

Del hombre en Adán al hombre en Cristo: la justificación

BIBLIOGRAFÍA: FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *El evangelio de la gracia*, Salamanca 1967, 41-71, 139-173, 347-363; IID., *Antropología teológica*, Salamanca 1970, 435-446, 473-500; FRANSEN, P., «El ser nuevo del hombre en Cristo», en *MystSal* IV/2, 910-914; LADARIA, L. F., *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 350-356; PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983, 159-170; RONDET, H., *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966, 341-363; SEBASTIÁN, F., *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca 1975².

La reflexión sistemática sobre la justificación y la gracia ha de tomar como obligado punto de partida la situación del hombre pecador, según ha sido descrita en la primera parte de este libro, para, desde ahí, dar cuenta del proceso que conduce a su justificación. En la situación de partida, el ser humano está afectado por una real incapacidad para obrar el bien y alcanzar la salvación, incapacidad que será menester determinar ponderadamente y que muestra la necesidad de una iniciativa salvífica divina.

Con todo, el pecador es capaz de responder a tal iniciativa y cooperar con ella libremente: no otra cosa es la fe, «comienzo, fundamento y raíz de la justificación» (*DS* 1352 = *D* 801), por la que quien era en Adán empieza a ser en Cristo hombre nuevo, nueva creación.

Sobre la entera temática de este capítulo estarán planeando dos cuestiones (la idea de gracia y la dialéctica gracia-libertad) que serán desarrolladas en el capítulo siguiente. Por el momento bastará sobreentender en el término *gracia* lo que en capítulos anteriores se ha esbozado ya: ella es el gesto divino que, cuando es acogido por el hombre, lo rescata de la esclavitud del pecado y de la muerte y le comunica una nueva forma de vida, participación del propio ser de Dios. En cuanto a la interacción de la gracia y la libertad, la cuestión complementaria que figura al final del capítulo ofrece una primera —y parcial— aproximación; por lo demás hemos de contentarnos con admitir en principio su mutua compatibilidad (supuesta, como hemos visto, en la Escritura y la fe eclesial), a la espera de poder atacar el problema directamente en el próximo capítulo.

1. La situación del hombre en Adán

El hombre al margen de la gracia ¿qué puede y qué no puede en orden al bien obrar y, por ende, a su fin último? El optimismo pelagiano le adjudicó, como ya sabemos, la aptitud para cumplir por sí solo la ley natural, más aún, para realizar el ideal moral evangélico y autosalvarse. Pero la polémica a que dio lugar el pelagianismo hizo valer en su contra el testimonio unánime de la Escritura.

En efecto, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento no caucionan la estimación pelagiana de las reales posibilidades del hombre sin la gracia en el plano ético-religioso. La constatación de una pecaminosidad universal —y casi connatural— es uno de los datos incontrovertibles de la antropología bíblica. Textos veterotestamentarios como Gn 6,5-6; 8,21; Sal 51,3-7; etcétera, reciben su más categórico refrendo en la primera sección de la carta a los romanos (Rm 1,18-3,23) con su lapidaria conclusión: «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios». Pablo añadirá además a esta constatación de hecho una dramática descripción del interior del hombre pecador; inhabilitado por el pecado que lo esclaviza, no puede hacer el bien que quiere, ha de obrar el mal que no quiere, y no tiene ninguna posibilidad de salir por su propia iniciativa de esta situación desesperada (Rm 7,14-24).

De modo semejante, el Jesús del cuarto evangelio advierte a sus discípulos que, separados de él, no pueden dar frutos de salvación (Jn 15,5). No se trata de un texto aislado; en el *corpus* joánico menudean los pasajes que describen el estado del pecador como un auténtico estado de alienación: «todo el que obra mal odia la luz» (Jn 3,20); «todo el que comete pecado es esclavo del pecado» (Jn 8,34); «el mundo entero está bajo el maligno» (1 Jn 5,19). El Jesús sinóptico se expresaba análogamente: «se decían unos a otros: ‘¿y quién se podrá salvar?’. Jesús, mirándolos fijamente, dice: ‘para los hombres, imposible; pero no para Dios’» (Mc 10,26-27).

Junto a estas afirmaciones están aquellas otras en que se estipula que la observancia de la ley y la consecución de la salvación son posibles sólo mediante una operación divina que modifica la estructura psíquica humana, creando un espíritu nuevo y un corazón puro (Sal 51,12), canjeando el corazón de piedra por el corazón de carne (Ez 36,25-27), o merced a un nuevo nacimiento de lo alto, del agua y del Espíritu (Jn 3,3-7).

Sobre esta base escriturística, los documentos eclesiásticos antipelagianos advirtieron que la gracia no es una mera ayuda para hacer *más fácilmente* lo que el libre albedrío *puede* por sí solo; sin ella, en efecto, el hombre «no puede cumplir los divinos mandatos» (DS 226s. = D 104s.). Trento por su parte señala que ni la naturaleza ni la misma ley mosaica permiten al hombre liberarse de la servidumbre del pecado y de la potestad del demonio y de la muerte (DS 1521 = D 793; cf. DS 1551-1553 = D 811-813).

La teología medieval acuñó con estos ingredientes el siguiente principio axiomático, que pretende fijar cuál es la situación religiosa del hombre en Adán: *el pecador no puede evitar duraderamente el pecado (o, lo que es equivalente, observar perseverantemente la ley moral) sin la gracia*. En este principio son dos los conceptos que demandan una precisa delimitación. En primer término, se habla de una *imposibilidad* (no de una mera *improbabilidad*) *real y universal* (se excluye toda excepción), *de carácter moral*, no físico, esto es, no radicada en la *phýsis* humana (en la naturaleza abstracta), sino en las dificultades concretas que, de hecho, todo ser humano encontrará indefectiblemente para cumplir los imperativos morales, dificult-

tades que brotan de su situación existencial (presidida por la concupiscencia), no de su constitución esencial.

