

## Las dimensiones de la gracia

*BIBLIOGRAFÍA:* BOFF, L., *Gracia y liberación del hombre*, Madrid 1980<sup>2</sup>; CAPDEVILA, V. M., *Liberación y divinización del hombre I*, Salamanca 1984; FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *El evangelio de la gracia*, Salamanca 1967; IID., *Antropología teológica*, Salamanca 1970; FRANSEN, P., «El ser nuevo del hombre en Cristo», en *MystSal* IV/2, 879-936; GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987; LADARIA, L. F., *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983; PESCH, O. H. *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983; RONDET, H., *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966; SCHILLEBEECKX, E. *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid 1982.

¿Qué efecto produce en el hombre la realidad *gracia* estudiada en el capítulo precedente? Se ha hablado ya de una transformación interior, que el Nuevo Testamento describe con términos como *regeneración*, *renovación*, *nuevo nacimiento*, *nueva creación*. Pero éste es un lenguaje genérico y, hasta cierto punto, poco preciso. La tarea del presente capítulo estriba en diseñar más concretamente las plurales dimensiones de la gracia y sus repercusiones en el ser y el obrar del hombre justificado.

Ante todo, si la gracia es esencialmente el don que Dios hace al hombre de sí mismo, es claro que ella conlleva una comunión en el ser divino: *divinización*. Esa divinización acaece por la asimilación del justo a la forma de ser de Jesucristo, el Hijo de Dios: *filiación*. Todo lo cual permite hablar del hombre agraciado como hombre nuevo que, al participar del ser de un

Dios que se define como amor, vive y actúa informado y dinamizado por la caridad: *dimensión práxica de la gracia*.

Siendo la gracia expresión de una relación vital, y toda vez que la vida es una realidad dinámica y progresiva, al hombre nuevo le es consustancial la condición itinerante y la tendencia a la consumación: *dimensión escatológica de la gracia*. Es al interior de esta dimensión donde tienen cabida las ideas de *crecimiento en la gracia y mérito*, categoría sobre la que sigue abierto el debate interconfesional.

La descripción de todas estas dimensiones del don de Dios se mueve en los planos ontológico y operativo. Pero ¿cuál es su resonancia psicológica? El ser y el obrar nuevos del hombre justificado ¿pueden quedar al margen de su autoconciencia? Obviamente la respuesta ha de ser negativa. En tal caso, ¿dónde y cómo se experimenta la gracia? He ahí un no fácil problema, con el que tiene mucho que ver el papel del Espíritu Santo en el proceso que venimos analizando; de ambas cuestiones nos ocuparemos en los dos últimos apartados del capítulo.

## 1. La dimensión divinizante

La afirmación escriturística más contundente de la dimensión divinizante de la gracia<sup>1</sup> se contiene en 2 P 1,4: por «la gloria y virtud» de Cristo «nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas os hiciérais partícipes de la naturaleza divina (*theías koinonoi phýseos*), huyendo de la corrupción que hay en el mundo por la concupiscencia»<sup>2</sup>. Este es el único pasaje bíblico en que aparece la fórmula *theía phýsis* que, sin embargo, es corriente en la filosofía griega y en el judaísmo helenista, lo que explica sin duda su empleo por el autor de 2 P.

1. BONNEITAN, P., «Grâce», en *SDB* III, 103: «la plus énergique expression qui ébauche une définition de la grâce».

2. Las variantes textuales no tienen importancia teológica. Para la exégesis, vid. SCHELKLE, K. H., *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg i.B. 1961, 186-189; FRANCO, R., «Cartas de San Pedro» en (VV.AA.) *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* III, Madrid 1962, 305-308.

Con todo, el sentido que reviste aquí (y en las fuentes judías) tal fórmula es muy diversa al de su matriz griega. Esta participación o comunión (*koinonía*) en lo divino es don gratuito; deriva de poder de Dios (*theía dýnamis*: v.3) que nos lo ha *concedido* (el verbo *doréo* se repite dos veces: vv.3.4) a través de Cristo; no es, pues, un hecho de naturaleza, como estima la lectura helenista de la expresión (cf. 1 P 1,3-4.23; ratificación de la gratuidad del don del que se habla). Y es un hecho actual, no meramente escatológico; así lo indica el perfecto medio (*dedóretai*) del v.4, que denota una acción ya realizada y que continúa ejerciendo su efecto.

¿En qué consiste este «ser hechos partícipes de la naturaleza divina»? Toda vez que *phýsis* designa la condición nativa o el conjunto de cualidades de un ser, lo que aquí se afirma es que el hombre deviene afín al modo de ser propio de Dios. El autor no precisa más su pensamiento; si acaso, la mención de la «corrupción» a la que serían sustraídos los destinatarios del don parece sugerir una participación en la inmortalidad divina; el pensamiento helenista, en efecto, identifica lo divino con lo inmortal. Sin embargo, la corrupción aquí mentada es asociada a la concupiscencia (*epithymía*), lo que hace pensar en una incorrupción de carácter más ético que físico-ontológico. En esta dirección apuntan, por lo demás, los versos siguientes, que ponen el énfasis en la novedad de la conducta religiosa y moral derivada del don divino.

En realidad la idea de una participación en lo divino está ya contenida virtualmente en la teología paulina y joánica de la gracia, y en ambos casos con una fuerte impronta cristológica. El mismo término *koinonía*, clave en 2 P 1,4, es usado por Pablo para significar la comunión vital del creyente con Cristo: 1 Co 1,9; 10,16; cf. 2 Co 13,13<sup>3</sup>. En el *corpus* joánico se emplea igualmente en ese mismo sentido: el que cree entra en comunión con el Padre y con el Hijo (1 Jn 1,3.6), esto es, con la vida que el Padre ha dado al Hijo y el Hijo a los creyentes (Jn 5,21.26)<sup>4</sup>.

---

3. La misma idea se formula elípticamente (sin el sustantivo *koinonía*) en los reiteradísimos giros *en/con Cristo*, y se descifra, en última instancia, con el concepto de *húiothesía* (vid. *infra*, 2).

4. También en Juan, como en Pablo, el origen de la *koinonía* se remonta al nuevo nacimiento que nos hace *hijos de Dios*; vid. *infra*, 2.

El texto de 2 P 1,4 ejerció un enorme influjo en la patristica<sup>5</sup>. La *koinonía* en lo divino es entendida como una especie de intercambio salvífico disimétrico, en virtud del cual Dios se ha humanado para que el hombre fuera divinizado<sup>6</sup>. Las glosas de este axioma recurren con frecuencia a la categoría veterotestamentaria de *imagen de Dios*, o *imagen* más *semejanza*<sup>7</sup> y a la metáfora del sello (el justo es «acuñado» por el don de Dios, que imprime en él la forma divina). Como consecuencia de todo lo cual, términos como *théosis* o *deificatio* son de uso común en los padres para significar la transformación que la gracia opera en el hombre.

La fe eclesial se ha preocupado sobre todo por depurar el concepto cristiano de divinización de todo asomo de panteísmo. Son ilustrativas al respecto las condenas de algunas proposiciones de Eckhart (*DS* 960-963 = *D* 510-513) y Molinos (*DS* 2205 = *D* 1225) en las que se refleja nítidamente la propensión de ciertas corrientes místicas a comprender la divinización humana como una sumersión en lo divino. La fórmula de 2 P 1,4 es retomada literalmente para rechazar la concepción bayana de la justificación, que no es la simple «obediencia de los mandatos», sino que «consiste formalmente» en «la gracia... por la que el hombre es hecho *consorte de la naturaleza divina*» (*DS* 1942 = *D* 1042).

La reflexión teológica sobre la dimensión divinizante de la gracia ha de comenzar reconociendo que el «seréis como dioses», el sueño de una promoción humana al nivel de lo divino, es una de las constantes más firmemente arraigadas en todo pensamiento utópico. El hombre sólo es —y se siente— cabalmente humano en la medida en que aspira a trascenderse, en tanto en cuanto tiende a autorrebasarse endiosándose. La filosofía y la tragedia griegas, las religiones místicas, las místicas orientales y sus derivaciones heréticas en la cristiandad medieval son otros tantos jalones de este sueño utópico que considera la

---

5. Cf. GROSS, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938, 109-111; RONDET, 387-390.

6. Vid. *supra*, cap. 7,1.

7. HAMMAN, A. G., *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987.

divinización como la estación-término de la condición itinerante del hombre.

