

El hombre en Cristo: qué es la gracia

BIBLIOGRAFÍA: ALFARO, J., «La gracia de Cristo y del cristiano» y «Persona y gracia», en ID., *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 45-103 y 345-366; BAUMGARTNER, C., *La Grâce du Christ*, Tournai 1963; FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *El evangelio de la gracia*, Salamanca 1967; ID., *Antropología teológica*, Salamanca 1970; LADARIA, L. F., *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983; FRANSEN, P., «Estructuras fundamentales del nuevo ser», en *MystSal* IV/2, 885-892; GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987; PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983; RONDET, H., *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966.

Decíamos en el capítulo anterior, siguiendo a Trento, que la justificación importa, además de la remisión del pecado, la transformación del pecador. La iniciativa justificante divina cambia realmente al hombre, lo renueva interiormente; ése es el milagro que llamamos *gracia*. Con tal término se trata de expresar algo en rigor indecible, demasiado hondo y denso para poder ser exhaustivamente verbalizable: la realidad del amor infinito de Dios dándose; la realidad de la indignidad absoluta del hombre colmándose con ese amor de Dios. Lo resultante de tan desigual intercambio, de este encuentro entre riqueza y pobreza, infinitud y contingencia, es lo que denominamos gracia.

El término ha de ser, pues, necesariamente polivalente, denotativo de una realidad multiforme, en la que confluyen

dimensiones y estratos diversos, si bien inseparables y complementarios. Y así, *gracia* designa, ante todo, el don que Dios hace de sí mismo: *gracia increada*. Designa también el efecto de ese don en el hombre: *gracia creada*. La gracia increada y la gracia creada constituyen en su mutua imbricación la llamada *gracia habitual*, realidad permanente, estable, inherente, de la que se distinguen aquellas otras mociones divinas en el hombre, de carácter puntual, denominadas *gracias actuales*.

De todas estas acepciones del concepto de gracia habremos de dar cuenta en el presente capítulo. Pero conviene, en cualquier caso, no perder de vista que *gracia* designa *ante todo* una relación, un encuentro, una ruptura de compartimentos estancos en los que lo divino y lo humano subsistirían incomunicados, una subversión de la pirámide ontológica tal y como la pensaron los griegos, según la cual el hombre está abajo y Dios está arriba, de forma que ni aquél puede subir donde éste ni éste puede bajar donde aquél. *Gracia* significa que Dios se ha abajado, ha condescendido con el hombre; que el hombre se ha trascendido hacia Dios; que, por consiguiente, la frontera entre lo divino y lo humano no es impenetrable, sino que se ha tornado permeable. Y que, en fin, todo esto acontece *gratuitamente*: Dios no tiene ninguna obligación de tratar así al hombre; el hombre no tiene ningún derecho a ser tratado así por Dios.

Nada de esto sería concebible al margen del hecho Cristo. Sólo en él conocemos que Dios quiere darse al hombre libérrimamente y que el hombre es asumible por Dios personalmente. Por eso ha podido escribirse que «la noción de gracia es una noción esencialmente cristiana», de la que la historia de las religiones ofrece tan sólo «una preformación»¹.

El capítulo explora además los binomios *gracia-libertad*, *gracia-persona*, y se cierra con dos cuestiones complementarias, que tocan sendos aspectos de su problemática relacionados con el diálogo ecuménico: el grado de consenso alcanzado en torno al concepto de justificación; la comprensión católica del luterano *simul justus et peccator*.

1. RONDET, 15.

1. La gracia increada

Como acaba de señalarse, la justificación es, primaria y esencialmente, el encuentro entre Dios y el hombre que da paso a una relación interpersonal, en la que el hombre pecador es agraciado para devenir santo. La célula germinal, el factor constituyente de esta gracia santificadora es el don que de sí mismo hace Dios. Decir justificación es, pues, decir autodonación (*gracia*) de Dios (*increada*): *gracia increada*². De ella hay que comenzar hablando para, en un segundo momento, ocuparnos de la gracia creada.

1.1. El dato bíblico

La idea de que Dios quiere darse al hombre es una de las constantes de la revelación veterotestamentaria. Los términos *hesed-emet* nos muestran a Yahvé con el rostro vuelto hacia sus fieles, volcando en ellos su favor y benevolencia. Fórmulas como «yo seré el Dios tuyo» o «el Dios de los tuyos» (Gn 17,7-8), «yo soy el Dios de tu padre Abraham» (Gn 26,24), «yo soy Yahvé, el Dios de tu padre Abraham y el Dios de Isaac» (Gn 28,13), etc., desvelan su sentido posesivo en el enunciado recíproco («yo seré vuestro Dios, vosotros seréis mi pueblo»: Ex 6,7; Lv 26,12; Dt 29,12), donde la construcción en paralelo evidencia que Yahvé es *de* Israel como Israel es *de* Yahvé, o con otras palabras, que Yahvé es «el lote de la heredad» que le ha tocado en suerte al justo (Sal 16,2.5-6).

Cuando el israelita piadoso invoca a su Señor multiplicando los adjetivos posesivos («*mi roca, mi baluarte, mi liberador, mi Dios*»: Sal 18,2-3), no hay duda de que tal invocación está dictada por la profunda experiencia de un Dios entregado al hombre, con el que éste mantiene una relación de estrecho intercambio vital. «¿Quién hay para mí en el cielo? Estando con-

2. RAHNER, K., «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», en *ET I*, 349-377; FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 463-507; *Iid.*, *Antropología teológica*, 362-386; LADARIA, 376-390.

tigo no hallo gusto ya en la tierra, ...roca de mi corazón, mi porción, oh Dios, por siempre» (Sal 73,25); es imposible no ver en estas exclamaciones el testimonio de una posesión amorosa de incomparable intensidad.

La mutua entrega Dios-fieles es corroborada en el Antiguo Testamento por aquellos textos en los que se habla de una presencia cuasi física de Yahvé en medio de su pueblo. «La columna de nube y fuego» que encabeza el éxodo de Israel hacia la tierra prometida (Ex 13,21-22) y «la tienda del encuentro» en la que Yahvé establece su morada entre los suyos (Ex 29,44; cf. Lv 26,11) son otros tantos sacramentos de una convivencia familiar de Dios en el seno del pueblo elegido y certifican la mutua pertenencia de ambos («moraré en medio de los israelitas y *seré para ellos Dios, ... su Dios*»: Ex 29, 45-46; «*seré para vosotros Dios y vosotros seréis para mí un pueblo*»: Lv 26,12-13).

Otro modo de expresar la voluntad divina de autodonación se manifiesta en los pasajes que aluden a la efusión del Espíritu que tiene lugar de forma arquetípica en el mesías (Is 11,1-2) y que, en el régimen de la alianza renovada, alcanza a todos los hombres. Con ella se produce la purificación de los pecados y el cambio de corazón y de conducta (Ez 36,26-28; Sal 51,11-13).

Con el Nuevo Testamento la idea de la autodonación divina asume un sesgo marcadamente cristológico; Dios se nos da en la entrega de lo que le es más propio: el Hijo. La historia de la pasión es leída por el primer evangelista como la historia de una entrega; el verbo *paradidónai* se constituye en el término clave del entero relato. «El hijo de hombre va a ser entregado» (Mt 26,2); Judas lo entrega a los judíos (Mt 26,15.16.24.25.46); éstos lo entregan a Pilato (Mt 27,2), quien a su vez «lo entregó (a los judíos) para que lo crucificasen» (Mt 27,26).

El sentido profundo de esta serie concatenada de entregas va a ser puesto al descubierto por sendos textos de Pablo y Juan. Dios «entregó a su Hijo por todos nosotros», como Abraham había hecho con Isaac (Rm 8,32) y ésa es justamente la prueba irrefutable «del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús» (Rm 8,39). La misma idea se formula en un texto capital del cuarto evangelio («tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único»:

Jn 3,16) según el cual, además, esta entrega del Hijo comienza ya en la encarnación (Jn 1).

Por su parte, el Hijo hace suyo el designio del Padre con su voluntad de «dar la vida como rescate por todos» (Mt 20,28; cf. Hb 10,5-10). «El Hijo de Dios —escribe Pablo— me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2,20). A partir de ahí, *el don de Dios es esa vida entregada hasta la muerte, recuperada por la resurrección y transferida a los que la acogen por la fe*, que comienzan a vivir no con su propio yo, sino con el de su Señor resucitado: «no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Ga 2,20; cf. Col 3,3). El justificado es, pues, un «ser en/con Cristo» (como repite incansablemente Pablo); la autodonación de Dios llega a su punto culminante e irrebasable en la comunicación de esa vitalidad nueva que invade al creyente, como antes lo había invadido el Pecado (Rm 7,17-18).

La comunión vital Cristo-cristianos es descrita por Juan con la categoría de un permanecer (*ménein*) recíproco que, según se ha señalado ya en otro lugar de este libro, prolonga en el ámbito espaciotemporal la mutua y eterna permanencia del Padre y el Hijo (Jn 17,23) y evoca la fórmula veterotestamentaria de la doble posesión Dios-pueblo («yo seré vuestro Dios, vosotros seréis mi pueblo») acentuando significativamente su realismo.