En segundo lugar, la imposibilidad mencionada se matiza con el adverbio «duradera o perseverantemente» (*diu*); no se niega, pues, que el pecador pueda realizar este o aquel valor ético, tal o cual acto bueno; de ser ése el caso, habríamos basculado del optimismo pelagiano al pesimismo luterano, de la exaltación de la libertad a su abrogación, con el consiguiente corolario de la corrupción de la naturaleza humana. Contra esa reacción pendular, Trento enseñó que no todas las obras de los pecadores son pecado (*DS 1557 = D 817*), puntualizando así un aserto de la tradición agustiniana¹ del que abusarían Lutero, Bayo y Jansenio². Lo que sí se niega en nuestro axioma es que el hombre pueda obrar el bien de forma continuada y perseverante y con *todos* los valores éticos.

Lo que la teología de escuela ha formulado en este axioma con un lenguaje técnico ¿es transferible al lenguaje ordinario del hombre de hoy? ¿Dónde y cómo se nos desvela actualmente la incapacidad humana para el bien; desde qué experiencias se constata la necesidad en que versa el hombre de ser salvado por gracia? Tanto los autores bíblicos como los teólogos estaban persuadidos de que nos encontramos ante un dato empíricamente verificable, aunque —claro está— dicho dato se detecta por ellos a partir de una lectura creyente de la realidad histórica³. Siendo esto así, ha de ser posible diseñar una fenomenología del hombre en Adán que muestre la pertinencia del principio que nos ocupa. A guisa de ejemplos, he aquí unos cuantos

1. «Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum»; *DS 392 = D 195*; vid. *supra*, cap. 7, nota 53.

2. GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, 408-411.

3. *Ibid.*, 283: «...la afirmación que estamos comentando no es una enseñanza aislada, sino una constatación que brota de la comprensión que el hombre adquiere de sí mismo a la luz de la fe. Es un dato de la experiencia moral del hombre, sobre todo cuando tal experiencia se hace desde la exigencia de la fe». En otro lugar del presente libro se ha advertido ya acerca de las estrategias de encubrimiento o inmunización con que la humanidad pecadora pugna por amortizar la noción de pecado; también se ha indicado cómo el reconocimiento de la culpa es ya el primer efecto de la gracia.

hechos de experiencia que delatan la insuficiencia humana para procurarse autónomamente la salvación:

a) Incapacidad para responder satisfactoriamente a la pregunta por el sentido. O, más aún, resistencia a admitir a trámite la propia pregunta («la cuestión del sentido carece de sentido», se dirá) para así librarse de la necesidad de darle respuesta⁴.

b) Postulación de la sosegada aceptación de lo finito como la única actitud clarividente y sensata de un ser que es constitutivamente contingente, con la consiguiente absolutización del horizonte de la finitud como el solo referente que le es dado a ese ser⁵.

c) Renuncia a todo proyecto utópico, desacreditación de todo metarrelato, voluntad expresa de no querer ser salvados de nada ni por nadie⁶.

d) Convicción de que el hombre no puede realizarse consumadamente porque no hay un Dios que lo realice (como se pensó hasta el siglo XIX) y porque la empresa de la autorrealización (con la que soñaron los humanismos posteístas del siglo XIX) es tan mítica como la misma idea de Dios. El hombre está, pues, condenado a no ser más que un torso incompleto, una criatura crónicamente deficiente⁷.

e) Reconocimiento de la apertura del hombre a la trascendencia como rasgo saliente de su peculiar modo de ser y, a la vez, obstinado repliegue en la immanencia, que cortocircuita el

4. Frente al rechazo positivista de la *Sinnfrage*, la posición de Wittgenstein es mucho más matizada: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid 1981⁵ (comparar 6.41 con 6.51, 6.52 y 6.522): cf. SCHAFF, A., *Marxismo e individuo humano*, México 1967, 301ss.; PESCH, 166-169; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El último sentido*, Madrid 1980, 15-31.

5. TIERNO, E., *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 1986⁴.

6. VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987; VATTIMO, G. - ROVATTI, P. A. (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid 1988; SÁDABA, J., *Saber vivir*, Madrid 1986⁷. Cf. GARRIDO, J. J., «El compromiso cristiano en un mundo cultural en crisis», en *RCI* (1990), 72-109. Para un lúcido análisis crítico de la postmodernidad, vid. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid 1981, 271-307 («Para pensar la postmodernidad»).

7. CIORAN, E. M., *La caída en el tiempo*, Caracas 1977.

potencial optativo y desiderativo humano y devuelve al hombre a la situación descrita *supra*, b), c) y d)⁸.

f) Reiterada emergencia histórica de un mal estructural programado e impuesto desde el Poder, que hace pesar sobre los individuos y los grupos humanos las indignidades de una existencia alienada, y que certifica que «a la larga..., el hombre *no se sostiene sin Dios en la fraternidad*, aunque se pueda sostener teóricamente hablando, o excepcionalmente»⁹.

¿Qué cabe inferir de todos estos indicadores? En el orden físico o natural, el hombre puede descender por sí mismo —por su propio peso— sin precisar ningún impulso exterior. Pero no puede ascender sin ese impulso; dejado a sí mismo, la fuerza de gravedad lo atrae hacia abajo, no hacia arriba. Pues bien, de modo análogo parece como si en los órdenes de la interpretación de sí y de lo real, de la convivencia fraterna, de la propia realización, etc., el ascenso del hombre no fuese posible sin un impulso agraciante.