El pensamiento moderno sigue dando fe de esa nostalgia inextinguible de una forma de existencia divina. El idealismo alemán sostendrá con Fichte (y Schelling) que el hombre está hecho para alcanzar progresivamente la estatura divina<sup>8</sup>. La antropología materialista de Feuerbach apunta a la ecuación *hombre-Dios*<sup>9</sup>, que será sutilmente retocada en nuestros días por E. Bloch con una recuperación de la tesis fichteana: el hombre no es Dios (*todavía*), pero *lo será*; cuando por tanto dice *Dios*, no está nombrando ninguna realidad presente; está profetizando su propia realidad futura. De modo que «todos los buenos tesoros que habían sido malgastados en un hipostasiado Padre celeste vienen devueltos al *humanum*»<sup>10</sup>. En fin, según García Bacca, en la ciencia y la tecnología contemporáneas late el secreto deseo del endiosamiento: «¿no estará el hombre actual inventando, no solamente no depender de los dioses, sino en el fondo hacerse él mismo Dios?»<sup>11</sup>.

Últimamente, algunos teólogos piensan que, al día de la fecha, ya nadie quiere ser Dios<sup>12</sup>. Pero este diagnóstico es

---

8. Vid. las referencias en RONDET, 291, 420-422.

9. FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, *passim* (vid., sobre todo, la «Introducción» y los capítulos de la primera parte).

10. BLOCH, E., *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1968, 218. Curiosamente, Bloch elabora esta teoría del hombre en trance de devenir dios con categorías cristológicas; cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., «Ernst Bloch: un modelo de cristología antiteísta», en *RCI* (julio-agosto 1979), 66-77; ID., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander 1985<sup>2</sup>, 62-69.

11. GARCÍA BACCA, J. D., *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona 1982, 23; *ibid.*, 25: «no creo que nos tiene el *ser semejantes a los dioses*; puede tentarnos *ser Dios en persona*... Y la tentación moderna es, en el fondo del fondo, el programa de *ser dioses*».

12. «¿Qué hombre razonable quiere hoy llegar a ser Dios?... El problema actual no es tanto la divinización del hombre cuanto su *humanización*» (KÜNG, H., *Ser cristiano*, Madrid 1977, 562); «el extremo de la afirmación sobre la culpabilidad mortífera guarda simetría con el extremo de la afirmación sobre la divinización gloriosa»; ésta sería, pues —como ya intuyera Feuerbach—, simple proyección humana, hoy desenmascarada por la racionalidad crítica (POHIER, J., *Quand je dis Dieu*, Paris 1977, 161).

superficial<sup>13</sup>. Podría presumirse que el fenómeno del pasotismo representa la actual quiebra de ese inveterado anhelo. Sin embargo, y si bien se mira, la pretensión pasota de «estar por encima» o «al margen», de no sentirse concernido por nada ni por nadie, no es sino la aspiración a una trascendencia tan irrestricta y olímpicamente impertubable como la propia de la inmutabilidad e impasibilidad divinas (en el límite, sólo el dios del deísmo sería el *pasota absoluto*).

Quizá las únicas formulaciones teóricas consecuentes de la extinción en el hombre de la sed de lo divino sean la versión que ha elaborado Tierno del agnóstico como «el hombre sin tragedia teológica», pacíficamente aposentado en la finitud<sup>14</sup>, y la alergia postmoderna a los grandes relatos y a todo proyecto utópico global, con la correlativa apuesta por una suerte de «felicidad» de pequeño formato<sup>15</sup>. Pero aun en esos casos se trata de posiciones *teóricas*; está por ver que dichas posiciones se sustenten coherentemente en la práctica de la existencia vivida. Es decir, está por ver que el mejor programa de inmunización contra el deseo de «ser como dios» apague de hecho la sed de lo absolutamente otro (de «vivir como dios», que al cabo es lo mismo). En todo caso, la recurrente emergencia de esa sed en la historia del espíritu humano certifica hasta qué punto resulta arduo al hombre (aunque otra cosa pueda parecer) escapar a su destino deiforme<sup>16</sup>.

Frente a los diversos ensayos seculares de adjudicar al ser humano la cualidad de lo divino, la fe cristiana sostiene que efectivamente la promesa de la serpiente es veraz, si no en el orden de los medios, sí en el del fin: *el hombre, imagen de Dios, ha sido creado para ser como Dios*. Pero la comprensión

---

13. RAHNER, K. («Être chrétien: dans quelle Église?», en [VV.AA.], *Comment être chrétien? La réponse de H. Küng*, Paris 1978, 94) reprocha a Küng una cierta ligereza al tratar nuestro asunto.

14. TIERNO, E., *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 1986, 15-18, 31.

15. RUIZ DE LA PEÑA, «Fe cristiana, pensamiento secular y felicidad», en *ST* (marzo 1989), 191-209.

16. No en vano, el hombre es, como decía ZUBIRI (vid. *supra*, cap. 9, nota 48), el modo finito de ser Dios. Por eso, a su juicio, el problema de Dios es rigurosamente insoslayable para el hombre: *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 11s., 272-286.

cristiana de la divinización humana se distingue de las versiones homónimas alternativas al menos en estos tres puntos:

a) Tal divinización es don divino, no autopromoción humana, como piensan los antropocentrismos prometeicos, desde los griegos hasta Bloch. Según se ha advertido ya, el hombre puede endiosarse o idolizarse, pero no divinizarse.

b) La divinización no consiste en una pérdida por absorción de lo humano en lo divino, como piensan las místicas panteístas, desde el budismo hasta Molinos, pasando por Eckhart. Si así fuera, el logro del propio yo estribaría absurdamente en la renuncia a su identidad, más aún, en su pura y simple desaparición.

c) La divinización no entraña una metamorfosis alienante del ser propio en un ser extraño, como piensan Feuerbach y los restantes maestros de la sospecha. Si alguna enajenación hay en este acontecimiento<sup>17</sup>, ha recaído de la parte de Dios, no de la parte del hombre. Es, en efecto, aquél y no éste quien ha tomado sobre sí la carga de la alienación, vaciándose de su ser propio (Flp 2,6-11) y asumiendo el ser ajeno (Jn 1,14) para hacer así posible lo que la patrística interpretó como intercambio salvífico (Dios se ha humanado para que el hombre sea divinizado).

Todo lo cual significa, a fin de cuentas, que el modelo cristiano de divinización humana no cree que ésta conlleve el detrimento, sino la plenificación del *propio* ser. Deificar al hombre es humanizarlo, cumplir totalmente su identidad; la salvación no puede renegar de la creación. El planteamiento antinómico —divinización *versus* humanización— es característico de la religiosidad pagana, no de la bíblica. En suma, la fe cristiana entiende que el único cumplimiento del hombre *en cuanto humano* es su participación por gracia en el ser que Dios es; una participación, pues, que es más que mera *imitación*<sup>18</sup> y que no es de ningún modo *fusión* o *absorción* en lo divino, sino que

---

17. Alguna tiene que haber, indudablemente; este proceso de asimilación de disímiles no es factible sin la alienación de uno de sus polos, para hacerle viable al otro la coincidencia con él.

18. Sin la participación en su ser, la «imitación» de Dios sería, a lo sumo, una patética caricatura de lo divino.

es *asimilación por comunión vital* en el seno de una relación interpersonal.

¿Podemos añadir todavía algo más? Los ensayos de la teología escolástica para aportar claridad al concepto de divinización no han logrado resultados especialmente brillantes<sup>19</sup>. Y ello porque también aquí, al igual que ocurriera en las teorizaciones sobre la gracia increada, la especulación teológica ha desatendido el dato más enfáticamente subrayado por el Nuevo Testamento y la patrística: la índole esencialmente cristológica del acontecimiento en cuestión. Preguntarse en qué consiste precisa y concretamente la divinización equivale a preguntarse (si el interrogante se formula correctamente) cuál es la persona divina en cuyo ser participamos; el Dios cristiano no es una esencia impersonal, sino que tiene nombres y apellidos (la realidad de Dios subsiste en las personas del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo). Ahora bien, para responder a esa pregunta ha de partirse de una premisa obvia, pero no siempre suficientemente atendida por los teólogos: *la idea de participación vital incluye la de connaturalidad ontológico-existencial*. Yo no puedo comulgar en la vida de un ser que me resulte *totalmente otro* y que por ende suscitaría en mí una radical extrañeza. La recíproca inferencia interpersonal de una vida compartida exige una cierta afinidad u homogeneidad en el ser de los dos sujetos mutuamente referidos. Luego el Dios en cuya vida comulgamos sólo puede ser, en primera instancia, el Dios-Hijo, «consustancial a nosotros según la humanidad», como reza el símbolo de fe.

En suma, la divinización del justo consiste en la participación del ser divino del Hijo, en cuya humanidad gloriosa «habita toda la plenitud de la divinidad *corporalmente*» (Col 2,9). En verdad, y como no se cansa de repetir la literatura patrística, «el Hijo se ha humanado para que el hombre fuera divinizado». O, expresado en palabras del Vaticano II, «el Hijo de Dios marchó por los caminos de la verdadera encarnación para hacer a los hombres partícipes de la naturaleza divina» (AG 3,2). Y dado que el Hijo en cuanto persona es pura relación al

---

19. Cf. FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 563-569; SÁNCHEZ SORONDO, M., *La gracia como participación de la naturaleza divina*, Salamanca 1979.