Esta idea de la permanencia (= pertenencia) mutua reviste una expresión aún más categórica cuando es vertida en las cartas de Juan con el giro «tener al Padre» (1 Jn 2,23), «tener al Hijo» (1 Jn 5,12), «tener al Padre y al Hijo» (2 Jn 9b) o —en forma negativa— «no tener a Dios» (2 Jn 9a)³.

La revelación veterotestamentaria anunciaba, como vimos, una presencia cuasi física de Dios en medio de su pueblo. Tanto Pablo como Juan reasumen esta idea de la inhabitación divina: los creyentes son «templos de Dios/del Espíritu» (1 Co 3,16-17; 6,19; 2 Co 6,16); a ellos vienen el Padre y el Hijo «para hacer morada» (Jn 14,23). En fin, la teología profética de la efusión del Espíritu se verifica en y por Cristo, que lo envía a

3. CAPDEVILA, V. M., *Liberación y divinización del hombre*, Salamanca 1984, 123-131.

los suyos (Ga 4,6; Rm 5,5; 8,9-16; Jn 14,16-17; 1 Jn 3,24; 4,13) para que lo posean *ya ahora* como *arras* o *primicias* (2 Co 1,22; Rm 8,23).

Así pues, y en resumen: el Padre se da entregándose al Hijo, cuya vida se nos comunica, mediante la efusión del Espíritu, para hacernos partícipes de la comunión vital intradivina. Vivimos en y de la vida entregada del Hijo. Pero esto significa que, como él, comulgamos de la misma existencia trinitaria; a ella nos habilita el Espíritu, por quien podemos dirigirnos a Dios como lo hacía su Hijo, esto es, llamándole *abbá* (Rm 8,15)⁴. A la postre, *el misterio de la gracia increada*, o de la autocomunicación de Dios al hombre, *es el misterio de las tres personas divinas entregándose* —cada cual según su «propiedad personal»⁵— *al justo de modo análogo a como se entregan entre sí*.

1.2. Teología de la gracia increada

La reflexión teológica ha teorizado sobre la gracia increada utilizando preferentemente como categoría expresiva de la misma la de *inhabitación* (del Espíritu o de la Trinidad), que se remonta —según acabamos de ver— al lenguaje de la Escritura y que es aludida, discretamente y como de pasada, por algún texto tridentino (Dios «sella y unge con el Espíritu Santo» a los justificados: *DS* 1529 = *D* 799; en el pecador, en cambio, «el Espíritu Santo todavía no inhabita»: *DS* 1678 = *D* 898). El justo habita en —y es habitado por— Dios *tal cual es*, uno y trino; el don de Dios es un venir y aposentarse la Trinidad en él con una permanencia estable y operativa.

Ahora bien, no resulta fácil pasar del lenguaje simbólico bíblico (el justo, templo de Dios; la Trinidad, haciendo morada en el justo) al lenguaje conceptual teológico. ¿Cómo explicar, en efecto, la *inhabitación*? ¿En qué consiste realmente? ¿Qué

4. Sobre la función del Espíritu Santo en la transformación divinizante del hombre agraciado, habremos de volver próximamente: *infra*, cap. 10,6.

5. ALFARO, 353, nota 15.

significa eso de que Dios viene al interior del hombre justificado para permanecer en él? La teología de escuela elaboró tres respuestas-tipo a estos interrogantes⁶. De menos a más, la inhabitación trinitaria se plasma concretamente en una triple forma de presencia: operativa, intencional, cuasi-formal.

a) *Presencia operativa*. Dios está allí donde actúa; la presencia divina es, siempre y necesariamente, una realidad dinámica. Pues bien, *en el justo* Dios actúa de forma específicamente diversa a como actúa con cualquier otra criatura. Luego Dios se hace presente en él de un modo único y peculiar, que la teología denota con el concepto de inhabitación.

¿Qué decir de esta explicación? El esquema de base (causa eficiente-efecto) da razón del dinamismo transformante del don divino, pero a costa de desdibujar su carácter interpersonal, su índole relacional. A este aspecto irrenunciable atiende en cambio la siguiente propuesta.

b) *Presencia intencional*. Dios está en el justo como lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante. Es ésta, a diferencia de la anterior, una forma *personal* de presencia, puesto que son precisamente el conocimiento y el amor los actos por los que dos seres personales se entregan recíprocamente. Nada tiene de extraño que esta concepción de la inhabitación sea la preferida por la teología de los místicos⁷; en ella se recoge además una de las ideas más insistentemente reiteradas en 1 Jn: el que ama (a Dios), es porque Dios *permanece* en él.

Con todo, cabe preguntarse si esta presencia intencional no está demandando, como condición previa e ineludible, un requisito que la haga viable. Pues «nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27); «a Dios nadie le ha visto (= conocido) jamás; el Hijo único... nos lo ha contado» (Jn 1,18). ¿Cómo puede entonces el hombre conocer y amar a Dios tal y como él es en sí?

6. Vid. una amplia exposición en FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 492-507.

7. Cf. GARCÍA, C., *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Burgos 1990, 69-73.

c) *Presencia cuasi-formal*. Si el justo conoce y ama a Dios en su realidad personal —en su misterio trinitario—, si tal conocimiento y amor captan a Dios como sujeto, no como simple objeto de sendas operaciones intelectuales, es porque está siendo actuado, o cuasi-informado, por Dios mismo. De otro modo, ninguna entidad o facultad creada sería capaz de tales actos. Así pues, la inhabitación consiste en la actuación cuasi formal del hombre por Dios⁸.

La explicación que acaba de exponerse, sucintamente anticipada por M. de la Taille y ulteriormente perfilada por Rahner⁹, supone que son dos los factores de la inhabitación, uno ontológico (la actuación cuasi-formal) y otro intencional o psicológico (los actos de conocimiento y amor). El segundo es el más relevante desde el punto de vista de la experiencia religiosa, puesto que apunta a la realización de la mutua pertenencia entre Dios y el hombre; mas para que se dé, se requiere el primero, esto es, la presencia real de Dios en el hombre, al modo como la forma se hace presente en la materia.

De las tres explicaciones, es esta tercera la que parece en principio más satisfactoria. No obstante, hay algo común a todas ellas que provoca una cierta sensación de embarazo cuando se las confronta con el modo de hablar de la Escritura y de la patrística griega (vid. *supra*, cap. 7,1). Las tres, en efecto, operan con un modelo *causal* (aunque la causalidad a que se apela sea distinta en cada caso: eficiente, intencional, cuasi-formal) que no parece el más idóneo para traducir un acontecimiento de carácter *personal*, consistente en un encuentro afectivo, un intercambio vital, una comunión existencial. Parece como si el dinamismo inmanente a la propia reflexión teológica fuese alejándola insensiblemente de las intuiciones más elementales —y también más eficazmente expresivas— de la revelación, para alojarla en un ámbito discursivo extraño a la revelación misma¹⁰.

8. El modelo de causalidad aquí empleado es amortiguado con el *cuasi*: Dios, en efecto, no puede, en rigor, *actuar* a una criatura como la forma actúa a la materia en la teoría hilemórfica sin hacer dejación de su trascendencia (RAHNER, 361). Vid. *infra* la posición de Buenaventura frente a Lombardo.

9. *Art. cit.*, sobre todo las pp. 364ss.

10. Entre los ensayos de elaboración de una alternativa al modelo causal,

Y así, resulta sorprendente —y un tanto descorazonador— que estas disquisiciones sobre la inhabitación nos hayan conducido a perder de vista el dato fontal del Nuevo Testamento en lo tocante a nuestro asunto, y que es forzoso mencionar una vez más: *Dios se nos da dándonos al Hijo; la comunicación de Dios al hombre estriba, en su última radicalidad, en que el hombre viva, pura y simplemente, de la propia vida entregada del Hijo*. Dicho brevemente: *la gracia es la comunión en la vida de Cristo resucitado*. Es «la autodonación del Padre a Cristo y por Cristo en el Espíritu a los hombres»¹¹. Sólo si no se deja caer esta intuición fundamental es posible retomar las tres explicaciones anteriormente expuestas y aprovechar sus respectivas aportaciones.

En particular, la teoría de la presencia cuasi formal tiene la indudable ventaja de aproximar la comprensión de la gracia increada al misterio del que procede, y que no es otro que la encarnación del Verbo¹². Dios actúa al justo de modo análogo a como la persona divina del Hijo actúa la realidad humana de Jesús en la unión hipostática, haciendo que tal realidad *sea del Hijo, pertenezca a su ser personal*. Desde esta analogía se patentiza que lo que la fe cristiana entiende por *santidad* no es un *quid* abstracto o una cualidad genérica sobreañadida a la condición humana. Es, ni más ni menos, lo que ha ocurrido en la realidad histórico-concreta de Jesús de Nazaret; la actuación de ese ser humano por la persona divina del Verbo, en virtud de la cual *todo* el hombre Jesús deviene la encarnación de Dios, «lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14).