Con todo, las precedentes consideraciones, que a algunos se les antojarán abusivamente negativas, han de ser situadas en el contexto de una historia concreta en la que se da una presencia viva, no por incógnita menos real y operativa, de la gracia. Se ha visto ya cómo el Vaticano II hablaba de una moción «invisible» de Dios sobre los corazones de los hombres de buena voluntad. El panorama que se acaba de diseñar es, pues, una abstracción; en la realidad, los rasgos descritos no se dan químicamente puros. «Cristo... obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre..., alentando, purificando y robusteciendo... aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida» (GS 38).

8. Recuérdesse el blochiano «trascender sin trascendencia» (RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca 1978, 37-74). Cf. TRÍAS, E., *Los límites del mundo*, Barcelona 1985: el hombre, «carne de límite», «ser fronterizo», descubre la dimensión de la trascendencia, pero «desde una perspectiva radicalmente immanente» que le prohíbe alojarse a extramuros del «cerco intramundano» (61ss., 195, 208).

9. GONZÁLEZ FAUS, 650; cf. BOFF, L., *Gracia y liberación del hombre*, Madrid 1980, 203s.

Lejos, por tanto, de todo jansenismo, la fe cristiana sostiene *a la vez* la incapacidad para el bien del hombre *sin la gracia* y la virtualidad sanante-elevante de esa gracia, que está a la obra incluso allí donde su acción es desconocida o verbalmente rechazada. Todo lo cual —y puesto que estamos hablando de la aptitud humana para una conducta moral— tiene singular aplicación en el actualísimo problema de la ética civil. El axioma escolástico del que partíamos ¿no deslegitima todo ensayo de elaboración de una tal ética? Evidentemente no. No sólo porque, según acaba de señalarse, el cristianismo reconoce una acción del Espíritu que «sopla donde quiere», sino además porque la incapacidad para el bien afirmada en el axioma es compatible con una realización de valores genuinos, posibilitada por esa acción «invisible» del Espíritu.

Los cristianos no podemos, en suma, regatear nuestra colaboración en la confección de una ética civil; menos aún podemos declararla empresa imposible. Ahora bien, de dicha ética deberemos decir siempre —y *a fortiori*— lo que Pablo y Trento decían de la ley mosaica: la estipulación de la norma no suministra las fuerzas para cumplirla. Supuesto, pues, que se alcanzase un consenso social sobre sus imperativos, todavía estará por resolver el problema moral decisivo: de dónde extraerán las personas la capacidad de observar tales imperativos. Y es aquí donde la fe cristiana ha de hacer valer el axioma teológico de la necesidad de la gracia, sin la que no le es posible al hombre mantenerse perseverantemente en la solidaridad fraterna, el altruismo abnegado, la equidad y la justicia obligadas en una convivencia que aspire a ser más que mera coexistencia. Seguramente bien a su pesar, Fernando Savater llega a la misma conclusión cuando escribe que la experiencia impone «la conclusión de que el único desprendimiento del que el hombre es espontáneamente capaz es el desprendimiento de retina»¹⁰.

Resumiendo: una evaluación *realista* de las posibilidades éticas del hombre en Adán debe circular dialécticamente entre estos dos polos: afirmación de la incapacidad para el bien de un hipotético sujeto des-graciado; admisión de que tal sujeto

10. *Ética como amor propio*, Madrid 1988, 297.

(contra lo que pensaron en su momento los jansenistas) no se da, de hecho, en el único orden histórico real. Pues en él, como veremos a continuación, Dios no deja nunca al hombre solo; el ser en Adán es a la vez el permanentemente llamado a ser en Cristo, el continuamente asediado por una oferta seria y efectiva de gracia.

2. La iniciativa divina

«He aquí que estoy a la puerta y llamo; si alguien oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Ap 3,20). Este texto memorable del último libro de la Biblia resume con inigualable eficacia dos de las ideas más reiteradas por la soteriología bíblica: a) es Dios quien tiene la iniciativa en el proceso de agradecimiento del hombre; b) Dios ejerce esa iniciativa con una tenacidad y una universalidad ilimitadas.

De ambas ideas ha quedado constancia suficiente en los capítulos sobre la doctrina escriturística de la gracia. Recordemos aquí algunas referencias singularmente ilustrativas. En la historia de Israel, tanto en el plano colectivo como en el individual, se evidencia la iniciativa absoluta de Dios al elegir, convertir y agradecer a un ser enteramente desprovisto de títulos para merecer el gesto divino: Dt 7,7-8; 8,17-18; 10,14-15; Is 42,6-9; Jr 1,4-8; Ez 16,8-14.60-63. Pablo subraya enfáticamente el misterio de la predestinación agradeciente (Rm 9,11-24; Ef 1,3-13; 2,4-10). El Jesús de los sinópticos no permite que le sigan los que no han sido llamados (Lc 9,57-62), pero anuncia que ha venido a llamar a los pecadores (Mc 2,17), manifiesta su predilección por los pequeños, los pobres, los publicanos, las prostitutas, y actúa consiguientemente como el pastor de la oveja perdida, la mujer de la dracma extraviada, el padre del hijo pródigo (Lc 15). Su iniciativa se plasma en una acción en el interior del hombre (Mt 11,25-27; 16,17) que funciona como don atractivo (Jn 6,44.65), de suerte que el inicio mismo de la conversión ha de serle atribuido a ese don, tanto como el término. Dios, en efecto, es quien «comienza» y «consume» la «obra buena» y quien «obra el querer (*thélein*) y el obrar (*ener-*

geîn) como bien le parece (*hyper tês eudokías autoû*)» (Flp 1,6; 2,13).

Dios, además, «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tm 2,4); a tal fin, le concierne a él interpelar al hombre con la oferta salvífica, dado que, según vemos en el anterior apartado, el hombre inhabitado por el pecado no puede encaminarse autónomamente hacia su salvación.