Padre y al Espíritu, *en y por* el Hijo comulgamos en el ser del Padre y del Espíritu, que se relacionan con nosotros asumiéndonos como hijos en el Hijo (Rm 8, 14-17). Así pues, la categoría *divinización*, cristianamente entendida, termina desembocando en la categoría *filiación*, que constituye su cabal desciframiento. Para comprender, por tanto, qué significa eso de que la gracia nos diviniza, es menester considerar su virtualidad cristiforme. De ello nos ocupamos a continuación.

## 2. La dimensión filial: «hijos en el Hijo»

La paternidad de Dios es un dato frecuentemente registrado en la historia de las religiones. Suele entenderse, bien como función protectora divina sobre los fieles, bien como extrapolación o prolongación del carácter fontal, originante, de Dios respecto a los seres mundanos. En la literatura religiosa extra-bíblica no faltan ejemplos de plegarias a un Dios-Padre imbuídas de una profunda espiritualidad<sup>20</sup>. El helenismo conoció esta cualidad paternal de lo divino, como Pablo pone de relieve en su discurso a los atenienses (Hch 17,28-29), aunque la mitología la malentendió con frecuencia, dándole un significado groseramente biologista.

La revelación bíblica va a plantear las relaciones paterno-filiales entre Dios y el hombre de forma original. La paternidad de Dios infiere, en efecto, una filiación muy singular. En el ámbito profano, la filiación *natural* es una relación interpersonal de carácter físico, afectivo y moral, surgida de la generación. La filiación *adoptiva* es eso mismo, salvo el rasgo físico derivado del acto generativo; en su lugar, hay un acto jurídico (la elección) merced al cual se introduce gratuitamente en una familia a un ser no engendrado por los padres para que disfrute de los mismos derechos y el mismo amor que un hijo natural. Pues bien, en la Escritura la relación filial del hombre con Dios va a situarse a medio camino entre la filiación natural (física)

---

20. Cf. LE GALL, R., «Appeller Dieu: 'Père'», en *RCI* 6 (1989), 52-65.

y la adoptiva (jurídica); de aquélla retendrá el elemento ontológico de una participación en la naturaleza; de ésta, el que no surja de un acto generativo, sino de una elección gratuita. Recordemos brevemente el desarrollo de esta concepción a lo largo de los escritos bíblicos.

El Antiguo Testamento es sumamente parco a la hora de emplear el término *padre* dirigido a Dios. La trascendencia de Yahvé, el respeto sacro que inspiraba su nombre y quizá el temor a contaminaciones paganizantes, provenientes de los cultos de la fertilidad, ejercían al respecto un efecto disuasorio<sup>21</sup>. Sin embargo, Yahvé gusta de llamar *hijos* a los suyos: ante todo, al pueblo mismo (Ex 4,22-23) que, en virtud de la alianza, ha sido objeto de una elección gratuita (Dt 14,1-2). Por extensión se denomina hijo de Dios al rey, persona corporativa en la que se condensa todo el pueblo (2 S 7,14; Sal 2,7; 89,27-28). También los justos son vistos por Dios como hijos o pueden dirigirse a él con el tierno abandono del niño para con su padre (Sal 27,10; 103,13-14; Sb 2,13-18; 14,3; Si 23,4). De todos estos pasajes se deduce la figura de una filiación basada no en el vínculo genético, sino en la elección, y que confiere el derecho a las promesas de la alianza, a un trato benevolente y a una especial providencia.

Si en el Antiguo Testamento la mención de Dios como Padre se encuentra sólo en seis lugares, el Nuevo Testamento contiene no menos de 258 casos<sup>22</sup>. El detonante de tan sorprendente multiplicación es el hecho-Jesucristo, el Hijo por antonomasia, cuya filiación se basa en la generación y la consiguiente participación de naturaleza. Jesús no sólo llama a Dios *abbá*, sino que enseña a los suyos a hacer lo mismo<sup>23</sup>. A partir de este hecho capital, la idea de una participación humana en lo divino está indisolublemente vinculada a la persona y la obra de Cristo, esto es, a la idea de *filiación en y por Cristo*. Filiación

---

21. La invocación de Dios como Padre se encuentra tan sólo en seis lugares seguros: Jr 3,19; Mt 2,10; Is 63,16; 64,7; Tb 13,4; Sb 14,3.

22. LE GALL, 62.

23. Cf. *supra*, cap. 6,1.3; como se recordará, Jesús exhortaba además a los suyos a situarse ante Dios con el mismo confiado abandono del niño ante su padre.

que, como la del Antiguo Testamento, procede de la elección —no de la generación—, pero que, como la que el Nuevo Testamento adscribe a Jesús, implica una participación de naturaleza, una cierta connaturalidad<sup>24</sup>.

Para denotar esta atípica condición filial del cristiano, Pablo usa el término *huiiothesía*: Rm 8,14-17.23; Ga 4,4-7; Ef 1,5. Si en el uso profano ese término significa la filiación *adoptiva*, en el uso paulino su contenido rebasa el aspecto puramente jurídico de la adopción para sugerir una connotación ontológica; la *huiiothesía* paulina, en efecto, arranca de la elección divina (Ef 1,4-5), *que es siempre creadora de novedad*, implica la recepción del Espíritu en el interior del justo con su virtud transformante, conlleva la percepción de Dios como *abbá* (o lo que es lo mismo, la experiencia subjetiva de la real paternidad de Dios) y finalmente da derecho a la herencia de los bienes divinos<sup>25</sup>.

La metáfora paulina de *adopción* es canjeada en los escritos joánicos por la más atrevida y expresiva (casi física) de *nacimiento*: Jn 1,12-13; 3,3-8). Los justos son *tékna (toû) Theoû*, «los nacidos de Dios» (Jn 1,12; 11,52; 1 Jn 3,1.2.10; 5,2), fórmula que se hace aún más realista —menos metafórica— en el giro paralelo de 1 Jn 3,9: *spërma toû Theoû*, «semilla de Dios». Es claro, pues, que Juan no piensa en una mera adopción, sino en una auténtica génesis de nueva vida, que es en realidad la vida divina *del* Padre, participada a los creyentes *por* su Hijo Jesucristo *en* la efusión del Espíritu.

En todo caso, tanto el modelo de *adopción* (paulino) como el de *nacimiento* (joánico) desembocan en un mismo efecto: el de hacer a los justos «semejantes al Hijo/a Cristo». En este punto terminan coincidiendo tanto Pablo como Juan. Y así, el primero entiende la existencia cristiana como un proceso de *conformación con, o transformación en, Cristo*. La lista de términos compuestos con el prefijo *syn* acuñados por el apóstol

24. Vid. SCHILLEBEECKX, 458-461; CAPDEVILA, 199-234; LADARIA, 368-376; FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 512-517.

25. REY, B., *Crées dans le Christ Jésus*, Paris 1966, 157-226; CERFAUX, L., *El cristiano en San Pablo*, Madrid 1965, 269-274.

para expresar esta idea de la conformación del cristiano con Cristo es realmente impresionante y reconstruye la entera secuencia de los acontecimientos protagonizados por Cristo, proyectándola sobre la existencia de los cristianos, de modo que éstos reproduzcan en su carne los misterios salutíferos de la vida de su Señor<sup>26</sup>: convivir, consufrir, conmorir, ser complantados, ser consepultados, conresucitar, ser coherederos, ser convivificados, ser conglorificados. Es cristiano aquél en quien Cristo se va formando (Ga 4,19; 2 Co 3,18; Col 3,10), el que va reproduciendo la imagen del Hijo (Rm 8,29) hasta que esa imagen cobre una cualidad casi facsimilar en la resurrección (1 Co 15,49; Flp 3,21).

El designio de Dios apunta, en suma, a hacer de Cristo «el primogénito de muchos hermanos» (Rm 8,29b), objetivo sólo alcanzable constituyendo a los creyentes en verdaderos *hijos de Dios* según el modelo de quien es «el primogénito»; por eso «ser hijos de Dios» equivale a «revestirse de Cristo» (Ga 3,26-27). La misma idea aparece en 1 Jn 3,2: los que «somos hijos de Dios», «seremos semejantes a él» (a Cristo). Así pues, la filiación adoptiva de que habla la fe cristiana no se opone a la filiación natural; es más bien una modalidad de filiación natural por participación de la condición filial de aquél que es, lisa y llanamente, *el Hijo*. Cuando Dios mira al cristiano ve fidedignamente reflejada en él «la gloria del Señor»; ese ser humano se ha tornado cristiforme y «se va transformando en la imagen misma del Hijo», deviniendo así «cada vez más glorioso» (2 Co 3,18). *En el origen de este proceso de asunción de la forma del Hijo está* (no lo olvidemos) *el factor absolutamente decisivo de la entera operación de agradecimiento: la comunicación de su propia vida*, que hacía decir al Apóstol: «no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Ga 2,20).