Así pues, *somos santificados* fundamentalmente *como lo fue el ser humano de Cristo*, a saber, *por un entregarse Dios al hombre* (don increado). Fundamentalmente, pero con una diferencia, por cierto no de grado, sino cualitativa¹³: en Cristo la actuación de Dios explotó hasta el límite la potencia obe-

vid. FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 502ss. (la categoría clave para explicar la inhabitación es la *amistad*) y ALFARO, que propone las categorías de *comunión* o de *donación personal* (*op. cit.*, 353).

11. ALFARO, 76.

12. RAHNER, 362, 376; ALFARO, 75-77, 96-103, 361-366.

13. ALFARO, 135 y nota 51; 361s.

diencial humana, haciendo que el nombre Jesús sea personalmente el Hijo; en nosotros, tal actuación es derivada y mediata —mediante él— y nos hace, como se verá en el próximo capítulo, partícipes del ser divino e hijos de Dios adoptivos. Dicho brevemente: *Cristo es la gracia; la gracia es Dios Padre dándose al hombre Jesús por la encarnación y dándonos a nosotros en la comunicación de la vida del Verbo encarnado y resucitado*, comunicación que comporta nuestra divinización y nuestra filiación adoptiva y *que tiene lugar* —y se hace operativa— *en la efusión del Espíritu*, quien es personalmente el amor mutuo del Padre y el Hijo.

En esta línea se mueve la teología de la gracia del Vaticano II que, sin ser objeto de una exposición específica, impregna todos los documentos conciliares¹⁴. «La naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación» (LG 8,1; cf. SC 5,1); «el hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo..., recibe las primicias del Espíritu... Por medio de ese Espíritu... se restaura internamente todo el hombre (totus homo interius restauratur)» (GS 22,4); «por Cristo, la Palabra hecha carne, y en el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina» (DV 2); «los fieles..., al tener acceso a Dios Padre por medio de su Hijo..., en la efusión del Espíritu Santo, consiguen la comunión con la Santísima Trinidad» (UR 15,1). No hay duda, en suma, que la doctrina conciliar sobre la gracia se desmarca de los esquemas tradicionales, montados sobre la categoría impersonal de la causalidad, para recuperar la impronta personalista (cristológico-trinitaria) característica de la revelación neotestamentaria¹⁵.

14. ALFARO, «Cristología y eclesiología en el Concilio Vaticano II», en *Cristología...*, 105-120. De este modo, el concilio ponía de nuevo en circulación la concepción de gracia dominante en los padres griegos.

15. ALFARO, 350: «el ciclo vital de la gracia se desarrolla dentro de una línea personalista: tiene su origen en una actitud personal de Dios, suscita en el hombre una inclinación interior hacia la comunión personal con Dios, termina en una opción libre de autodonación personal del hombre a Dios».

2. ¿Gracia creada?

Cuanto se ha dicho hasta aquí a propósito de la gracia increada ¿no da razón suficiente del fenómeno que llamamos *santificación* del hombre? ¿Por qué —y en qué sentido— sería menester hablar además de una gracia *creada*?¹⁶. Caso de que convengamos en la necesidad de apelar a esta nueva categoría, ¿se tratará de un don diverso y adosado a la autodonación de Dios que hemos llamado gracia increada? ¿O será más bien la redundancia en nosotros de la comunicación agraciante divina? ¿Qué relación se daría entre la gracia increada y la creada?¹⁷.

Ni la Escritura ni la patrística ni la primera teología medieval mencionan formal y explícitamente una cualidad óptica gratuita, creada y estable, conferida por Dios al justo. Pero sí enseñan algo equivalente: en el justificado se registra una real mutación interior, una auténtica transformación de su modo de ser y de obrar. Y así Pablo advierte: «por la gracia de Dios *soy lo que soy*, y la gracia de Dios no ha sido estéril *en mí*» (1 Co 15,10). Ese nuevo estado es designado con términos como «nueva creación» (*kainé ktísis*: 2 Co 5,17); «renovación» (*anakáinosis*) o «regeneración» (*palinghenesía*: 5,17); «renovación» (*anakáinosis*) o «regeneración» (*palinghenesía*: Tt 3,5; cf. 1 P 1,3; St 1,18); «nuevo nacimiento» (Jn 3,3; cf. Jn 1, 13; 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4-5). El vigoroso realismo de estas expresiones está suponiendo que en el justo se ha verificado un incremento ontológico, un enriquecimiento del ser humano agraciado en su globalidad.

La patrística, sobre todo la patrística griega, ponía el acento —como se ha visto ya— en lo que hemos llamado gracia increada. Pero no desconoce su dimensión creada, como lo pa-

16. «¿No es suficiente el que Dios se dé a nosotros, que esté presente en nuestras almas? El don increado ¿no convierte en inútil el don creado?» (RONDET, 365).

17. Vid., para cuanto sigue, RONDET, 365-372; FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 570-601; IID., *Antropología teológica*, 412-430; LADARIA, 398-401; ROVIRA, J. M., *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona 1979, 213-244.

tentiza la unánime convicción de que el hombre agraciado se hace partícipe del ser de Dios, es divinizado.

En los comienzos de la teología, Pedro Lombardo identificó la *caritas* del justo con el mismo Espíritu Santo, lo que conllevaba la afirmación exclusiva de la gracia como gracia *increada*. Muy pronto, sin embargo, se echó de ver la insuficiencia de esta teoría, no ya por razones dogmáticas, sino por motivos filosófico-teológicos. En este punto la posición de San Buenaventura es muy elocuente: que haya que admitir un don creado, además del increado, no le parece impuesto por la revelación, pero sí por la razón teológica¹⁸: Dios mismo, en efecto, no puede ser *causa formal* de una criatura, de donde se sigue que la acción divina en el hombre produce una *forma creada*. A partir de aquí, el proceso de solidificación creciente de esa forma es claramente perceptible en la reflexión de los escolásticos; la necesidad de una gracia creada, amén de la increada, deviene sentencia común.

Resulta indudable que lo que se quería expresar con esa categoría es fundamentalmente correcto; sobre ello volveremos más adelante. Pero el proceso discursivo y los instrumentos conceptuales empleados la exponían a un doble peligro: el de cosificar la gracia¹⁹ y el de otorgar a la gracia creada una prioridad (lógica y ontológica) sobre la increada²⁰, prioridad difícilmente compatible con la revelación neotestamentaria, según la cual la santidad humana es el fruto de la presencia de la Trinidad en el justo, y no viceversa.

A ambos peligros fue muy sensible la teología de la Reforma; su reacción antiescolástica es, pues, explicable, aunque

18. Compárese el texto de Buenaventura transcrito por FLICK-ALSZEGHY (*El evangelio...*, 445) con el citado por ROVIRA (220): «además de la caridad increada, debe ponerse una caridad que es hábito creado que informa el alma».

19. Resulta sintomático el título dado por Tomás de Aquino a uno de los artículos de la *Summa Theologica* (I-II, q.110, a.1): «Utrum gratia ponat aliquid in anima». Que, no obstante, el Angélico no haya incurrido en una cosificación de la gracia, lo muestra convincentemente PESCH, 256-261.

20. Vid., en AUER, J. (*Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I, Freiburg i.B. 1942, 124-166) cómo fue fraguando lentamente esta concepción de la gracia creada.

el juridicismo extrinsecista de que se revistió la hiciese inaceptable para los teólogos católicos²¹.

Frente a esta amenaza de una comprensión forense de la justificación, Trento va a insistir en lo que alguien²² ha denominado «el realismo ontológico» del don de la gracia. El hombre no sólo *se llama*, sino que *es verdaderamente* justo; y ello «no con la justicia con que es justo Dios, sino con la que *nos hace justos*» (DS 1529 = D 799). Este *hacernos justos* es descrito con términos como *inhaerere*, *inserire*, *infundere* (DS 1530 = D 800; DS 1561 = D 821), con los que el concilio quiere expresar tanto la comunicación *real* de parte de Dios como la subsiguiente transformación *real* de parte del hombre. El lenguaje conciliar desechó deliberadamente la terminología escolástica (gracia creada, hábito, forma accidental, etc.), pero es obvio que, contra todo extrinsecismo, quiso enseñar que el don increado produce un efecto creado (transformación interior del hombre) que le es inherente no transitoria, sino establemente.

No otra cosa es lo que se quiere significar con la categoría *gracia creada*: ella es *el efecto finito de la presencia infinita de Dios en el justo*. Efecto a considerar no ya como una *cosa*, sino como *el nuevo modo de ser del hombre justificado*. La gracia increada es Dios en cuanto que se da al hombre. La gracia creada es el hombre en cuanto que, habiendo recibido ese don, es elevado y dinamizado por él. No se trata, pues, ni de un don distinto y sobreañadido a la autocomunicación de Dios, ni de una realidad distinta y sobreañadida al ser del hombre, a la manera de un *quid* entitativo o un *accidens* yuxtapuesto al alma e interpuesto entre Dios y el hombre. *La gracia creada es sencillamente el hombre nuevo*, remodelado y recreado por la autocomunicación divina.