En la historia de la doctrina, la puesta a buen recaudo del primado salvífico divino se llevó a cabo con ocasión de las disputas en torno al *initium fidei*. Contra los semipelagianos, que asignaban al hombre la puesta en marcha del proceso de conversión, la fe eclesial precisó que el conjunto de actos y actitudes que, precediendo a la justificación, la preparan y generan en el pecador una orientación positiva hacia ella, son efecto de la gracia divina; Dios es autor de «todos los buenos afectos y obras y de todos los esfuerzos y virtudes por los que, desde el inicio de la fe (*ab initio fidei*), se tiende a Dios», por quien consiguientemente ocurre que «comenzamos a *querer* y a *hacer* algún bien» (DS 248 = D 141; cf. DS 398-399 = D 200 a-b). La misma doctrina fue ratificada en Trento: «el *exordio* de la misma justificación ha de tomarse de la gracia *preveniente* de Dios» (DS 1525 = D 797), o de «la inspiración *preveniente* del Espíritu Santo» (DS 1553 = D 813).

Hemos señalado ya (*supra*, cap. 7, 2.3) lo que estaba en juego en la cuestión del *initium fidei*; si el hombre puede, por sí solo, determinarse a ir al médico —aunque luego deba ser éste quien le cure—, se sustrae a Dios el protagonismo irrestricto que, según la Escritura, le compete en el acontecimiento salvífico. Es entonces el hombre quien dispone en primera instancia del don de Dios, o más exactamente de Dios mismo; él es el interpelante y Dios el interpelado. Tal representación es incompatible tanto con el estado humano de expropiación por el pecado como con el carácter gratuito, indisponible e inalcanzable de la gracia. Así pues, únicamente la iniciativa divina es capaz de desbloquear la situación pecaminosa y poner en movimiento al hombre pecador, iniciando su éxodo desde el ser en Adán hacia el ser en Cristo. Esa iniciativa divina es un don iluminador, una atracción que toca el interior del ser humano alumbrando su

razón y movilizándolo su voluntad, esto es, penetrando en su estructura cognoscitiva y afectiva. Todo lo cual suscita en el destinatario de la acción divina la libre respuesta de la fe.

3. La capacidad de respuesta humana

El pecador, en efecto, aunque imposibilitado para obrar el bien por propia iniciativa y dirigirse hacia Dios por su propio pie, continúa siendo libre. O dicho más exactamente, continúa contando con la libertad en cuanto *facultad electiva*, aunque tenga hipotecada la libertad entendida como *facultad entitativa*¹¹. Es decir: el hombre esclavo del pecado no dispone *en acto* de su capacidad de autodeterminarse en orden al fin último (en orden al Sumo Bien); era esta situación de voluntad sujeta a embargo lo que Pablo describía en Rm 7,14ss. Pero conserva aquella dimensión específica de su ser libre que es la libertad de elección, y que estriba en la capacidad de optar sin coacción interior, de responder sin pulsión necesitante a una interpelación.

No se olvide, por lo demás, que esa capacidad es susceptible de graduación; en ciertos casos o en determinadas coyunturas, puede quedar eclipsada o incluso abolida. Mas de ley ordinaria todo ser humano la poseerá al menos en grado suficiente para poder —y tener que— responsabilizarse de sus opciones ante los valores morales. Sólo así, efectivamente, tiene sentido hablar no ya de *gracia*, sino de *culpa*; un ser irresponsable de ningún modo puede ser culpable (*DS* 1950 = *D* 1050; *DS* 1966 = *D* 1066). Sólo así, además, se sostiene algo apuntado en el apartado precedente: no todas las obras del pecador son pecado; también él puede realizar buenas acciones. En fin, sólo así se entiende que, según veremos a continuación, tanto la Escritura como la fe de la Iglesia afirmen que, ante la iniciativa salvífica divina, el pecador pueda y deba reaccionar activamente, disponiéndose, cooperando y asintiendo *libremente* a tal iniciativa. Y ello de forma positiva, no sólo en la forma negativa consistente en no poner obstáculo al gesto divino.

11. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 187, donde se da razón de ambos conceptos.

La Escritura está llena de continuas exhortaciones a la conversión, a la aceptación de la gracia, al rechazo del pecado, cosas todas que suponen en el hombre la responsabilidad de sus opciones y acciones; si no pudiera elegir el bien que se le propone y evitar el mal que se le prohíbe, todas esas amonestaciones bíblicas serían superfluas.

Y así, Yahvé presenta a su pueblo los dos caminos («vida y felicidad, muerte y desgracia») que se abren ante él y le intima a elegir atinadamente («escoge la vida»): Dt 30,15-20. En el cántico de la viña (Is 5), el viñador que había hecho todo cuanto estaba en su mano, tenía derecho a esperar uvas y no agraces, justicia y no iniquidad (vv.2-7); si Israel no fructificó lo esperado fue porque rechazó y despreció las premuras de su Señor (v.24). En Si 15,11-17 parecen darse cita la evocación de Dt 30,15ss., por un lado, y la reacción polémica, por otro, contra un fatalismo determinista, de origen pagano, que atribuiría a la divinidad la responsabilidad de la mala elección: «no digas ‘por el Señor me he desviado’, que lo que él detesta, no lo hace. No digas: ‘él me ha extraviado’, pues él no ha menester del pecador... Él fue quien al principio hizo al hombre, y lo dejó en manos de su propio albedrío. Si tú quieres, guardarás los mandamientos... Ante los hombres está la vida y la muerte; *lo que prefiera cada cual*, se le dará».

En cuanto al Nuevo Testamento, Jesús comienza su actividad pública con el anuncio programático de la cercanía del reino y la llamada a la conversión y la fe: «el reino de Dios está cerca...; *convertíos y creed* en la buena nueva» (Mc 1,15). Una fe a la que se resisten no sólo sus paisanos (Mc 6,6), sino también los habitantes de Jerusalén, que «no han querido» atender a su palabra (Mt 23,37). Hemos visto ya cómo las parábolas del reino representan otras tantas interpelaciones a la libertad responsable de sus oyentes, apremiándoles a la decisión, y cómo la dialéctica fe-incredulidad, recepción o repulsa *libres* de la palabra que Jesús proclama, atraviesa todo el cuarto evangelio¹².