Por lo demás, la existencia cristiforme del creyente se plasma en una psicología igualmente cristiforme, en virtud de la

---

26. La expresión *en Cristo*, empleada por Pablo 164 veces, es la cifra compendiada de todos estos compuestos: CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament*, Genève 1969, 220-223. Como se observó en su momento, esta idea paulina estaba ya anticipada en el tema sinóptico del seguimiento de Jesús como forma de compartir su existencia.

cual participamos de «los mismos sentimientos» de Cristo (Flp 2,5; cf. 1 Co 2, 16: «nosotros tenemos *la mente* de Cristo»), que han de exteriorizarse en las obras y, sobre todo, en la caridad fraterna (1 Jn 2,29; 4,7-13), que es un amar *como Cristo nos amó* (Jn 13,34; 15,12) o un dar la vida *como él la dio* (1 Jn 3,16)<sup>27</sup>.

*En conclusión:* la teología de la gracia alcanza su última y más pura esencialidad en la categoría *filiación natural por participación*<sup>28</sup>. Nada sería más nocivo que una atomización de esa esencialidad única en una secuencia de elementos distintos y adosados según el modelo de la compartimentación estanca. *Metodológicamente* es menester emplear una diversidad de conceptos: gracia increada/creada, divinización, filiación. Pero *realmente* todos ellos se involucran y, en último análisis, verbalizan contenidos idénticos. Si, en efecto, la gracia increada se explica como se ha hecho en el capítulo anterior, resulta claro que estamos ante denominaciones diversas de una única realidad: la autodonación de Dios (*gracia increada*) en la comunicación por el Espíritu de la vida de Cristo resucitado equivale a la participación del ser divino (*divinización*) por la comunión en la existencia personal del Hijo (*filiación*).

Las tres denominaciones, en suma, han de ser comprendidas como otras tantas aproximaciones complementarias al misterio de la voluntad divina de autoentrega en que consiste la salvación. Dicho en pocas palabras: *la gracia es gracia de Cristo; la gracia de Cristo es Cristo mismo dándonos la vida, conformándonos con él, haciéndonos «hijos en el Hijo»* (GS 22,6; cf. LG 40,1; DS 1515, 1524 = D 792, 796), *capacitándonos para vivir, sentir y actuar como él*. Es así, además, como realizamos a la postre nuestra vocación de *imagen de Dios*, a saber,

---

27. «En San Juan, la filiación divina del justo se expresa siempre en plural: ‘hijos de Dios’. Como hijos de un mismo Padre y hermanos de Jesús, los cristianos son hermanos entre sí. Y deben amarse como Jesucristo los amó» (CAPDEVILA, 369). Una expresión prácticamente idéntica a las que acaban de citarse de 1 Jn se encuentra en Ef 5,1-2: «vivid en el amor *como Cristo os amó*».

28. Vid., al respecto, las penetrantes observaciones de LADARIA, 364-367.

deviniendo *imagen de Cristo*, «el cual es imagen de Dios» (Col 1,15; 2 Co 4,4)<sup>29</sup>. A la luz de estas consideraciones, el axioma patristico del intercambio salvífico («Dios se ha humanado para que los hombres fueran divinizados») puede ser reformulado del modo siguiente: «*el Hijo se ha hecho hombre para que los hombres fueran hijos*».

### 3. La dimensión praxica: teología de la caridad

Como acabamos de señalar, la existencia cristiforme conlleva repercusiones en la praxis; el que es como Cristo tiene que vivir, sentir y obrar como él. *Como él*; sabemos ya que la expresión es literalmente paulina (Ef 5,2) y joánica (Jn 13,34; 15,12; 1 Jn 3,16). El mundo pagano, que acogió a veces con una sonrisa entre escéptica y sarcástica la nueva *doctrina* cristiana (Hch 17,32), no pudo menos de sentirse impresionado por la nueva *praxis* de los cristianos, articulada sobre el primado del amor («mirad cómo se aman»). Y es que, efectivamente, tanto la idea de filiación como la de divinización imponen este primado en la conducta del hombre agraciado.

Así, de la realidad de nuestra condición filial se infiere el postulado de la fraternidad universal<sup>30</sup>. Y ello a través de una doble reflexión. Ante todo porque —según se ha dicho antes— siendo como somos hijos en el Hijo, es decir, siendo nuestra filiación la misma de Jesucristo, participada por la comunión en su propia existencia filial, hemos de vivir desviviéndonos, «sirviéndonos por amor los unos a los otros» (Ga 5,14), como aquel que «no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos» (Mc 10,45).

---

29. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988; 78-81; REY, 123: «para el Apóstol son equivalentes las dos expresiones: 'según la imagen de Dios', 'según la imagen de Cristo', porque Cristo es la imagen perfecta del Padre».

30. LADARIA, 415: «la relación de filiación respecto a Dios implica la de fraternidad respecto de todos los hombres». Es sintomático que un teólogo (González Faus) haya elegido como título de su antropología teológica el de *Proyecto de hermano*.

De otro lado, si *todos*<sup>31</sup> somos hijos del mismo Padre, todos somos hermanos de todos. Nótese además que la relación de fraternidad exige, como dato previo, la relación paternidad-filiación; somos hijos *antes* que hermanos; somos hermanos *porque* somos hijos; es la existencia de un Padre común lo que garantiza a la larga el reconocimiento del otro como hermano y no como mero semejante. Y el único modo de vivir en verdad nuestra condición filial es vivir nuestra condición fraternal<sup>32</sup>.

A conclusiones análogas llegamos si, en vez de partir del concepto de filiación, partimos del de divinización. La gracia, decíamos, nos hace «partícipes de la naturaleza divina», es decir, del modo de ser propio de Dios. Ahora bien, «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16)<sup>33</sup>. Luego participar de Dios es amar lo más radicalmente posible. He ahí el gran tema de 1 Jn: el que dice que ha nacido de Dios y no ama, miente; el que es de Dios, ama como Dios; el que ama, es de Dios o ha nacido de Dios (cf. el entero capítulo 4).

---

31. *Todos*, al menos *virtualmente*; *todos*, además, *presumiblemente*; no tengo derecho a suponer de nadie que *no es hijo*, sino *pecador*. Luego en la práctica he de tratar a todos suponiéndolos hijos de Dios. De hecho, los sinópticos nos presentan a Jesús llamando *hermanos* a los hombres, sin ulteriores distinguos: Mt 18,15; 25,40; Mc 3,31-35. Y, según Hb 2,11, Cristo «no se avergüenza de llamarlos *hermanos*», antes bien, «se asemejó en todo a *sus hermanos*» (Hb 2,17).

32. Es significativo el actual deslizamiento de la categoría *fraternidad*, que figuraba en el trilema de la Revolución Francesa, hacia la categoría *solidaridad*. Significativo y lógico: cuando desaparece del horizonte de las relaciones humanas la idea de un Dios Padre de todos, no se ve ya en qué puede fundarse una eventual fraternidad universal. Cf. LADARIA, 391.

33. La fórmula es típicamente joánica; sin embargo, lo que significa está espléndidamente expresado por Pablo en Rm 8,31-39. No acabo de comprender cómo los textos litúrgicos españoles mantienen una desgraciada —nunca mejor dicho— traducción del v.32 (Dios «no *perdonó* a su propio Hijo»), que desfigura irreparablemente el sentido original, haciendo decir a Pablo exactamente lo contrario de lo que quiere decir, como si Dios fuese justicia vindicativa —ejercida, además, a expensas del inocente— y no amor misericordioso. Pablo está evocando aquí a Abraham, que «no escatimó a su hijo único» (Gn 22,16; el verbo *phaidomai* de Rm 8,32 es el usado por la traducción de los LXX, con el significativo obvio de *ahorrar, reservarse, escatimar...*, y no *perdonar*); como Abraham, tampoco Dios se ahorró a su Hijo; nos amó tanto que nos lo entregó. Compárese este pasaje paulino con 1 Jn 4,8-10; la coincidencia de ideas es asombrosa... y reconfortante.