Con otras palabras: el justificado es capaz de actos y actitudes que antes le eran imposibles. Para que tales actos y actitudes sean realmente operaciones vitales *suyas*, y no de Dios obrando *en él sin él*, algo tiene que haberse producido en su interior; ese algo es —repiteámoslo una vez más— no un *quid*

21. Vid. *supra*, cap. 7,3.1.

22. ROVIRA, 213.

superadditum, sino un nuevo modo de ser²³, inherente y estable, que lo transforma ónticamente, lo habilita para realizar connaturalmente operaciones sobrenaturales y es el efecto creado de la inhabitación de Dios en él. Expresado aforísticamente: *el amor increado no puede no ser creativo*. Eso, y no otra cosa, es lo que quiere decir cuando se dice *gracia creada*²⁴.

Si la teología no hiciese mención de la gracia creada y se atuviera exclusivamente a la increada, se podría pensar que Dios está *absolutamente solo* (recuérdese el *solus Deus* del luteranismo) para hacerlo *absolutamente todo*, y que su acción se limita (a lo sumo) a producir una mutación moral (nos capacita para obrar bien), pero no una conformación ontológica y vital²⁵. Así las cosas, esa acción de Dios —comprendida como mera acción actualística— tendría inevitablemente todas las trazas de una *coacción*, no de un gesto de amor; al no estar enraizada en la contextura del sujeto, éste habría de limitarse a soportarla, en vez de acogerla y responder a ella libre y amorosamente.

El concepto de gracia creada, por el contrario, viene a poner de manifiesto que *quien es amado por Dios puede amar a Dios*; que —en el lenguaje conciliar— *el justo se llama así porque lo es*; la suya es una justicia propia (no es una imputación jurídica de la justicia ajena de Dios); los actos que realiza son, pues, *sus actos* (el amor con que ama a Dios es *su amor*); en ellos emerge la nueva vida que la iniciativa salvífica divina le ha conferido por una suerte de renovación, regeneración o nuevo nacimiento²⁶.

23. Ya a finales del pasado siglo, el teólogo romano D. Palmieri optó por la categoría *modo* para significar que la gracia creada no tiene por qué concebirse como una realidad distinta y sobreañadida a su sujeto; cf. FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 586.

24. El *plus* óntico y operativo que representa para el hombre la justificación será categorizado en el próximo capítulo con los conceptos de *divinización* —o participación en la naturaleza divina— y de *filiación adoptiva*, en los que terminan confluyendo los de gracia increada/creada empleados hasta el momento.

25. Tal sería uno de los errores de la concepción bayana de la justificación: la caridad (las obras buenas, la obediencia de los mandatos...) es compatible con la culpabilidad, con la no remisión de los pecados (*DS* 1931-1933 = *D* 1031-1033); cf. *DS* 1942 = *D* 1042.

26. Dicho todo lo cual, se sigue algo de suma importancia para el diálogo

Si, por último, nos preguntamos qué relación existe entre la gracia increada y la creada, la respuesta es ya simple. Ambas no son *dos* dones distintos por los que el hombre sería justificado. Son, respectivamente, la causa y el efecto de la justificación/santificación. La prioridad corresponde, como es obvio, a la gracia increada, y no al revés²⁷, pero una y otra son inseparables, en cuanto dimensiones de un mismo y único acontecimiento: el amor creativo de Dios al hombre.

Podemos resumir con Pesch cuanto antecede del modo siguiente: «gracia es el llegar el amor eterno de Dios al alma, o, dicho modernamente, al yo íntimo del hombre. Dios da al hombre en ese amor no algo...; se da a sí mismo. Y esa autodonación divina obra en el hombre la capacidad y proclividad (inalcanzables de otro modo) para corresponder al amor de Dios con una entrega análoga, es decir, espontánea y gozosa. *El saldo resultante es amistad en recíproca comunicación*, que compromete todo el obrar humano condensándolo en un único movimiento fundamental hacia Dios»²⁸.

3. Las gracias actuales

Además de las gracias increada y creada (gracia *habitual*, esto es, inherente de modo estable), existen otros auxilios divinos gratuitos, no ya estables o permanentes, sino puntuales e intermitentes, que son otros tantos impulsos y mociones ordenados a la realización de tal o cual acto sobrenatural y que

ecuménico: quien rechace el concepto de *gracia creada*, pero admita que la justificación cambia realmente al hombre por dentro, haciendo de él un ser *nuevo* —a saber, no *otro*, sino *el mismo* renovado—, estará expresando equivalentemente lo que el concepto rechazado pretende verbalizar. Su posición tiene cabida, pues, en el marco dogmático diseñado por Trento. Nos ocuparemos de ello *infra*, 5.1.

27. La unanimidad con respecto a este punto es completa en la teología contemporánea: FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 600; GONZÁLEZ FAUS, 500; LADARIA, 364, 399; RAHNER, *ET* IV, 227; MÜHLEN, H., «La doctrina de la gracia», en (VV.AA.) *La teología en el siglo XX*, Madrid 1974, 125.

28. *Op. cit.*, 261s.; Pesch glosa aquí lo que él entiende ser la comprensión que de la gracia, globalmente considerada, tiene Tomás de Aquino.

pueden ser conferidos —o mejor, son conferidos de hecho— incluso antes de que se produzca la justificación.

En efecto, los actos que preceden a ésta (*DS* 1526 = *D* 798) se realizan merced a dichos auxilios. Son las llamadas *gracias actuales*²⁹. En el justo han de ser vistas como «el desarrollo, la floración y la irradiación de la gracia habitual»³⁰; en el pecador, como la concreta plasmación de la voluntad salvífica divina, que toca el interior del hombre y lo dispone a la conversión³¹.

3.1. *La existencia de las gracias actuales*

Lo que se debate en el problema de las gracias actuales podría formularse así: ¿por qué unos se convierten y otros no?; ¿por qué unos perseveran y otros prevarican? La respuesta a estos interrogantes ha de respetar dos datos insuprimibles de la antropología bíblica, sobre los que no es preciso demorarse porque han sido ya suficientemente glosados en otros lugares de este libro.

a) De una parte, hay que mantener la prioridad absoluta de Dios en orden a la salvación del hombre y la eficacia de la acción divina, que otorga al pecador la posibilidad de convertirse y la propia conversión, y al justo la posibilidad de perseverar y la propia perseverancia: Jr 31,18; Lm 5,21; Ez 11,19-20;

29. Según FLICK-ALSZEGHY (*El evangelio...*, 374), habría sido Capreolo el primero en usar esta expresión.

30. RONDET, 357. La presencia de las gracias actuales en el justo confirma que toda relación interpersonal discurre a través de un continuo y recíproco intercambio, de un diálogo permanentemente sostenido. Sugerir la no necesidad de las gracias actuales en el justo equivaldría a sugerir que uno de los polos de la relación permaneciese inactivo o callado. Así pues, en el hombre justificado la gracia *actual* es el milagro constantemente *actualizado* del amor efectivo de Dios, que lo sostiene, lo madura y lo conduce a la consumación.

31. Vid., para cuanto sigue, RONDET, 247-259, 449-475; FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 297-328, 373-392; IID., *Antropología teológica*, 501-520; GONZÁLEZ FAUS, 606-631; LADARIA, 77-80, 401s.; BAUMGARTNER, 267-285, 304-326.

36,25-27; Sal 119, 33-40; Rm 9,11-13.16; Flp 2,13; Jn 6,44; 15,5. En todos estos textos (ya comentados en su momento y citados ahora a título indicativo, y a los que podrían sumarse muchos otros), la idea dominante es: para amar al hombre, Dios no espera a que el hombre se haga amable; antes de cualquier gesto suyo, Dios lo ama ya (1 Jn 4,10); lo que en el hombre hay de más humano, su correspondencia al amor de Dios, es don divino.

b) De otro lado, empero, la Escritura reconoce la real libertad humana frente a la iniciativa de Dios, capaz de frustrar la oferta salvífica divina (Is 5,1-7; Si 15,11-18; Mt 11,21-22; 21,31-32; 23,37), de «resistir al Espíritu» (Hch 7,51), de recaer en viejas esclavitudes (Ga 4,7-11; 5,1.13.15), de optar por la muerte y no por la vida (Dt 30,15-20), de no abrir al que está a la puerta y llama (Ap 3,20).

En esta doble serie de textos bíblicos se diseña ya la dialéctica gracia-libertad que ocupará a los teólogos durante siglos. El problema emerge nítidamente por primera vez en el curso de la controversia semipelagiana. Dios da no sólo la capacidad para consentir al bien y convertirse, sino el consentimiento y la conversión mismos; *nada hay en el hombre que complazca a Dios y no sea fruto de su amor* (DS 248 = D 141). Trento, por su parte, señala que el movimiento del pecador hacia Dios y la perseverancia del justo son efecto respectivamente de una gracia «que excita y ayuda» (DS 1525s. = D 797s.) y de un don divino específico (el «don de la perseverancia»: DS 1541 = D 806).

El segundo gran momento de la elaboración de una teología de la gracia actual tiene como ocasión la teoría jansenista de la gracia irresistible. La condena del semipelagianismo había solventado la cuestión de por qué corresponde el hombre a la gracia: porque Dios le da el poder, el querer y el obrar tal correspondencia. Pero quedaba pendiente la cuestión de la no correspondencia. La solución jansenista reza: ella se debe a que no se le ha dado al hombre un auxilio tal que dicha correspondencia se produzca. Frente a esa teoría, la fe eclesial pondrá de relieve que hay gracias que posibilitan realmente la conversión, pero que se frustran por la resistencia libre del hombre. Ya Trento había advertido que el hombre «puede rechazar la inspiración divina» (DS 1525, 1554 = D 797, 814); la condena de Jansenio

confirma la posible resistencia libre del hombre a una gracia que lo habilita suficientemente para obrar el bien u optar por el amor de Dios (*DS* 2001-2004 = *D* 1092-1095).