12. Los reformadores entendieron estas exhortaciones a la respuesta libre del hombre y a la correlativa conversión como si su finalidad fuese el poner en evidencia la incapacidad humana para atenderlas. El propósito de esos

Por otra parte, es cierto que tanto Pablo (Rm 7,7ss.) como Juan (Jn 8,33-36) hablan del pecador como un ser alienado o esclavizado. Pero esa esclavitud no implica la imposibilidad de responder *libremente* a la gracia, sino la incapacidad humana para iniciar autónomamente el proceso de conversión y, *a fortiori*, para continuarlo y concluirlo sin el auxilio divino. De otra forma resultaría ininteligible el papel que se asigna a la fe en las teologías paulina y joánica de la justificación.

La fe de la Iglesia, a la que hemos visto en los apartados precedentes defendiendo la necesidad y prioridad de la gracia frente a los errores pelagiano y semipelagiano, habrá de salir por los fueros de la capacidad responsorial del pecador y de la permanencia en él del libre albedrío, frente a su negación por parte de los reformadores, Bayo y Jansenio. Esta tutela de la libertad humana se despliega en los documentos del magisterio de la Iglesia a través de cuatro afirmaciones progresivas:

a) En el pecador, el libre albedrío no se ha corrompido o extinguido, si bien se ha «atenuado y desviado» (DS 1521, 1555 = D 793, 815); tampoco es cierto que, sin la gracia, «sólo sirva para pecar» (DS 1927 = D 1027; cf. DS 1557 = D 817).

b) Al concepto de libre albedrío pertenece la exención de toda necesidad *interna*; lo que se hace *necesariamente* no se hace *libremente*, aunque se haga *voluntariamente* (DS 1939 = D 1039). No es cierto, por tanto, que sólo la violencia (esto es, la coacción externa) sea incompatible con la libertad (DS 1966 = D 1066; cf. DS 2003 = D 1094).

c) Por consiguiente, el pecador puede y debe disponerse a la justificación «con el asentimiento y la cooperación *libre* a la gracia» (DS 1525 = D 797); una gracia, por lo demás, «*de la que puede disentir si quiere*» (DS 1554 = D 814).

textos sería, pues, puramente pedagógico: tenderían a producir, en un primer momento, la angustia ante la imposible observancia de lo que en ellos se demanda y, a renglón seguido, la fe fiducial, esto es, el ciego abandonarse pasivamente a la misericordia de Dios. El mismo propósito pedagógico animaría a los mandatos del decálogo, impuestos al hombre para que éste conozca experimentalmente su impotencia para cumplirlos.

d) En esa disposición libre y activa a la iniciativa justificante divina se incluyen diversos actos, entre los que destaca la fe (*DS* 1526 = *D* 798). Con todo, se señala que esos actos —el conjunto de disposiciones humanas— no causan ni merecen la justificación misma, que es don gratuito (*DS* 1532 = *D* 801).

En resumen: lo que aquí se está ventilando es algo tan simple —y a la vez tan decisivo— como esto: *el hombre no deja nunca de ser persona, imagen de Dios*¹³. El pecador continúa, pues, siendo un ser responsable, un *sujeto* interlocutor de Dios, no un *objeto* pasivo de la voluntad divina. Lo que, de entrada, le preocupaba a Trento en los pasajes que acaban de citarse era dejar a salvo la aptitud humana para responder a Dios *libremente*. Pues sin tal aptitud ya no se entiende que lo que Dios pretende es restaurar una relación de amistad recíproca. ¿Cómo puede darse esa relación si una de las partes no es capaz de acogerla en libertad? Lo que surge de la relación entre un ser libre y un ser no libre no es amistad, y menos aún amor; es dominio del uno y esclavitud del otro. Si el pecador ya no es responsable, tampoco es persona; Dios no puede entablar con él un diálogo del tipo *yo-tú*. La justificación no ostentará entonces una estructura dialógica, interpersonal; tendrá lugar por medio de una relación del tipo *yo-ello, sujeto (Dios)- objeto (hombre)*. O lo que es lo mismo: la justificación será cualquier cosa menos *gracia*, autodonación de un ser personal a un ser personal.

A la postre, en suma, termina descubriéndose que lo que a Trento le preocupaba no era sólo salvar *la identidad del hombre* en cuanto persona, sino y sobre todo garantizar *la realidad de la gracia* en cuanto interpelación del amor divino a la mente y el corazón humano¹⁴. A fin de cuentas, nunca es el hombre más humano que cuando escucha, atiende y acoge en su interior la invitación amical; nunca es la suya una libertad más liberada que cuando responde afirmativamente a la amistad ofrecida. Y

13. Vid. *supra*, *Introducción*, 1.

14. ALFARO, J., *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 349.

nunca se muestra más ostensiblemente la divinidad de Dios que cuando se «aprovecha» de esta peculiaridad de lo humano para dirigirse al enemigo, convertirlo y hacer de él un amigo¹⁵.

4. La capacidad de respuesta humana en acto: la fe

Cuanto antecede ha servido para poner de manifiesto que la justificación del pecador sería intrínsecamente absurda si se efectuase sin su consentimiento. El hombre es un ser demasiado interior a sí mismo para poder cambiar por real decreto. Nadie, ni siquiera Dios, puede comenzar a ser amigo de alguien sin movilizar su voluntad para que ese alguien *quiera serlo* realmente. Así pues, el hombre no puede salvarse sin contar con Dios. *Pero Dios no puede salvar* —decía San Agustín en una célebre sentencia— *sin contar con el hombre*.