Detengámonos en esta última formulación: «todo el que ama ha nacido de Dios» (1 Jn 4,7). En la medida en que Dios —y sólo él— es amor, todo acto de amor auténtico puede darse únicamente como autodonación (= participación) de Dios: «nosotros amamos porque él nos amó primero» (1 Jn 4,19). La tradición cristiana, inspirándose en estas categóricas aseveraciones joánicas, ha sostenido siempre, junto a la tesis de la justificación por la fe, la de la justificación por el amor, que cuenta además con otro fundamento no desdeñable en St 2,14-24 y que se remonta, a fin de cuentas, a las palabras y la conducta del Jesús histórico y su radical programa de identificación con «los pequeños». Los cristianos creemos que se da una identidad de hecho entre el amor a Dios y el amor a los hombres<sup>34</sup>; éste es «el único acto categorial y originario en el que el hombre... hace la experiencia trascendental, sobrenatural e inmediata de Dios»<sup>35</sup>. Todo acto genuino de amor al prójimo posee una valencia salvífica, porque es denotativo de una real comunión con el ser divino. Ese acto es, además, virtualmente un acto de fe (la afirmación incondicionada del tú humano es, equivalentemente, afirmación tácita de Dios)<sup>36</sup>; él es, en fin, la única —y obligada— acreditación de la fe. Pues la hazaña más alta de ésta es reconocer a Cristo en todo rostro humano que nos salga al encuentro (Mt 10,40; 18,5; 25,31-45).

Cuando tal reconocimiento tiene lugar con todas las consecuencias, él es —séparse o no, créase o no— signo inequívoco de la acción de la gracia. Pues el hombre no segrega connaturalmente abnegación, desinterés, solidaridad fraterna<sup>37</sup>; no puede extraer de su interior la generosidad del amor gratuito, la ca-

---

34. RAHNER, «Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», en *SzTh* VI, 277-298; BOFF, 226-228; ALFARO, J., *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 458-465; CAPDEVILA, 257-326.

35. RAHNER, 294; ID., en *ET* IV, 262; vid. *infra*, 5.

36. En otro lugar (*Imagen de Dios...*, 180s.) he justificado este aserto, que está en la base de la vieja teoría del *baptismum flaminis* como forma de suplencia del *baptismum fluminis* y de las conocidas reflexiones rahnerianas sobre el cristianismo anónimo.

37. «El único desprendimiento del que el hombre es espontáneamente capaz es el desprendimiento de retina» (SAVATER, F., *Ética como amor propio*, Madrid 1988, 297).



pacidad para la entrega de la vida, el coraje para la esperanza en las situaciones desesperadas. Todas estas actitudes, necesarias cuando se opta de verdad y a fondo por una fraternidad efectiva, no surgen espontáneamente de la entraña de lo humano; nos son accesibles tan sólo desde la vida nueva de Cristo resucitado. Por tanto, han de ser leídas como *puro don*.

El amor, en suma, es el reflejo del ser de Dios en nosotros; el eco de su esencia en la nuestra. Todo el amor que hay en el mundo es índice de la real presencia de Dios en la historia. Los griegos pensaban que la razón era siempre divina. No es cierto. El amor sí lo es, porque Dios es amor. La *agápe* es más que el *lógos*; por eso sólo una razón enraizada en lo más radical, que es el amor, se revela a la postre como la más razonable, como la matriz más fértil del *lógos*. El «mirad cómo se aman» ha hecho más por la difusión del cristianismo que todos los discursos de sus apologistas; la mediación más efectiva del misterio de la gracia es el milagro del amor. Al hombre que no lo conozca de ninguna manera ¿cómo se le podrá hablar inteligiblemente del modo de ser de Dios? La gracia, comunicación del amor personal que Dios es, precisa ineludiblemente de una analogía creada para hacerse captable y asumible.

El cristiano debiera ser consciente de todo esto; tendría que dar por sobreentendido que todo encuentro interpersonal es una mediación de gracia o de desgracia. Cada ser humano es —en mayor o menor medida— portador de bendición o maldición para el tú que le sale al paso. Tratar de eludir este hecho y hacer del encuentro un trámite irrelevante, o un accidente de tráfico, es cosificar la relación de persona a persona, degradándola a relación de persona a objeto. El yo tiene el extraño y temible poder de agraciarse o desgraciarse al tú; encontrarse con un agraciado tendría que equivaler a hacer una experiencia de gracia.

¿No es cierto que, cuando nos percatamos de esto, tendemos instintivamente a rehuir ese peso que se descarga sobre nuestros hombros? «¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?», pregunta Caín (Gn 4,9). Sólo el fratricida responde negativamente; la respuesta correcta es la afirmativa. En efecto, yo soy en verdad el guardián de mi hermano, responsable de él para bien o para mal. Y no puedo sustraerme a ese *pondus* del

*respondere*; no puedo eludir la carga de mi responsabilidad sin incurrir en una irresponsabilidad criminal.

Así pues, quien ha sido agraciado no puede limitarse a *recibir* el amor; tiene que *devolverlo*. Ha de proyectar en su entorno (en su exterioridad) el dinamismo de su interioridad transformada; *la vida de gracia comporta la opción por el agradecimiento de los hermanos*. Y si la gracia es, como hemos visto, libertad, fraternidad en la común filiación, amor desprendido y servicio abnegado, el agraciado ha de manifestar esos valores poniendo en evidencia su operatividad. Es así además como se corrobora la función personalizadora de la gracia, ya tocada en el capítulo anterior. Pues propio del ser personal es abrirse al tú, lograrse entregándose, alcanzarse a sí mismo proyectándose fuera de sí. En todo caso, el mensaje de la gracia salvadora se hará plausible si se articula en una gramática liberadora, en gestos y actitudes que visibilicen su presencia real y muestren su eficacia transformadora.

Todo lo cual vale, como es obvio, no sólo de la praxis de cada cristiano, sino de la de la entera comunidad eclesial. Ella está puesta en el mundo como sacramento (signo eficaz que obra lo que significa) del amor misericordioso de Dios a los hombres y como realización anticipada en el tiempo de la escatológica comunión de los santos. En su interior debiera vivirse *ya* —y proyectarse hacia el exterior por una suerte de contagio— el sueño utópico de la fraternidad universal, la difícil verdad —ahora sólo afirmable desde la oscuridad de la fe— de que todos somos hermanos de todos. En la aproximación efectiva a este *deber ser* se juega la Iglesia su *ser* en el presente y su *continuar siendo* en el futuro<sup>38</sup>.

En resumen, una teología de la gracia como filiación-divinización del hombre conduce a una teología de la *agápe* y, consiguientemente, a una praxis comprometida de la fraternidad.

---

38. LADARIA, 392; GONZÁLEZ FAUS, 667ss. Sobre la gracia como instancia transformadora de las estructuras sociales, vid. RAHNER, «Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht», en *SzTh* XIII, 307-323; BOFF, 201-217; SCHILLEBEECKX, 545ss.; FLICK-ALSZEGHY, *Antropología teológica*, 575-594; ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona 1969.

En cuanto a ésta, los creyentes estimamos, a diferencia de los humanismos laicos, que para poder dar hay que aprender a recibir. Para darse enteramente hay que comprenderse como enteramente dado: «gratis recibísteis, dad gratis» (Mt 10,8). Sólo quien ha llegado a la suprema humildad de entender la propia vida como don recibido puede vivirla auténticamente como autodonación. Y a la inversa: quien entiende y vive así su vida, ése es «hijo de Dios» y «partícipe de la naturaleza divina», pues «todo el que ama ha nacido de Dios» y «quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4,7.16), aun en el caso de que diga desconocerlo o no confiese explícitamente al Hijo: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento...? Cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,37-40; cf. Mt 7,21; 8,11).

#### 4. La dimensión escatológica: vivir en esperanza

La divinización y consecución de la filiación por la gracia no es un *suceso* puntual, sino un *proceso* teleológicamente orientado hacia la consumación; tal proceso culmina y se clausura en el *éschaton*<sup>39</sup>. Dada la constitutiva historicidad humana, no puede ser de otro modo; al hombre de la existencia temporal le es inherente el inacabamiento dentro de la historia, la autorrealización progresiva de su ser; por eso también el agraciado sigue siendo *homo viator*<sup>40</sup>.

Esta dimensión escatológica de la gracia se patentiza en el modo como Pablo entiende la configuración con Cristo. Los diversos verbos compuestos a que antes hicimos referencia (convivir, consufrir, conmorir, conresucitar...) van marcando los hitos de esta progresiva apropiación por el cristiano de la «forma» de Cristo: «... nos vamos transformando en la misma imagen (del Señor), cada vez más gloriosos (*apò dóxes eîs dóxan*)» (2 Co 3,18), «hasta que Cristo se forme» en nosotros

---

39. LADARIA, 418-420; FRANSEN, 907-909; PESCH, 404-410; AUER, J., *El Evangelio de la gracia*, Barcelona 1975, 163-165, 204-214; 264-278; COLZANI, G., *Antropología teológica*, Bologna 1988, 321-329.

40. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 135, 142s.

(Ga 4,19) definitivamente por la resurrección (1 Co 15, 49; Rm 8,23).