Con tales antecedentes la teología acuñará los conceptos de *gracia eficaz* y *gracia suficiente*. Esta sería aquel auxilio divino que, aun conteniendo en sí mismo el *poder* obrar saludablemente, no alcanza su objetivo, no porque no baste para ello, sino porque la libertad humana bloquea su dinamismo y lo hace abortar. Por su parte, la gracia eficaz confiere no sólo el *poder*, sino además «el *querer* y el mismo *obrar*» (*DS* 248 = *D* 141). La razón última del «fracaso» de la gracia (si se puede hablar así) es, pues, la libertad culpable del hombre; la razón última de su eficacia es la soberanía amorosa de Dios.

Por lo demás, es la existencia de las gracias suficientes lo que permite hablar de una voluntad salvífica universal de Dios (1 Tm 2,4), que no sólo quiere el fin (salvación de *todos*), sino los medios (oferta de gracia a *todos*); cada ser humano va a quedar tocado realmente por el amor divino; de su libre opción depende la respuesta. Y es la existencia de las gracias eficaces lo que salvaguarda la gratuidad absoluta de la salvación y el misterio de la predestinación (Rm 9,11-24; Ef 1,3-14; 2,1-10); el justo lo es porque Dios así lo quiso desde siempre y ha obrado con él misericordiosamente.

Así las cosas, la reflexión teológica se ve confrontada de inmediato con dos graves interrogantes: a) cómo explicar que la gracia suficiente dé una genuina capacidad para obrar el bien (*DS* 2001 = *D* 1092); ¿no habría que pedir a Dios que nos libre de ella, como osaban sugerir sarcásticamente los jansenistas?³²; b) cómo dar razón de la libertad humana bajo la gracia eficaz, con la que «el libre albedrío no desaparece, sino que *se libera*» (*DS* 248 = *D* 141; cf. *DS* 1525 = *D* 797: el pecador «coopera y asiente *libremente*» a esa gracia eficaz).

32. *DS* 2306 = *D* 1296: «la gracia suficiente no tanto es útil cuanto perniciosa a nuestro estado; de suerte que por ello podemos decir con razón: de la gracia suficiente líbranos, Señor».

3.2. Gracia y libertad

La polémica sobre estos interrogantes estalló en la teología postridentina con la llamada controversia *de auxiliis*³³, llegando el enfrentamiento de las escuelas teológicas en liza a un grado tal de acritud que hizo precisa la intervención papal³⁴. El interés de este épico debate es, al día de la fecha, sólo relativo; planteado en los términos en que se desarrolló, no podía menos de conducir a un *impasse*. Bastará, pues, presentar sumariamente las dos alternativas que lo protagonizaron (predeterminación física-concurso simultáneo), para considerar luego la entera cuestión con un aparato conceptual y una óptica diversos a los empleados en la teología de escuela.

a) *Predeterminación física*³⁵. El concurso divino a todo acto humano es previo a dicho acto; la causalidad del creador ha de preceder cronológicamente a la causalidad de la criatura (*pre-moción*)³⁶. Tal premoción apunta al acto físico mismo, y no sólo a sus disposiciones (*pre-moción física*), y determina la voluntad a realizar el acto (*predeterminación*). Ahora bien, cuando Dios mueve con su concurso a las criaturas, se acomoda a la índole

33. Para una muy documentada reseña de la misma, además de la bibliografía recogida *supra* (nota 31), vid. MARTÍN-PALMA, J., *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart: HDG III/5b*, Freiburg-Basel-Wien 1980, 93-108.

34. *DS* 1997 = *D* 1090; *DS* 2008 = *D* 1097. Sería necio y pueril contemplar este debate como un ingenioso *tour de force* para uso exclusivo de mentes sutilmente especulativas, y no como lo es: un dilema que cualquier cristiano —más aún, cualquier ser humano— vive en su interior y en el que está en juego, simple y llanamente, su realización personal. Lo que se puso sobre el tapete en la controversia (al margen de que el asunto se plantease o no correctamente) era algo en lo que todos, sepámoslo o no, estamos inexorablemente comprometidos, y no sólo ciertos espíritus ociosos. Por eso la disputa alcanzó cotas inigualadas de apasionamiento y reclamó la intervención papal, consistente en imponer silencio a las dos partes, dejando la cuestión en suspenso (MARTÍN-PALMA, 103s.).

35. Preconizaron esta teoría los teólogos dominicos, encabezados por D. Báñez, que —en respuesta a la tesis de Molina que se expondrá a continuación— apelaba al patrocinio de Santo Tomás.

36. De lo contrario, sería Dios el que dependería de la iniciativa creatural. Así pues, la alternativa inescapable reza: «o Dios determinando o Dios determinado» (GARRIGOU-LAGRANGE, R., citado por RONDET, 453).

propia de cada cual; mueve las causas no libres a actuar sin libertad; mueve las causas libres a obrar libremente. Así pues, la predeterminación física causa no sólo el acto, sino el modo (libre) del mismo. Según todo esto, es *gracia eficaz* aquella predeterminación física que implica infaliblemente la ejecución del acto saludable, por sí misma y con anterioridad al consentimiento de la voluntad. La *gracia suficiente* difiere entitativamente de la eficaz; es aquella que el hombre puede rechazar, al no estar conectada infaliblemente con el efecto. Pero si el hombre no la rechaza, Dios le otorgará entonces la gracia eficaz³⁷.

La teoría de la predeterminación física tiende, en suma, a acentuar el teocentrismo de la gracia —en este sentido se ha podido hablar de un cierto filocalvinismo en sus partidarios— y explica bien la eficacia de la acción divina. Pero el precio que paga es muy alto: la libertad humana parece aquí seriamente comprometida (quien ha recibido la gracia eficaz no puede no poner el acto), así como la real capacitación que daría la gracia suficiente (pues con ella sola la posición del acto es metafísicamente imposible)³⁸. La propuesta alternativa tratará de corregir estos ostensibles puntos flacos del sistema bañeziano.

b) *Concurso simultáneo*³⁹. La causalidad divina no actúa *sobre* (o *antes de*) la causalidad creada; se ejerce *junto con* (a la vez que) ella. No hay, pues, concurso previo o premoción. Dios y el hombre son dos causas coordinadas y simultáneas, incompletas y parciales, que concurren en la producción del mismo efecto. La prioridad de la causa divina no es de tiempo (no es cronológica), sino de naturaleza (es ontológica). Las gracias eficaz y suficiente no difieren entitativamente. La misma gracia será eficaz o suficiente según el hombre consienta a (o disienta de) ella. ¿Cómo se salva entonces la iniciativa soberana de Dios y la eficacia de su gracia? La teoría molinista apela

37. Ésta estaría, pues, virtualmente contenida (o, mejor *ofrecida*) en aquélla.

38. Por lo demás, esta teoría —como la siguiente— adolece de una deficiencia estructural que se señalará más adelante.

39. Fue la teoría preferida de los teólogos jesuitas, seguidores de L. de Molina.

aquí a la *ciencia media*⁴⁰: al conferir la gracia, Dios ya sabe si el hombre consentirá o disentirá; si consiente, ello será don de Dios, que ha elegido —entre muchos posibles— aquel orden en el que tal gracia va a ser acogida de hecho por el hombre y que, por tanto, es conocida de antemano por Dios como eficaz.

En esta teoría predomina, como se ve, la preocupación humanística de dejar a salvo la libertad humana. Pero a costa de erosionar seriamente la soberanía divina; es el hombre, en efecto, y no Dios, quien a fin de cuentas termina haciendo eficaz la gracia con su opción libre. Hay ahí una preterición de los derechos de Dios que los bañezianos, acusados de filocalvinismo, esgrimieron para tildar a los molinistas de filopelagianos⁴¹.

En suma, las dos teorías conducían, aunque por diversos caminos, al mismo callejón sin salida: el planteamiento anti-nómico de la gracia divina y la libertad humana. En realidad, ambas están aquejadas del mismo vicio estructural, de índole más filosófica que teológica: se aplican a una relación interpersonal categorías pertenecientes a realidades de orden físico, incluso mecánico (causalidad eficiente, moción, predeterminación, anterioridad cronológica, etc.), o se discurre como si entre Dios y el hombre fuese posible una especie de sinergismo que homologa sus respectivas causalidades, concibiéndolas prácticamente como homogéneas (eficiencia parcial, concurso simultáneo, concausalidad equitativamente repartida, etc.).

Habrà que esperar, con todo, al presente siglo para dar con una renovación de los planteamientos clásicos: corresponde a A. D. Sertillanges el mérito de haber iniciado esta nueva vía⁴². Dios y el hombre no son magnitudes homogéneas o simétricas; sólo en el caso de que lo fuesen tendría sentido la alternativa «o Dios o el hombre». Dios trasciende infinitamente al hombre; no pueden ser mutuamente competitivos dos seres cuando uno

40. Así llamada porque se sitúa entre la ciencia de visión y la de los puros posibles, y versa sobre los futuribles, o futuros condicionados.