Recordémoslo de nuevo: la justificación tiene una estructura dialógica, acontece en el ámbito de una relación interpersonal, de tú a tú; opera según el esquema interpelación-respuesta: interpelación libre (Dios llama *porque* quiere)—respuesta libre (el hombre responde *si/como* quiere). Las disposiciones a la justificación descritas por Trento (*DS* 1526 = *D* 798) no son condiciones onerosas *exigidas e impuestas* previa y arbitrariamente por Dios al hombre; de ser ése el caso, Dios se mostraría deficitario en gratuidad justamente en el acto de dispensarla. Son más bien el reconocimiento divino de la cabal humanidad de su interlocutor, al que no se puede *violentar*, sino *ganar* para la amistad.

Entre esas disposiciones, como se ha dicho ya repetidamente, destaca de forma sobresaliente la fe. No es de este lugar ofrecer una teología completa del acto de fe¹⁶, sino simplemente

15. La justa medida de la omnipotencia divina no es la *creatio ex nihilo*; es la creación de un ser capaz de decirle *no* a su creador *libremente*.

16. Debe suponerse que la teología fundamental se ha ocupado ya del asunto. Vid., por ejemplo, NEUNTER, P., «Der Glaube als subjektives Prinzip des theologischen Erkenntnis», en (VV.AA.) *Handbuch der Fundamentaltheologie* IV, Freiburg i.B. 1988, 51-67; KUNZ, E., «Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube», *ibid.*, 414-449.

una aproximación a la fe *justificante*: ¿por qué se le otorga una función prioritaria en el proceso de la justificación y en qué consiste?¹⁷.

Tanto los sinópticos como Pablo y Juan convienen en asignar a la fe el papel que le reconocen Trento y el protestantismo: ella es «comienzo, fundamento y raíz» de la justificación. No es preciso volver de nuevo sobre este dato, suficientemente explicado en un capítulo anterior. Allí hemos visto igualmente que en el concepto neotestamentario de fe se conjugan el elemento cognitivo de asentimiento intelectual y el elemento afectivo de la adhesión existencial. Las formulaciones tridentinas recogen ambos aspectos: la fe, «concebida por la audición», mueve libremente al hombre hacia Dios e importa, de un lado, *tener por verdadero* «lo revelado y prometido» y, por otro, «*confiar*» y «*comenzar a amar*» a Dios (DS 1526 = D 798). Cuando esa movilización se consuma, la fe informada por la caridad (la fe *viva*) remata el proceso de la justificación.

La fe justificante no es, pues, ni el mero asentimiento intelectual (fe histórica) ni la mera confianza ciega (fe fiducial). Es un acto complejo en el que se da, de forma paradigmática, la paradójica aleación de la interpelación divina y la libre respuesta humana. *Tal respuesta implica el momento del asentimiento, pero ni empieza ni se agota en él.* «Lo primario y decisivo de la fe —estima Zubiri— se halla precisamente no en el asentimiento, sino en la admisión. Ahora bien, la admisión es un fenómeno que desborda los límites del asentimiento intelectual... La admisión es... un modo de entrega». ¿Y qué es la entrega? «Es —responde el pensador español— un ir desde nosotros mismos hacia otra persona, dándonos a ella»¹⁸.

Así pues, la fe es, ante todo y sobre todo, entrega de mi ser personal al ser personal que Dios es. O, en palabras del Vaticano II, es el acto por el que «el hombre entero se entrega

17. Vid., para cuanto sigue, LADARIA, 352-354; GONZÁLEZ FAUS, 508-515; PESCH, 231-249; ALFARO, 367-398; SEBASTIÁN, 185-209; ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 209-304 (espléndida reflexión sobre la fe, desgraciadamente poco aprovechada por los teólogos).

18. *Op. cit.*, 211.

libremente a Dios» (DV 5). *El asentimiento*, por tanto, *brot*a de la entrega, y no al revés. Recuérdese a este respecto que el Jesús de los sinópticos y del cuarto evangelio pedía en primera instancia *adhesión a su persona*, plasmada en la voluntad de seguimiento; tal adhesión comportaba, por lo demás, la admisión de su testimonio, el dar crédito a su mensaje; en realidad sólo el seguidor *de* Jesús cree *a* Jesús (Mt 11,25-27; Mc 4,11-12), «acepta su testimonio» y «guarda sus palabras» (Jn 3,11; 12,47); sólo el que «vaya a él» «cree en él», «permanece en su palabra» (Jn 6,34; 8,31).

Así pues, *esa peculiar entrega que es la fe entraña el momento del asentimiento*: «la entrega que constituye la fe es entrega a una persona en cuanto esa persona envuelve verdad»¹⁹. Quiere decirse que el asentimiento implicado en la fe no es tan sólo creer a un mensaje desvinculado del mensajero; el asentimiento de fe supone creer en/a la persona misma y *por ende* en/a su mensaje. La adhesión a un ser personal, en suma, conlleva la disposición a aceptar de antemano su manifestación *como creíble*.

Dicho lo cual, se sigue obviamente que, en cuanto entrega y asentimiento, el acto de fe es a la vez un acto de amor: *creer es amar*, como amar es creer. Y porque la persona destinataria de tal acto es digna de crédito, *creer es* además *confiar* en ella, fiarse de su promesa, descansar en su fidelidad. En pocas palabras: en la fe se coimplican el amor y la esperanza. *Sólo puedo adherirme auténtica y personalmente a aquél en quien confío y a quien amo, a aquel que confía en mí y me ama*.

En consecuencia, la tríada fe-esperanza-caridad, más que a tres realidades adecuadamente distintas, responde a tres dimensiones de la actitud humana ante Dios²⁰. De ahí que la antinomia fe-obras sea insostenible ya en el mismo Pablo, quien —como se recordará— sólo reconoce como válida «la fe que actúa por la caridad» (Ga 5,6; cf. DS 1531 = D 800). Una fe

19. *Ibid.*, 212.