En tanto llega ésta, poseemos el Espíritu, pero como «arras» (2 Co 1,22; 5,5; Ef 1,14) o «primicias» (Rm 8,23), es decir, como realidad *ya* presente, pero *todavía no* consumada, que, habiéndonos transformado de «esclavos» en «hijos», nos constituye en «herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Rm 8,14-17). La misma dialéctica del *ya-todavía no* reaparece en 1 Jn 3,2: «ahora (*ya*) somos hijos de Dios y *todavía no* se ha manifestado lo que seremos... Seremos semejantes a él».

Que la gracia se caracterice por esta pulsión escatológica no autoriza, sin embargo, a considerarla como *medio* para alcanzar el *fin*. Ella es ya *el fin incoado* o, como decían los medievales, *inchoatio gloriae*. «La gracia que poseemos es... virtualmente igual a la gloria», afirma Tomás de Aquino; «la gracia es la gloria en el exilio; la gloria es la gracia en el hogar», escribe Newman<sup>41</sup>. *Esta* vida agraciada es, pura y simplemente, *la* vida, o la vida *eterna*, si bien aún pendiente de la postrera consumación a la que tiende nuestra esperanza. No hay, pues, dos vidas, ésta y la otra; hay *una* vida única que se vive de dos modos: en el tiempo y en la eternidad, en la gracia y en la gloria.

La sustancial identidad gracia-gloria se nos desvela diáfananamente cuando nos apercebimos de que ambas realidades consisten en lo mismo: en la comunión con Cristo. La modulación más relevante, al pasar del ser-con-Cristo por la gracia al ser-con-Cristo por la gloria, estriba en la metamorfosis de la fe en visión<sup>42</sup> y, correlativamente, de la esperanza en acabada

---

41. *Summa Theol.* I-II, q.114,a.3 ad 3 («gratia... quam in praesenti habemus... est... *aequalis (gloriae) in virtute*»; la frase de Newman («grace is glory in exile; glory is grace at home») es citada por FRANSEN, 907.

42. Téngase en cuenta que «ver a Dios» no es sólo *conocerlo* intuitivamente. La categoría bíblica *visión de Dios* ha de entenderse como la mutua compenetración del que «ve» y el que «es visto» en el ámbito de una íntima relación vital; en última instancia, para el Nuevo Testamento «ver a Dios» y «ser con Cristo» (comulgar plenamente en su vida) es una misma y única cosa. Con otras palabras: el único modo de «ver a Dios» es «ser con Cristo» (¡Jn 14,9!). Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986<sup>3</sup>, 230-238, 243-247.

posesión de lo esperado, de la defectibilidad en definitividad, de la mortalidad en inmortalidad.

El carácter progresivo de nuestro ser cristiforme lleva aparejada la idea del *crecimiento en gracia*<sup>43</sup>. Si ésta es vida y si toda vida es por definición realidad dinámica, expansiva, susceptible de desarrollo, el crecimiento en gracia es sencillamente la expansión cuasi orgánica de la vida de Cristo en nosotros. A ello nos incitan diversos pasajes neotestamentarios (Ef 4,15-16: «crezcamos en todo hasta aquél que es la cabeza... , realizando así el crecimiento del cuerpo»; cf. Flp 1,9-10; 1 Ts 3,12-13; 1 P 2,2; 2 P 3,18; Ap 22,11), de los que se hace eco la fe eclesial (DS 1535, 1574 = D 803, 834; LG 7; 41).

En este proceso de desarrollo vital es determinante la función de lo que la teología de escuela solía llamar «las buenas obras». Exaltadas por los pelagianos, cuestionadas por los protestantes, los católicos no creemos ni que sean *causa* de la salvación (pelagianismo) ni que evacuen la cruz de Cristo (protestantismo). Ellas representan, a la vez, la manifestación visible de la nueva vida, el fruto de la gracia y nuestra contribución personal a la misma gracia. En este sentido se pronunció Trento, tratando de disipar malentendidos y aduciendo numerosos textos escriturísticos (DS 1535-1538, 1574 = D 803-804, 834)<sup>44</sup>.

Junto a las buenas obras hay otro factor del crecimiento en gracia que no debe ser olvidado<sup>45</sup>; se trata de la oración. Si, como venimos constatando repetidamente, la gracia es una realidad dialógica, resultante de una dialéctica del tipo yo-tú, de un intercambio entre voluntades personales, ella crecerá en la medida en que se estreche y ahonde esa relación interpersonal.

---

43. FLICK-ALSZEGHY, *Antropología teológica*, 527-549; LADARIA, 406-411.

44. Hemos hablado ya de la problemática paulina de las obras (*supra*, cap. 6,2.3); cf. el apartado anterior de este capítulo.

45. Aunque los tratados escolares apenas lo mencionan; es ésta una de las graves lagunas de la teología *dogmática* de la gracia y una de las perniciosas secuelas del divorcio entre ésta y la teología *espiritual* o *mística*. En cambio, los recientes diccionarios teológicos sí se ocupan del asunto; vid. la voz «Oración» en *CFT* III, 288-243; *DTNT* III, 212-225; *SM* V, 1-18; *DTI* III, 666-679.

Una relación de esa clase demanda siempre, por su propia naturaleza, el cultivo asiduo, la premura permanente; de otro modo, se enfría, languidece y muere. La oración es la forma de expresión comunicativa entre el hombre y Dios. Sus modalidades pueden variar, como también su intensidad, a tenor de las diversas visicitudes y estados de ánimo del orante<sup>46</sup>. Pero en ningún caso puede desaparecer sin que ello signifique, de hecho, una ruptura afectiva de la relación teologal, que conllevará inexorablemente la ruptura efectiva<sup>47</sup>.

Con el crecimiento en la gracia y su dimensión escatológica tiene, en fin, que ver la noción de *mérito*. Como ya sabemos, fue ésta una de las nociones más resueltamente impugnadas por los reformadores, que veían en ella la atribución al hombre de un supuesto derecho ante Dios. Con todo y por fortuna, también aquí se está revelando fecundo el diálogo interconfesional. La teología católica reconoce que el término no siempre ha sido empleado y entendido correctamente, pero rechaza que su abuso invalide el uso. Y así, se esfuerza por depurar la idea de mérito de todo asomo de autoafirmación humana, remitiéndose a la idea innegablemente bíblica de *recompensa escatológica*<sup>48</sup>, a la vez que se desmarca de la concepción farisaica homónima con el reconocimiento de que «tan grande es la bondad de Dios para con los hombres que quiere que sean merecimientos de ellos lo

---

46. El hombre vive ante Dios (*coram Deo*) de muy distintas maneras: «a ratos con pena, otros con gloria, otros sin pena ni gloria» (DÍAZ, C., *Ilustración y religión*, Madrid 1921, 121). Lo que importa es la vivencia del *coram Deo*, no la modalidad que asuma en este o en aquel momento.

47. La religiosidad popular y la piedad tradicional han ido acumulando, a lo largo de los siglos, un riquísimo patrimonio de fórmulas oracionales (públicas y privadas, rezadas y cantadas) de las que se nutrió el pueblo cristiano, que las memorizó y transmitió de generación en generación, encontrando en ellas un vínculo idóneo y accesible a todos para dirigirse a Dios. Uno tiene la impresión de que se ha procedido demasiado expeditivamente al desmantelamiento de ese legado, sin tener siempre disponible el correspondiente recambio. El resultado es que no pocos cristianos ya no saben qué o cómo rezar. «Enseñanos a orar», pedían los discípulos a Jesús (Lc 11,1); ¿cuántos cristianos piden hoy eso a sus sacerdotes?

48. Vid. FLICK-ALSZEGHY, *El evangelio...*, 652-656; cf. PREISKER, H., «Misthós», en *TWNT IV*, 699-737.

que son dones de él» (*DS* 248, 1548 = *D* 141, 810)<sup>49</sup>. Por su parte, la teología protestante continúa mostrándose reticente ante el uso del término y prefiriendo en su lugar otras denominaciones<sup>50</sup>, aunque conceda que «las intenciones esenciales escondidas en ambos (lenguajes)... pueden ser compatibles»<sup>51</sup>.

Al margen de la mayor o menor idoneidad de la palabra misma, al margen también del uso o abuso del concepto, ¿qué es en realidad lo que con él se quiere decir? Sencillamente esto: *nada de lo que en nosotros hay de bueno es transitorio; todo lo bueno es definitivo*. El tiempo no es capaz de erosionarlo; se mantiene incólume a través de nuestra historia personal y madura para la eternidad. ¿Y eso por qué? Porque, aun siendo nuestro, *no procede sólo de nosotros, sino de Dios*. Y en cuanto don de Dios —recuérdese la expresión de Trento antes citada—, participa de su incorruptibilidad, o lo que es lo mismo, de su irrevocabilidad escatológica. Todo lo cual pone de relieve que la libertad humana agraciada es capaz de autotranscenderse, realizando actos que revisten ya la complejión de esa vida nueva que llamamos vida eterna. En suma, «mérito significa eternidad en el tiempo, llegada de la gracia de Dios y de la vida eterna a nosotros»<sup>52</sup>.