41. Vid. en *D* 1090, nota 1, las acusaciones recíprocas de calvinismo y (semi) pelagianismo en una carta de Benedicto XIV (año 1748) al Inquisidor General de España (cf. MARTÍN-PALMA, 104).

42. Vid. una buena exposición de su propuesta en FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 324-327, 383ss.

de ellos *hace ser* al otro. Consiguientemente la causalidad divina es heterogénea a la humana; no es un empuje físico, una coacción, una intervención autocrática —como termina sugiriendo el bañezianismo—; pero tampoco concurre con la causalidad humana al modo como lo haría cualquier otra causa intramundana —según parece sugerir el molinismo—. Dios, que trasciende el ser del hombre, trasciende también su temporalidad; no es causa previa ni simultánea en un sentido cronológico o mecánico; su acción procede de un presente eterno y atemporal; de ella dependen esencialmente el ser y el obrar humanos. El acto saludable es totalmente de Dios (que le da existencia como causa primera y trascendental) y totalmente del hombre (que lo ejecuta como su causa segunda, categorial). La gracia (la acción de Dios), lejos de anular la libertad (la acción del hombre), la funda, la sostiene y la dinamiza hacia el acto saludable, que deviene así efecto entera e indivisiblemente adjudicable a la causalidad divina y a la humana⁴³.

4. Gracia y realización personal

Hasta aquí, la explicación que apela a la índole trascendente de la causalidad divina. Sus ventajas respecto a los planteamientos tradicionales son obvias. Cabría, con todo, preguntarse si no es posible, incluso obligado, dar un paso más y sustituir el concepto filosófico de Dios-causa por el concepto teológico de Dios-amor, y correlativamente la categoría de *causalidad eficaz* por la de *amor creativo*. Nada, en efecto, induce a Dios a obrar *ad extra* como no sea su libérrima voluntad de auto-comunicación gratuita y amorosa⁴⁴. Y cuando la acción divina

43. Ya al tratar el problema del origen del hombre (RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 254-261) se ha ofrecido, siguiendo a Rahner, una explicación semejante a ésta: en ambos casos se parte de la misma concepción básica de la causalidad creadora divina como causalidad trascendente, que no se adosa categorialmente (como causa parcial intramundana) a la causalidad creada, sino que la informa y la eleva desde dentro para posibilitar su autotranscendencia. El ser humano entero deviene así *hijo* de sus padres y *criatura* de Dios.

44. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1987², 134-139, 146-150.

tiene como destinatario al ser humano, entonces esa voluntad creativa es también voluntad de encuentro y diálogo, *que llama a la existencia a un ser que es, a la vez, enteramente dependiente y enteramente libre*. Es precisamente esta *paradójica aleación de dependencia y libertad* lo que ha de ser esclarecido, si queremos arrojar alguna luz sobre la cuestión que nos ocupa. Y ese esclarecimiento sólo será plausible si nos mantenemos en el ámbito de las relaciones interpersonales, único enclave pertinente del problema que tratamos.

Tomemos como punto de partida la más primaria de las relaciones interhumanas. El niño despierta a la conciencia por la presencia y el amor de la madre que le ha dado el ser. El hecho de haberlo recibido todo de ella —¡y de continuar recibéndolo!— no anula su respuesta; la posibilita y la provoca. El amor con que es amado genera el amor amante; el tú maternal suscita el yo filial. *En la relación madre-hijo se establece, pues, una forma de dependencia que confiere autonomía; es la enigmática dependencia implicada en toda relación amorosa, que —cuando es auténtica— no es esclavizante, sino liberadora y personalizadora.*

Si de esta relación primaria y arquetípica pasamos al modelo genérico de toda relación interpersonal, el análisis de su estructura nos conducirá a una conclusión análoga. Es, en efecto, la presencia interpelante del tú lo que genera la conciencia del yo y el ejercicio de su libertad. Sin ese tú, yo no tendría por qué (o a quién) dar respuesta, *no sería responsable* (= *no sería libre*). Ahora bien, es claro que la existencia del tú implica de entrada una limitación de mis posibilidades; yo no puedo hacer, sin más, lo que me plazca, entre cosas porque le debo al tú un supremo respeto. Hacer con él lo que me venga en gana sería un obrar resueltamente irresponsable (= no libre).

Así pues, la relación interpersonal creada conlleva condicionamientos a mi libertad individual y simultáneamente crea el campo en el que me es dado desplegarla y ejercerla responsablemente. *Esa relación implica, por tanto, una tasa ineliminable de dependencia, pero una dependencia tal que, a la postre, se revela como liberadora.*

Volvamos ahora a nuestro asunto. La libertad es —según acaba de recordarse— una facultad *dialógica*, no *monológica*;

se ejerce en la esfera de las relaciones interpersonales, imprescindibles para mi autorrealización como sujeto. La dialéctica *gracia-libertad* es un caso específico de la dialéctica *libertad del tú-libertad del yo*; tiene, pues, que valer para aquélla lo que hemos visto que vale para ésta, a saber, que dicha dialéctica comprende simultáneamente a) un aparente recorte del radio de acción de mi libertad, y b) la real y única possibilitación de su ejercicio en la forma de la apelación a mi responsabilidad.

En el caso que nos ocupa, la presencia interpelante de Dios (la gracia) no funciona como factor compulsivo o coactivo, sino como polo fascinante y atractivo; voy hacia Dios no arrastrado, sino atraído (Jn 6,44) por su amor. Lo que me mueve en la relación interhumana hacia el tú amado es del orden de la seducción, no del orden de la coacción; la coacción opera más bien en sentido contrario —lejos de generar atracción, despierta repulsión—. Análogamente y *a fortiori*, lo que me mueve hacia Dios (lo que la terminología de escuela llamaba *gracia eficaz*) es lo que Agustín había llamado con fina intuición *delectatio victrix*: el atractivo seductor de su presencia amorosa. «Me has seducido, Yahvé, y me dejé seducir», confesará el profeta (Jr 20,7) y confirmarán los místicos. *Dios me llama como el tú amado: requiriéndome, solicitándome, fascinándome. Pero no forzándome.* Ante esa llamada, sólo puedo comportarme *respondiendo libremente. Y tal respuesta, cuando es afirmativa, es ya fruto del amor que me llama.*

¿Cómo podría ser de otro modo? Si esa respuesta tiende a hacerme comulgar en el misterio infinito del ser de Dios, si me va haciendo divino por participación y me da entrada en la misma vida trinitaria, ella no puede ser producto exclusivamente humano. En tal caso, yo sería capaz de autodivinizarme, alzándome a mí mismo hasta llegar a igualarme con Dios. Pero eso es metafísicamente imposible; el hombre puede endiosarse, pero no divinizarse. Así pues, no sólo la llamada es gracia; lo es también la respuesta.

Mas de otro lado, esa respuesta es *mía*; procede de mí, no de otro hablando en mi lugar; yo soy su real protagonista al proferirla libremente, como expresión de una relación amorosa en la que no cabe lo impuesto o lo forzado, sino tan sólo lo gustosamente querido. *En realidad, nunca soy más libre que*

cuando, como ahora, respondo con amor a esa oferta de amor. Por eso ha podido escribirse que «la gracia es libertad; la libertad verdadera es la manifestación concreta de la gracia»⁴⁵. La escolástica, glosando a San Agustín, había intuido ya esta verdad, formulando su teorema recíproco: el poder pecar no es una cualidad, sino un defecto de la libertad⁴⁶.

Es a partir de aquí como se manifiesta sin ambages la función personalizante (humanizadora) de la gracia. Si la libertad, como se ha visto en otro lugar⁴⁷, es la facultad de autodeterminarse en orden al fin, el hombre será tanto más persona cuanto más libre sea, y es tanto más libre cuanto más se aproxima a su genuina realización. Siendo ésta la comunión con Dios —fin único de la actual economía—, únicamente será asequible por gracia. El hombre ha sido creado de tal modo y en tal orden histórico concreto que sólo se consumará acabadamente en el intercambio vital con Dios. Eso significa, a su vez, que Dios quiere darse al hombre; él mismo, no otra cosa. Todo existe para esto (Ef 1); para el cumplimiento del amor infinito dándose por toda la eternidad (*gracia increada*). Y el hombre existe para esto: para ser colmado por la libre acogida del amor que Dios es. Ha sido creado como ser consciente, libre, inteligente, amante, para poder asentir de forma consciente, libre, inteligente y amorosa a la oferta divina de autodonación. Y este *poder asentir*, junto con el asentimiento en acto (*gracia creada*), es lo más acendradamente humano, su única razón de ser, profetizada en su apelación originaria (*imagen de Dios*) y realizada modélicamente en Jesús el Cristo.

En pocas palabras: el hombre es el ser capaz de Dios, o el modo finito de ser Dios⁴⁸. Cualquier otro destino por debajo de

45. PESCH, 312. Como es obvio, por *libertad* entendemos aquí algo más que el *libre albedrío* (cf. *supra*, cap. 8,3 y nota 11); es la gracia la que *libera la libertad* hipotecada del pecador («para la libertad nos liberó Cristo»: Ga 5,1), haciendo a éste *libre* en el sentido en que se hablará a continuación. Cf., al respecto, KÜNG, H. *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*, París 1965, 219-233; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La gloria del hombre*, Madrid 1985, 20-26.