20. ALFARO, 413-476 («Actitudes fundamentales de la existencia cristiana»).

sin obras sería vacua declaración retórica; unas obras sin fe serían (de ser posibles) activismo voluntarista y ciego²¹.

La célebre definición tripartita que San Agustín da de la fe (*credere Deum-credere Deo-credere in Deum*)²² resume bien cuanto acaba de decirse. Ella es: creer *que* Dios es (*credere Deum*); creer *a* (fiarse de) Dios (*credere Deo*); creer *hacia* (entregarse a) Dios (*credere in Deum*). De esos tres aspectos, el tercero supone los otros dos y los supera consumándolos. Pero todos ellos están recíprocamente involucrados, en una relación de circularidad.

Queda aún por tocar otro rasgo de la fe, seguramente el que presenta más dificultades a la sensibilidad contemporánea. Es el que se refiere a su certeza (cf. *DS* 3008 = *D* 1789), cualidad que no goza hoy precisamente de buena prensa. «Nada se afirma ya con claridad, nada se niega directamente; más bien todo cambia de definición, de función y de interpretación»²³. En el límite, se puede llegar a sostener con toda seriedad que «sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un cristiano puede ser un buen ateo»²⁴. O, sin llegar tan lejos, se constata que «no hay suelo firme donde asentar ninguna certidumbre»; resta tan sólo la *skepsis*, «duda radicalmente desesperada, relatividad generalizada... Sólo en la medida en que se asume este escepticismo universal y radical es posible alzar un criterio propio de ilustración y modernidad»²⁵. En suma, mientras que el descreimiento exhibe el discreto encanto de la tolerancia y el talante ilustrado, el creer en algo con firmeza es tenido por pueril credulidad o por dogmática arrogancia.

21. Cf. ARMENDÁRIZ, L., «Teoría y praxis a la luz de un canon tridentino», en *EE* (1989), 81-114; KÜNG, H., *La justificación. La doctrina de Karl Barth. Réflexion catholique*, París 1965, 367-382; PESCH, 229-234.

22. ALFARO, 493s.; KASPER, W., *La fe que excede todo conocimiento*, Santander 1988, 13-16.

23. KASPER, 16.

24. «Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, nur ein Christ kann ein guter Atheist sein»: sentencia liminar de E. Bloch en su *Atheismus in Christentum*, Frankfurt a.M. 1968.

25. TRIAS, *Filosofía del futuro*, Barcelona 1983, 25; ID., *Los límites...*, 162.

Pese a todo lo cual, el concepto cristiano de fe importa el elemento *certeza*. Sólo que, a mi juicio, se malentiende la certeza propia del acto de fe cuando se asocia inmediata y directamente al ingrediente *asentimiento*: «assensus essentialiter certus, super omnia firmus», rezaban los manuales escolares de teología fundamental²⁶. Es éste uno de los indeseables corolarios de una comprensión sesgada de la fe, en la que el factor intelectual prima sobre el existencial. Frente a este punto de vista, y en coherencia con lo dicho más arriba sobre la prioridad del factor existencial, hay que afirmar que *el acto de fe se distingue por su certeza porque, ante todo, la fe es adhesión o entrega*, no mero asentimiento. Ahora bien, si creer es amar a —y confiar en— aquel en quien creo, tal acto, que embarga y compromete mi ser entero y verdadero, no puede menos de incluir la firmeza. Hacer de la adhesión personal algo inseguro o incierto es no haber llegado en dicha adhesión hasta la actitud de entrega en que consiste la fe; es, pura y simplemente, estar en trance de pasar del adherirse al desprenderse. Perder (o no alcanzar) la certeza de la fe no es creer menos; es no creer.

Todo lo cual es doblemente verdadero cuando se trata de la relación Dios-hombre. En ese caso, resulta demasiado obvio que el hombre puede adherirse o no adherirse a Dios; lo que no puede hacer es adherirse a Dios a medias. «A Dios se le cree como Dios (es decir, absolutamente) o simplemente no se le cree. La fe es decisión radical o no es fe»²⁷. Con otras palabras: una fe sin certeza no es adhesión; *no es fe*. Supuesto, pues, que la fe es «entrega del hombre entero» a Dios, como leíamos en el Vaticano II, y que dicha entrega no puede ser sino adhesión firme, de ahí se sigue su certeza, que alcanza también —sólo que mediata y secundariamente— al asentimiento.

Después de cuanto llevamos dicho, apenas hace falta ya aludir al carácter *justificante* de la fe; se comprende que a ella se conecten la remisión de los pecados y la renovación interior del hombre (*DS 1528 = D 799*), dos dimensiones *inseparables*

26. Así, por ejemplo, ALDAMA, J. A., «De virtutibus infusis», en (VV.AA.) *Sacrae Theologiae Summa* III, Matriti 1956, 756-760.

27. ALFARO, 402.

(DS 1931-1933, 1943, 1970 = D 1031-1033, 1043, 1070) de un mismo y único acontecimiento. Pues si el pecado es en esencia alejamiento de Dios y conversión a las criaturas (*aversio a Deo, conversio ad creaturas*), la fe modifica radicalmente este estado de cosas; la adhesión y entrega del hombre a Dios cancela su pecado («viendo Jesús *la fe* de ellos, dijo al paralítico: ‘confía, hijo, tus pecados te son perdonados’»: Mt 9,2) y crea en él una nueva situación, cuya descripción nos ocupará en los próximos capítulos y que aquí podemos anticipar, con palabras de Trento, como un devenir justo, amigo y heredero de la vida eterna el que hasta entonces era injusto y enemigo (DS 1528 = D 799).