No es, pues, el hombre quien «hace méritos», según la expresión coloquial; ésa sería la comprensión farisaica de nuestro concepto. Es Dios quien *hace hacer* al hombre meritoriamente (y por supuesto también libremente)<sup>53</sup>; el que es en verdad

---

49. KÜNG, H., *La justificación. La doctrina de Karl Barth. Reflexión católica*, París 1965, 317-322; PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca 1980, 352-357; PESCH, 389-400; FRANSEN, 931-936.

50. Cf. GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Justificados en Jesucristo*, Salamanca 1989, 92s., 162-164.

51. *Ibid.*, 93.

52. RAHNER, «Consuelo del tiempo», en *ET* III, 167.

53. Cf. *ibid.* (168) la bellísima oración de Teresa de Lisieux, que a ciertos oídos «católicos» puede sonar tan «protestante»: «no quiero coleccionar méritos para el cielo... Cuando anochezca esta vida, me presentaré ante ti con las manos vacías. No te pido, Señor, que cuentes mis buenas obras. Quiero revestirme de tu justicia y recibir de tu amor la eterna posesión de ti mismo». Tras la lectura de este párrafo, ¿cómo no insistir de nuevo en la

hijo suyo va inscribiendo sus acciones en la esfera inmarcesible de lo perpetuamente válido. «Cuando se manifieste lo que seremos» (1 Jn 3,2), podremos comprobar que «no se pierde nada de lo realizado», sino que «el que ha llegado a ser es la plena realización de lo que podíamos ser; no queda ningún resto desaprovechado»<sup>54</sup>.

## 5. La dimensión experiencial

La gracia ¿es objeto de experiencia?<sup>55</sup> ¿Repercute su oferta al hombre no justificado o su posesión por el agraciado en las psicologías respectivas? En el caso límite del místico, es claro que sí; místico es, en efecto, aquel que ha recibido no sólo la gracia, sino además *la gracia de experimentar la gracia*. ¿Y en los demás casos? La experiencia religiosa del místico ¿difiere *cualitativamente* de las restantes experiencias de gracia, o sólo cuantitativa o gradualmente?

Hasta no hace mucho, la posición más extendida entre los teólogos se inclinaba por asignar a la experiencia de la gracia un carácter excepcional, restringido al ámbito de los fenómenos místicos e inaccesible fuera de él. Dos premisas fundaban esta conclusión: una comprensión de lo sobrenatural como lo sobreañadido extrínsecamente a una presunta naturaleza pura, de donde se sigue que esa naturaleza marca los límites de la psi-

---

necesidad de que la teología de la gracia redescubra la literatura espiritual? Ya que tampoco este libro lo hace, sirva al menos este reconocimiento como circunstancia atenuante del pecado de omisión.

54. *Ibid.*, 174. «¡Consuelo del tiempo! No perdemos nada, sino que ganamos continuamente...; la vida se concentra cada vez más, se va concentrando a medida que el pasado va quedando aparentemente detrás de nosotros... Y cuando lleguemos, encontraremos toda nuestra vida y todas sus verdaderas posibilidades, el sentido de todas las posibilidades que nos habían sido dadas» (*Ibid.*, 181).

55. Sobre la experiencia en general y la experiencia religiosa en particular, vid. PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca 1981; MARTÍN VELASCO, J., *La religión como encuentro*, Madrid 1976; SCHILLEBEECKX, 21-57; ZUBIRI, 305-365; GONZÁLEZ MONTES, A., «Lugar y legitimidad de la experiencia cristiana», en *EE* (1987), 131-163.



ciología humana (lo que cae fuera de esos límites, cae fuera de esa psicología); la imposibilidad, certificada por Trento (*DS* 1533, 1534 = *D* 802), de que el justo sepa con certeza de fe que está realmente justificado<sup>56</sup>.

La primera premisa —la comprensión extrinsecista de la gracia o del sobrenatural— es hoy comúnmente tenida por errónea<sup>57</sup>. En cuanto a la segunda, su aplicación a nuestro tema es cuestionable. Trento rechazó una *certeza teórica* del estado de gracia, no una *certidumbre existencial*; cuando más adelante tratemos de describir cómo se experimenta en concreto la gracia, comprenderemos la pertinencia de esta distinción<sup>58</sup>.

Así pues, la tesis de la no experiencia de la gracia salvo en casos extraordinarios y aislados, queda privada de sus puntos de apoyo. La gracia no es una superestructura simplemente adosada a la naturaleza, un *hábito entitativo* que informa la esencia humana, mas no la existencia, que resta a extramuros de la conciencia y que sólo cabe conocer por vía del asentimiento *intelectual* de fe. Si es lícito hablar de una *inmanencia* de lo sobrenatural en las estructuras del ser humano, y no sólo de su *trascendencia*, su presencia tiene que resonar de algún modo en dichas estructuras, ha de hacerse psicológicamente experimentable, y ello no a título excepcional, sino de forma general u ordinaria. Únicamente así, además, puede ser la gracia lo que la Escritura dice que es: vida, luz, consuelo, gozo, estímulo dinámico y polo atractivo de la condición humana.

En línea de principio, por tanto, a la pregunta de si la gracia puede —o incluso debe— ser objeto de experiencia, ha de responderse afirmativamente<sup>59</sup>. Ahora bien, a esta primera pregunta

---

56. Es de notar que Santo Tomás postulaba para el asentimiento sobrenatural del acto de fe una estructura cualitativamente diversa de la que se da en el puro asentimiento natural; ALFARO, *Fides, Spes, Caritas* II, Romae 1963, 281-291.

57. Vid. *supra*, «Introducción».

58. Tomada de PESCH, 340.

59. ZUBIRI va aún más lejos: «el hombre no es que *tenga* experiencia de Dios, es que el hombre *es* experiencia de Dios» (*op. cit.*, 325; cf. *ibid.*, 327, la justificación de este aserto). Y, dado que la gracia es Dios dándonosos, podría decirse, a juicio de Zubiri, que el hombre *es* (y no *tiene*) experiencia de ella.

sigue inevitablemente una segunda: entonces ¿cómo y/o dónde se experimenta la gracia? Y es preciso confesar que la respuesta a esta segunda pregunta es bastante más complicada. Como es obvio, los místicos tienen mucho que decir al respecto; la indagación en su itinerario espiritual puede resultar esclarecedora. Pero las indicaciones que de ahí se recaben no tienen por qué ser evaluadas como si su experiencia fuese la única experiencia cristiana de la gracia, o como si el estadio místico constituyese una etapa obligada del crecimiento en gracia, algo así como el último tramo terreno de los *gradus ad parnassum*. Contrariamente a lo que ocurre en otros modelos religiosos, el cristianismo no admite una interpretación elitista de la vida de gracia, en virtud de la cual sean exigibles fenómenos extraordinarios y vivencias fuera de lo común como condiciones ineludibles de la salvación. Más bien habría que decir que la teología cristiana pondera la experiencia mística como un caso más —aunque singularmente notable por su radicalidad e intensidad— de lo que es, en general, la experiencia de fe, esperanza y caridad propias de toda existencia agraciada.

Dicho lo cual, torna a plantearse la pregunta: ¿en qué consiste concretamente la experiencia de la gracia? Entre los teólogos actuales es sin duda Rahner quien ha prestado más sostenida y penetrante atención al problema<sup>60</sup>. Veamos cuál es su respuesta.

El hombre es el ser constitutivamente abierto a la trascendencia; a su conciencia viene dada perceptiblemente tal apertura constitutiva, cuya captación es ya experiencia de la trascendencia misma. Y, como el nombre cristiano de la trascendencia es Dios —o el don de Dios que es la gracia—, experiencia de la

---

60. Su primera aproximación al mismo está fechada nada menos que en 1954: «Sobre la experiencia de la gracia», en *ET* III, 103-107. Este ensayo contiene ya en su brevedad —poco más de cuatro páginas— lo que el autor irá explicitando sucesivamente: «Naturaleza y gracia», en *ET* IV, 215-243; «Gotteserfahrung heute», en *SzTh* IX, 161-176; «Die enthusiastische und die gnadenhafte Erfahrung» y «Mystische Erfahrung und mystische Theologie», en *SzTh* XII, 54-75 y 428-438; «Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht» y «Erfahrung des Heiligen Geistes», en *SzTh* XIII, 207-224 y 226-251.

trascendencia, experiencia de Dios y experiencia de la gracia son uno y lo mismo. Allí donde un ser humano se actúa a sí mismo, en espíritu y libertad, de modo radicalmente último, esa actuación de sí sucede merced al don divino. Toda vez que ella es consciente y experienciable, en ella está dada concomitantemente —séparse o no, créase o no— la experiencia del don (= la experiencia de la gracia).