46. Cf. *Summa Theol.* I, q.62, a.8 ad 3. De ahí se sigue que Cristo es el hombre soberanamente libre, no a *pesar de*, sino *porque* es impecable.

47. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 187-194, 200-203.

48. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 327: «el hombre es

éste no le hace justicia, lo degrada; no lo logra, lo malogra definitiva e irreparablemente. Pero es capaz de Dios (capaz de gracia) porque es persona. Y a la inversa: es persona porque está constitutivamente abierto a la relación amical con Dios, esto es, porque es capaz de gracia. Así pues, los conceptos de *gracia* y *persona* se coimplican: *la realización del hombre como persona consiste en la autodonación de Dios como gracia*⁴⁹.

En efecto, el ser personal no puede cumplirse en el trato con las cosas; considerar el bien felicitante en clave de posesión de bienes o coleccionismo de goces es un mortal error. Al hombre, ser personal, sólo puede hacerle feliz el ser personal; resulta imposible que las entidades infrapersonales lo colmen, habida cuenta de que están por debajo de su nivel. Las personas, y no las cosas, son la fuente privilegiada de felicidad (de realización) cabalmente humana. De ahí se sigue que la suma felicidad, la plena realización del yo humano se dará allí donde ese ser se cumpla en la relación con un Tú supremo. *La comunión de vida con el infinito personal* (y sólo ella) *consume la finitud de la persona humana, la realiza acabadamente*. «En la libre opción por el amor divino es donde el hombre llega a su más profunda autoposesión y autodonación, es decir, a la más alta expresión de su persona»⁵⁰.

5. Cuestiones complementarias

5.1. Doctrina de la gracia y diálogo ecuménico

La justificación conlleva no sólo la cancelación de la culpa, sino además la santificación del culpable; ella es, por tanto, más que una mera imputación del pecado o que una declaración

una manera finita... de ser Dios real y efectivamente»; *ibid.*, 319: «la persona humana es en alguna manera Dios; es Dios humanamente».

49. Ha de suponerse que lo dicho aquí telegráficamente sobre la persona humana como apertura constitutiva a Dios ha sido ya objeto de detenida consideración en la antropología fundamental; cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 175-184. Por lo demás, recuérdese lo dicho *supra*, cap. 8, nota 33.

50. ALFARO, 352; vid. GELABERT, M. *Salvación como humanización*, Madrid 1985, 154-158.

forense, extrínseca, de inocencia; es una renovación interior del ser humano, al que se le infunde una nueva vida que le habilita para ser y obrar de modo cualitativamente distinto a como era y obraba en la precedente situación de pecado.

Esta comprensión de la gracia justificante ¿es compartida hoy por las diversas confesiones cristianas? Más concretamente, las iglesias nacidas de la Reforma ¿convienen con la iglesia católica en entender así el término del proceso de la justificación? El actual estado del diálogo ecuménico dicta una respuesta a esta pregunta en dos tiempos: a) más allá de los problemas históricos y de las cuestiones terminológicas, al día de la fecha se constata un consenso en lo esencial: el hombre justificado es un hombre interiormente renovado; la justificación es nueva creación; el cambio que produce no es meramente jurídico o extrínseco, sino que surte efecto en los planos ontológico y operativo; b) junto a este consenso *en el nivel dogmático, o de fe*, se constata también la persistencia de diferencias *en el nivel teológico*; las diversas confesiones articulan la fe común con diversidad de intereses, acentos y lenguajes; todo lo cual no es, sin embargo, sino expresión del pluralismo (legítimo) de las respectivas teologías.

a) Que pueda hablarse de un *consenso en lo esencial*, o de una fe común, fue puesto de manifiesto —y por cierto de modo espectacular— en el estudio de H. Küng sobre el concepto de justificación en Karl Barth⁵¹. Según éste, la remisión de los pecados no es «un perdón puramente verbal», «un perdón ‘como si’», sino una verdadera y propia cancelación de la culpa. La sentencia absolutoria no es una simple declaración, es «una

51. *La justificación...*, Paris 1965; vid. el comentario de RAHNER, «Problemas de la teología de controversia sobre la justificación», en *ET IV*, 245-280. Frente a la teología barthiana, otros dos teólogos católicos se habían mostrado más reticentes que Küng: BALTHASAR, H. U. VON, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951 (sobre todo, las pp. 181-259, 389-393; el punto de mira específico de esta obra es la relación naturaleza-gracia); BOUILLARD, H., *Karl Barth I-III*, Paris 1957 (principalmente el vol II, donde se confronta a Barth con la teología paulina de la gracia).

creación de realidad»⁵² que sana y renueva el más íntimo núcleo de lo humano. La justificación importa en suma, según Barth, la santificación real y efectiva del pecador⁵³. Barth mismo declara, además, que la exposición que Küng hace de su pensamiento es correcta y que *no tiene inconveniente en suscribir la versión que éste ofrece de la teología católica de la justificación*⁵⁴.

A propósito de todo ello, Rahner observa que, si bien «Barth no es simplemente *la* doctrina protestante de la justificación», con todo, «en la teología protestante Barth no es un cualquiera». De otro lado, el teólogo jesuita afirma lapidariamente que «la exposición de Küng es católica», para extraer a renglón seguido la obligada conclusión: «con esta doctrina de la justificación, que Barth declara análoga a la suya, se puede ser católico»⁵⁵.

En la década de los ochenta, tres importantes documentos interconfesionales han venido a ratificar la actual existencia de un consenso ecuménico en torno a nuestro tema⁵⁶. El grupo norteamericano de luteranos y católicos estima que unos y otros «pueden compartir los intereses de cada cual en lo tocante a la justificación y pueden, hasta cierto punto, reconocer la legitimidad de las perspectivas teológicas y de los modelos de pensamiento contrastantes»; el estudio llevado a cabo en común arroja como saldo «una convergencia (aunque no uniformidad) sobre la justificación por la fe»⁵⁷.

El círculo de teólogos evangélicos y católicos alemanes manifiesta que «los conocimientos de historia de la teología ya no permiten a la teología católica reprochar a la teología de la

52. Recuérdese lo ya dicho *supra* (cap. 6, nota 37; cap. 7,3.1) sobre la palabra de Dios y su poder creador.

53. KÜNG, 87-96.

54. *Ibid.*, 11s.

55. *ET* IV, 248s., 256.

56. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Justificados en Jesucristo*, Salamanca 1989; vid. el valioso estudio introductorio del editor (pp. 13-31).

57. *Ibid.*, 96, 112; véase la enumeración de «los elementos de acuerdo» y la «Declaración» final en las pp. 114-118. El texto norteamericano es, con mucho, el más extenso de los tres y, a mi juicio, también el más valioso.

Reforma que no confiesa suficientemente que la justificación se traduce en una nueva vida... Por otra parte, los mismos conocimientos histórico-teológicos ya no permiten a la teología evangélica el reproche de que la representación de la gracia como un *habitus*, como una determinación permanente de la existencia humana,... es equivalente a la confianza en la propia fuerza». Por todo ello, «las recusaciones recíprocas sólo alcanzan a *formulaciones*... y no a la concepción del interlocutor». En suma: «por lo que respecta a la concepción de la justificación, las mutuas recusaciones del siglo XVI ya no alcanzan al interlocutor de hoy con el efecto de dividir a la Iglesia»⁵⁸.

En fin, la comisión internacional anglicano-católica declara que la de la justificación «no es un área en la que diferencias que quedan de interpretación teológica o énfasis eclesiológico... puedan justificar nuestra prolongada separación. Creemos que nuestras dos Comuniones están de acuerdo en los aspectos esenciales de la doctrina de la salvación... También nos hemos dado cuenta... de la profunda significación que el mensaje de la justificación y santificación sigue teniendo para nosotros hoy... Ofrecemos nuestro acuerdo a nuestras dos Comuniones como una contribución a la reconciliación entre nosotros»⁵⁹.

b) Supuesto, pues, un consenso en la fe común, no debe ignorarse que *continúan existiendo diversidad de acentos* en las teologías respectivas. El documento norteamericano habla de «dos modelos de pensamiento diferentes en ambas tradiciones», que «pudieran ser en parte complementarios» y «no necesariamente generadores de divisiones». Y así, «los luteranos... se centran en salvaguardar la absoluta prioridad de la palabra redentora de Dios en Jesucristo... Los católicos... están generalmente más interesados en el reconocimiento de la eficacia de la obra salvadora de Dios..., una eficacia que los luteranos, por su parte, no rechazan... Los intereses católicos se expresan más fácilmente en el lenguaje transformacionista... Las formas luteranas de expresión... están modeladas por la situación de los pecadores ante Dios». En fin, el papel de la libertad humana

58. *Ibid.*, 143s., 164.

59. *Ibid.*, 183.

en la fase previa a la justificación, la relación fe-obras y la idea de mérito siguen generando suspicacias recíprocas, que demandan ulteriores esfuerzos de comprensión⁶⁰.

