde la jurisprudencia* (2006) 512 pp. [32 €]
8. JOSÉ MIGUEL GRANADOS TEMES, *La ética esponsal de Juan Pablo II* (2006) 608 pp. [35 €]
9. ANDRÉS MARTÍNEZ ESTEBAN, *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)* (2006) 772 pp. [40 €]

PRESENCIA Y DIÁLOGO

1. JAVIER PRADES (ed.), *El misterio a través de las formas* (2002) 198 pp. [9 €]
2. ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Dios para pensar. El Escorial 2002* (2003) 242 pp. [9 €]
3. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *"Para ser libres Cristo nos ha liberado" (Ga 5,1)* (2003) 240 pp. [9 €]
4. JAVIER PRADES (ed.), *La voz que yace bajo las voces* (2003) 242 pp. [9 €]

5. MANUEL DEL CAMPO GUILARTE (ed.), *El Catecismo de la Iglesia Católica. En el X aniversario de su promulgación* (2004) 210 pp. [9 €]
6. ANDRÉS-GALLEGO, OTERO NOVAS, PÉREZ-SOBA, VIDE, *La Nación y el Nacionalismo: contribuciones para un diálogo* (2004) 160 pp. [8 €]
7. JAVIER PRADES (ed.), *La esperanza en un mundo globalizado* (2004) 192 pp. [8 €]
8. JOSÉ M^a MAGAZ FERNÁNDEZ, *Autocrítica de la modernidad. La providencia en la historia según Donoso Cortés* (2004) 186 pp. [8 €]
9. JOSÉ M^a MAGAZ FERNÁNDEZ (ed.), *Isabel la Católica, hija de la Iglesia. Jornada sobre Isabel la Católica en el V Centenario de su muerte* (2006) 196 pp. [9 €]
10. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *El corazón de la familia* (2006) 398 pp. [20 €]
11. JAVIER PRADES (ed.), *En busca del Padre* (2006) 183 pp. [8 €]
12. MANUEL DEL CAMPO GUILARTE (ed.), *La comunicación de la fe* (2006) 281 pp. [14 €]

SUBSIDIA

1. JULIÁN CARRÓN PÉREZ, *Acontecimiento y razón. Principio hermenéutico paulino y la interpretación moderna de la Escritura* (2001) 35 pp. [2 €]
2. JAVIER PRADES LÓPEZ, *'Eius dulcis praesentia'. Notas sobre el acceso del hombre al Misterio de Dios* (2002) 52 pp. [3 €]

3. SERGE-THOMAS BONINO, O.P., *El tomismo hoy. Perspectivas caballeras* (2002) 41 pp. [3 €]
4. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La experiencia moral* (2002) 34 pp. [3 €]
5. ANGELO SCOLA, *Eclesiología en perspectiva ecuménica: algunas líneas metodológicas* (2003) 65 pp. [3,50 €]
6. ROBERTO SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU, *Personalismo y matrimonio canónico* (2003) 38 pp. [3,50 €]
7. KLEMENS STOCK, *Las bienaventuranzas de Mt 5,3-10 a la luz del comportamiento de Jesús* (2004) 28 pp. [2,50 €]
8. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *El hecho nacional y el derecho de autodeterminación: una aclaración* (2004) 76 pp. [6 €]
9. PIERO CODA, *El futuro de las religiones* (2004) 116 pp. [8 €]
10. ALFONSO CARRASCO, *Ad perficiendum mysterium unitatis: el don de la Eucaristía* (2004) 40 pp. [3 €]
11. JOSÉ M^a MAGAZ FERNÁNDEZ, *La evangelización de Europa* (2004) 88 pp. [6 €]
12. ALEJANDRO LLANO CIFUENTES, *Después del final de la metafísica* (2005) 46 pp. [4 €]
13. JUAN JOSÉ AYÁN CALVO, *La promesa del Cosmos. (Hilvanando algunos textos de San Ireneo)* (2005) 93 pp. [7 €]

COLLECTANEA MATRITENSIA

1. ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Sobre el alma. El Escorial 2004* (2005) 502 pp. [30 €]

2. GERARDO DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Edith Stein y los místicos españoles* (2006) 220 pp. [15 €]

STUDIA PHILOSOPHICA MATRITENSIA

1. JAN WOLENSKI-PABLO DOMÍNGUEZ, *Lógica y Filosofía* (2005) 274 pp. [25 €]