5. Cuestión complementaria: incapacidad para el bien y libre albedrío

En el curso del presente capítulo se han sentado dos afirmaciones: a) al hombre le es imposible respetar duraderamente todos los valores éticos sin la gracia, aunque pueda observarlos singular y parcialmente; b) el hombre conserva siempre su libertad de opción, el llamado libre albedrío, dado que nunca cesa de ser persona, dador de respuesta, sujeto responsable.

Ahora bien, la compatibilidad de ambas afirmaciones dista de ser evidente. ¿Puede seguir hablándose de libre albedrío cuando se restringe su radio de acción —imposibilidad de optar por *todos* los valores— y su perseverancia —imposibilidad de optar *duraderamente* por los valores—? Se ha señalado que se trata de una imposibilidad *moral*, no *física*. Pero tal distinción está demandando un esclarecimiento suplementario, so pena de parecer un expediente puramente verbal²⁸. «Es difícil comprender cómo el hombre puede observar a veces los preceptos de la ley natural y no puede cumplirlos siempre»²⁹. Quien es capaz de evitar *todo* pecado, tomado singularmente, ¿por qué sería incapaz de evitar *todos* los pecados?

Urgida por estos interrogantes, la teología escolástica osciló entre dos explicaciones para salir del aparente *impasse*: *impo-*

28. FRANSEN, en *MystSal* IV/2, 894.

29. FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 139.

*tencia consecuente-impotencia antecedente*³⁰. La teoría de la *impotencia consecuente* apela al conocimiento divino de los futuribles: Dios sabe que *de hecho* todo ser humano sin gracia va a transgredir, más pronto o más tarde, alguno de sus mandatos, sean cuales fueren las circunstancias en que esté situado. La imposibilidad de que se trata se establece, pues, mediante una constatación *post festum* de la presciencia divina.

A esta teoría se le objeta (amén de su discutible apelación al orden de los futuribles) que se queda demasiado corta; la imposibilidad de que hablan las fuentes parece exigir algo más que la simple verificación *a posteriori* de la pecaminosidad fáctica; da la impresión de proceder de una *impotencia antecedente*. Pero, entonces, ¿cómo sostener la capacidad del libre albedrío para rechazar en cada caso concreto el pecado? La explicación más socorrida recurre a la analogía: lo mismo que, por ley estadística, es imposible que un amanuense no cometa a lo largo de su vida algún error de escritura —sobre todo si ejerce su oficio en condiciones desfavorables—, de modo semejante le es imposible al hombre sin la gracia no cometer *alguna vez algún* pecado.

Pero tampoco esta explicación satisface; en el fondo, termina convirtiendo el pecado en una fatalidad inexorable y, por ende, la imposibilidad de obrar siempre el bien en imposibilidad *física*. Como observa Fransen³¹, las dos teorías adolecen de un defecto común; considerar la conducta ética humana exclusivamente como una secuencia de *actos* puntuales, y no bajo el prisma de las actitudes de fondo, que son la matriz que genera los actos. La respuesta a nuestra cuestión tendrá que buscarse, por consiguiente, en el plano de las actitudes; más concretamente, en la apelación a la opción fundamental³².

30. *Ibid.*, 143-147.

31. *Op. cit.*, 894s.

32. Aunque Roussetot había intuido la dirección justa (vid. RONDET, 349), fue P. FRANSEN el primero en explorar explícitamente esta vía: «Pour une psychologie de la grâce divine», en *Lumen Vitae* 12 (1957), 209-240; *Id.*, en *MystSal*, 910-914. A Fransen le siguieron FLICK-ALSZEGHY, «L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia», en *Greg* (1960), 593-619; *Id.*, *El evangelio...*, 147-173. El concepto de *opción fundamental* ha de tenerse aquí por conocido; de él se ocupa la teología moral.

La vida religiosa-moral del hombre no es una mera sucesión de actos plurales. Hay en ella una orientación, una actitud básica, surgida de una opción fundamental, que confiere a los actos sucesivos y puntuales una dirección predominante, que polariza la entera existencia en uno u otro sentido, que da a luz las decisiones importantes y que condiciona o colorea las decisiones secundarias o periféricas.

Esta opción fundamental apunta siempre —explícita o implícitamente, refleja o irreflejamente— al fin último. La que se hace por Dios³³ supone un sí incondicionado e ilimitado al Sumo Bien que Dios es; darle a Dios un sí condicionado y limitado sería darle un no (Lc 9, 57ss.). Pues bien, Dios ofrece a todo ser humano la gracia para darle ese sí, *que sin ella sería inviable*. Y sólo desde tal afirmación incondicionada del Absoluto personal, totalidad de los valores, queda el hombre habilitado en principio para la observancia íntegra y perseverante de esos valores.

Cuando, por el contrario, la opción fundamental recae sobre otro objetivo que no sea el Sumo Bien, sino un bien parcial y finito, un valor limitado, ello no impedirá ciertamente la realización de obras buenas, ni menos aún significará la abolición del libre albedrío; pero sí impide el cumplimiento duradero de *todos* los imperativos morales, la afirmación perseverante del orden ético en su integridad. Pues *la opción hecha por el valor parcial originará inevitablemente la parcialidad de la vida moral, la imposibilidad de su observancia total*.

El hombre, de suyo, propende a *todo* el bien y *toda* la verdad³⁴. La opción fundamental por la que recusa la gracia y

33. ¡O por ese absoluto personal que es la imagen de Dios! Convendría no olvidar esta equivalencia, de decisiva importancia cuantas veces se plantean cuestiones como la que nos ocupa en este capítulo. Cf., al respecto, RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 179-183: el sí a Dios se da sólo, necesariamente y siempre en la mediación ineludible del sí al hombre; la afirmación incondicional del tú humano equivale a la afirmación de Dios, es un acto de fe (implícita), al ser apertura y acogida de la realidad misteriosa del absoluto personal creado, que es sacramento e imagen del Absoluto increado. Téngase presente todo esto en lo que sigue.

34. *Ibid.*, 141s.