El documento alemán localiza las diferencias actuales en esos mismos puntos, pero estima que dichas diferencias no versan en ningún caso sobre «cuestiones decisivas, en manera tal que, dando contestación a las mismas, se pudiera decidir sobre la Iglesia verdadera y la falsa. En otras palabras: no son tales que con ellas 'la Iglesia se mantenga o caiga'»⁶¹.

5.2. «A la vez justo y pecador»

Un síntoma emblemático de la aproximación de las posiciones católica y protestante en la doctrina de la justificación y la gracia lo constituye la toma en consideración, por parte católica, del célebre axioma luterano⁶², que el propio reformador valoraba como la fórmula quintaesenciada de su pensamiento⁶³.

60. *Ibid.*, 85ss., 91-93.

61. *Ibid.*, 164s. El propio KÜNG (pp. 323ss.) dirigía a Barth una serie de preguntas en las que se evidenciaban las distintas sensibilidades de ambos con respecto a nuestro asunto, a la vez que enumeraba toda una serie de cuestiones afines al mismo (eclesiológicas y sacramentarias, principalmente) en las que subsisten diferencias esenciales. Especialmente incisivo es el interrogante siguiente: «En esta *Dogmática* ¿no se atribuye demasiado poco a Dios al atribuirse demasiado poco al hombre?» (pp. 120s.). Es el problema de la cooperación *activa* del hombre a la gracia, a mi juicio el punto más oscuro de la teología protestante de la justificación.

Sobre las cuestiones aún abiertas acerca de la justificación, vid. PESCH, 231ss. (se mencionan especialmente la *sola fides* y la mediación eclesial-sacramental; en este último punto insiste también SCHEFFCZYK, L., «Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen» en *FKTh* [1991], 38-60). De parte protestante, vid. BAUR, J., *Einig in Sachen Rechtfertigung?*, Tübingen 1989.

62. RAHNER, «Gerecht und Sünder zugleich», en *SzTh* VI, 262-276; KÜNG, 280-294; LADARIA, 356-362; GONZÁLEZ FAUS, 584-592; PESCH, *MystSal* IV/2, 845-849; *Id.*, *Justificados...*, 88-90. Ya en 1951, VON BALTHASAR (*op. cit.*, 378s.) había explorado el sentido católico del *simul* luterano, señalando que puede «representar una aspiración católica».

63. Vid., *supra*, cap. 7,3.1 y notas 73, 74. Según PESCH (*Frei sein...*, 269), la fórmula representa, en efecto, «la síntesis compendiada de su entera comprensión de la gracia y la justificación». El mismo autor (*ibid.*, 269s.) considera insostenibles algunas de las glosas que Lutero hizo de ella.

Católicamente entendido, el *simul* de Lutero no debería poner en duda la realidad y efectividad de la justificación: ¡el justo no puede ser pecador *en tanto que justo*! Pero el católico debe preguntarse a) si el que no sólo es llamado justo, sino que lo es de verdad (*DS* 1529 = *D* 799), no puede ser —y ser llamado— también pecador; b) en qué sentido sería legítimo ese segundo apelativo.

Dos hechos deponen en favor de una respuesta afirmativa a la primera pregunta: los textos que la liturgia eucarística pone en boca del sacerdote (de quien debe suponerse que está en gracia) y en los que éste se confiesa pecador e invoca el perdón divino⁶⁴; las reiteradas manifestaciones de los grandes santos declarándose grandes pecadores⁶⁵, y no —claro está— por falsa modestia o por un asomo de coquetería espiritual.

En cuanto a la segunda cuestión (en qué sentido el justo es a la vez pecador), los católicos convienen generalmente en las indicaciones siguientes:

- Incluso en sus obras buenas, el hombre justificado ejecutará acciones moralmente no perfectas, y ello no ya por mala voluntad, sino por una suerte de incapacidad estructural o de limitación connatural. Piénsese, por ejemplo, en las perplejidades en que puede sumir a una conciencia delicada la cuestión —por cierto no baladí— de cómo cumplir acabadamente el precepto del amor.
- Sin un especial privilegio, el justo no puede evitar los pecados veniales⁶⁶: si la gracia, en cuanto *increada*, produce en él la fidelidad, esa misma gracia, en cuanto *creada*, tipifica una

64. KÜNG, 281s.

65. KÜNG (291) trae a colación una anécdota conmovedora: cuando uno de sus hermanos de religión trataba de confortar a San Juan de la Cruz, a la sazón moribundo, recordándole sus muchos méritos, éste le atajó diciendo: «No me diga eso, Padre, no me diga eso... Dígame mis pecados». El mismo Nuevo Testamento contiene textos que apuntan inequívocamente en esta dirección: Lc 11,2,4; 1 Jn 1,8; St 3,2 (cf. *DS* 228-230 = *D* 106-108; *DS* 392 = *D* 195). Como ya se indicó *supra* (cap. 7,4), el Vaticano II habla de tal suerte de la Iglesia que se podría predicar de ella un cierto «*simul justa et peccatrix*».

66. *DS* 1537, 1573 = *D* 804, 833.

fideliad esmaltada de pequeñas (pero continuas e inevitables) infidelidades. Sobre el pedal de órgano de la *macrofidelidad* como opción y actitud fundamental, se diseña el contrapunto de las *micro-infidelidades*, que no anulan el acorde de fondo, pero lo empañan. En esta proclividad hacia lo no grato a Dios se hace perceptible la persistencia en el justo de la concupiscencia, o *fomes peccati*, como incitación permanente a la autoafirmación culpable⁶⁷.

- Abundando en cuanto acaba de señalarse, KÜNG observa sagazmente que, en la vivencia humana del tiempo, el pasado continúa estando presente en cuanto que es *mi* pasado; toda vez que soy *el mismo* hombre que era, sigo siendo, en cierta medida, *lo mismo*, o al menos no puedo desconocer la huella que eso que fui ha impreso en mi persona⁶⁸.

- El justo está en camino hacia la consumación; ninguna de sus obras le instala de golpe en el término. Para guiarse en su itinerario hacia éste, no cuenta con un plano topográfico que señalice todos los accidentes de la ruta y le indique en cada encrucijada el camino mejor, sino sólo con una brújula, que marca la orientación general, pero que no le ahorra las incertidumbres e inseguridades, ni le inmuniza contra eventuales retrocesos⁶⁹.

- Más aún, a esta condición itinerante le es inherente la no certeza de la propia salvación y de la situación de agraciamiento (*DS* 1533s. = *D* 802; *DS* 1563s. = *D* 823s.): «trabajad con temor y temblor por vuestra salvación» (Flp 2,12). Así pues, en su experiencia personal más íntima, el justo debe comparecer ante Dios como el ser permanentemente necesitado de su perdón misericordioso y *nunca seguro de no estar siendo visto por él como pecador*.

67. *DS* 1515 = *D* 792; la concupiscencia, aunque no es capaz de perjudicar a quienes la resisten, no obstante, «inclina al pecado» y «resta para la lucha» (cf. *supra*, cap. 4,1.2). LADARIA (359s.) rechaza —con razón, a mi entender— la interpretación de PESCH (*MystSal*, 848), según el cual «lo que aparece en la inclinación al pecado es la *esencia* humana que sigue sin convertirse a Dios».

68. KÜNG, 289s.

69. THIELICKE, H., *Esencia del hombre*, Barcelona 1985, 296.

● En fin, el hombre no está nunca confirmado en gracia; quien hoy es *realmente* justo, es también y a la vez *potencialmente* pecador (DS 1541 = D 806): «el que crea estar en pie, mire no caiga» (1 Co 10,12). Mas por otra parte esta misma observación autoriza a sostener, correlativamente, que el actualmente pecador es también y a la vez potencialmente justo⁷⁰. Se desvela así la dimensión esperanzadora del axioma que venimos considerando, y que Lutero trataba de subrayar con su apelación a la fe fiducial.

En resumen: la fórmula del *simul*, rectamente entendida, constituye un precioso instrumento hermenéutico para ponderar lo que es el estado de gracia y la misma gracia. Nos precave contra una concepción estática y objetivante y nos abre a una concepción dinámica y relacional. En cuanto expresión de una relación interpersonal, en efecto, eso que llamamos gracia no es una *cosa* que se tiene o no se tiene; es más bien una realidad que conoce diversas vicisitudes y asume variadas conformaciones en los distintos momentos de su decurso; que se modula no según una trayectoria uniformemente rectilínea, sino describiendo una curva a menudo sinuosa y accidentada. Si el justo no estuviese constantemente asistido por un régimen permanente de gracias actuales⁷¹, volvería a ser lo que fue y lo que *potencialmente* continúa siendo: un pecador. Aunque sólo sirviese para recordarnos esto, la fórmula *simul justus et peccator* sería ya suficientemente valiosa —e irrenunciable— para la teología de la gracia.

Hay, pues, que saludar este elemento de la tradición protestante como factor correctivo de eventuales unilateralidades de la tradición católica y, por tanto, como una aportación positiva a la concepción *cristiana* del misterio de la justificación.

70. GONZÁLEZ FAUS, 590s.

71. Vid. *supra*, nota 30.