Debe advertirse, sin embargo, que en dicha experiencia no puede delimitarse nítidamente lo que es «natural» y lo que es «sobrenatural», pues entre ambos ámbitos no intercede una raya divisoria que los discierna con precisión quirúrgica: la naturaleza histórico-concreta no es la naturaleza *pura*; la realidad creada es, toda ella, realidad agraciada<sup>61</sup>. De modo que lo que experimentamos ingenuamente muchas veces como *natural*, es ya experiencia de lo sobrenatural, pulsión debida a —e informada por— la gracia. Tal experiencia no es, pues, un evento intermitente o excepcional; por el contrario, se da siempre que el hombre —cualquier hombre; no sólo el justo, también el pecador<sup>62</sup>— percibe en su interior la repugnancia ante el mal, el amor irrevocable a un tú contingente, la pasión por la obra bien hecha, la protesta contra la injusticia, la apuesta por la fraternidad efectiva...

Todas esas experiencias, las más cabalmente humanas y humanizadoras, son siempre experiencias de la gracia, no de la naturaleza (*pura*). En ellas se manifiesta el hecho de que el hombre de la actual economía despliega su existencia *coram Deo*, ante un Dios que «está a la puerta y llama», vive literalmente asediado por ofertas de gracia que —tal vez de modo tácito e incógnito, pero real— le llegan, le interpelan y le mueven a una respuesta.

Hasta aquí, la reflexión de Rahner sobre el cómo de la experiencia de la gracia. Naturalmente, su validez depende de la que se reconozca a dos supuestos previos del autor: su comprensión del hombre como subjetividad trascendental y su modo

---

61. Vid. *supra*, «Introducción», 2-4.

62. Pues también en él se dan actos impulsados por la gracia.

de concebir la relación naturaleza-gracia<sup>63</sup>. La influencia de la posición rahneriana se ha hecho notar ostensiblemente en los teólogos actuales<sup>64</sup>. No obstante, tal posición da pie a una objeción: la experiencia de la gracia es (o puede ser) según ella una experiencia incógnita. «Quien experimenta el genuino amor humano está experimentando ya la gracia», diría el teólogo alemán. Puede ser. *Pero sin saberlo*. Y eso es lo extraño. Porque toda experiencia real de *algo* incluye una notificación acerca de la identidad de ese *algo*: experimento un dolor *de muelas*, no sólo *un dolor*.

Parece, pues, que la tesis de Rahner opera con un concepto de experiencia que no es el comúnmente barajado<sup>65</sup>. Una cosa es decir: *sólo* se puede experimentar a Dios en la mediación de esta o aquella experiencia de un valor intramundano. Pero cosa distinta es añadir: podemos hacer la experiencia *real* de Dios sin saber que es a Dios a quien experimentamos<sup>66</sup>. Esta segunda afirmación resulta ya más problemática, lo que no significa que

63. Asunto del que ya nos hemos ocupado en la «Introducción».

64. Por de pronto, en el hecho de que prácticamente todos los tratados recientes sobre la gracia abordan la cuestión; además, porque en las respectivas exposiciones es bien visible el planteamiento rahneriano: FRANSEN, 921-925; PESCH, 329-354; BOFF, 53-76; GONZÁLEZ FAUS, 689-760; LADARIA, 402-405.

65. Tanto en el discurso filosófico como en el de las ciencias de la naturaleza, lo *experimentable* tiende a identificarse con lo *experimentable*, es decir, con aquello que puede ser verificado empíricamente o acreditado introspectivamente de forma inequívoca; vid. FERRATER, J., «Experiencia», en *Diccionario de Filosofía* II, Madrid 1981<sup>3</sup>, 1094-1101.

66. «La experiencia de Dios... constituye la profundidad última y la dimensión radical de *toda* la existencia personal-espiritual» (RAHNER, en *SzTh* IX, 166). Sin detenerme en ello, me limito a advertir que no todos los teólogos darían por buena, sin más, esta homologación rahneriana de la experiencia de la trascendencia, la experiencia religiosa, la experiencia de Dios, la experiencia de la gracia. Todas esas experiencias son, a la postre y *quoad rem*, materialmente idénticas, sostendría Rahner (probablemente con razón); mas podría objetarse que, con todo, son, formalmente y *quoad nos*, diversas. Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Raíces culturales de la increencia*, Santander 1988, 14s.; GONZÁLEZ FAUS, 693; PIKAZA, 194s.; KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 109s. (la experiencia del misterio, o experiencia religiosa, es ambigua y ambivalente, por lo que «sería precipitado considerar sin más la experiencia de este misterio como una experiencia de Dios»); GANOCZY, A., *De su plenitud todos hemos recibido*, Barcelona 1991, 304s.

no sea correcta, sino que está reclamando una ulterior justificación.

Que aquí nos topamos con una dificultad real, podría atestiguarlo cualquier confesor o director de conciencias, que habrá recibido más de una vez confidencias de noches oscuras del espíritu que, en líneas generales, discurren así: «después de tantos años de fidelidad a la opción fundamental por Dios, de frecuentación de los sacramentos, de oración asidua, de práctica de los consejos evangélicos, etcétera, ¿no tengo derecho a *sentir* la gracia como gracia? ¿No debería percibir algún signo *inequívoco* de la real presencia del Dios vivo en mi interior? La pertinaz ausencia de un tal signo de la gracia ¿no será prueba de su irrealidad? En breve, ¿cómo superar la duda cartesiana y cartesianamente formulada: *no siento (la gracia), luego no existe?*».

¿Qué responder a este dolorido soliloquio? Supuesto que quien lo profiere es un creyente, habría que comenzar haciéndole ver que si reclama como *derecho* un signo inequívoco, está incurriendo en la misma presunción farisaica fustigada por Jesús<sup>67</sup> y condenada por Trento. Tal reclamación, además, ¿no equivale a renunciar al estatuto de *creyente*, exigiendo que la fe sea permutada por la visión! ¿Existe en realidad ese presunto signo inequívoco? ¿No será más cierto que todo signo genuino de la presencia divina postula inexorablemente ser descifrado por una mirada de fe (la *oculata fides* de que habla Tomás de Aquino)<sup>68</sup>. La experiencia de Dios (= de la gracia) ¿no será

---

67. Quien contestó a una interpretación análoga de los fariseos con inusitada dureza: «¡Generación malvada y adúltera! Una señal pide, y no se le dará otra señal que la del profeta Jonás» (Mt 12,38-39).

68. «Supongamos que Dios, exasperado por el rápido aumento de nuestra incredulidad, decidiera proporcionar a la raza humana pruebas irrefutables de su existencia, sin utilizar ningún tipo de compulsión mental... ¿Qué hará? ¿Qué clase de milagros extraordinarios tendrá que realizar?... *No podría hacer nada de esta clase*. Un escéptico bien preparado... siempre podrá afirmar plausiblemente que alguna explicación natural... es más probable... que una explicación en términos de intervención divina... Dios está incapacitado para crear una evidencia empírica de Su existencia que parezca irrefutable o, siquiera, sumamente plausible en términos científicos» (KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe...*, Madrid 1985, 77s.). Algo semejante a esto es lo que Abra-

*necesariamente* una experiencia *sui generis*, habida cuenta de que la realidad y la presencia de Dios (= de la gracia) lo son también?

Por lo demás, quien viva con autenticidad su condición de creyente ¿no estará en grado de reconocer que, efectivamente, ha vivido —y por cierto más de una vez— experiencias genuinas de la gracia, aunque, eso sí, de la única manera en que tales experiencias se dan *de ley ordinaria*, a saber, mediatizadas y, por así decir, impregnadas de la ambigüedad y trivialidad de lo cotidiano? ¿No habrá de admitir además que *no puede ser de otro modo* mientras «caminamos en la fe, y no en la visión» (2 Co 5,7)? Lejos de exigir carismas extraordinarios y gracias espectaculares, el cristiano deberá más bien avezarse a contemplar la realidad de cada día con los ojos de la fe. De hacerlo así, será capaz de rastrear y detectar en su entorno la constante, poderosa y consoladora (a la vez que discreta y velada) presencia de la gracia. Comprenderá que ella es, no una cosa junto a otras, sino una determinada cualidad que revisten todas las cosas cuando son tocadas por el amor de Dios, deviniendo así transmisoras de ese amor. *Gratia supponit naturam*: la gracia supone una entidad creada, de la que Dios se posesiona para convertirla en foco de su irradiación<sup>69</sup>.

Todo lo cual nos lleva a la constatación siguiente: si el místico es aquél para quien «todo es gracia»<sup>70</sup>, pero que sabe

---

ham responde al rico epulón cuando éste le suplica que envíe a Lázaro a sus hermanos para que éstos se conviertan: «...si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán *aunque un muerto resucite*» (Lc 16,27-31).

69. «El hombre tiene que habérselas en este mundo, no con las cosas y además con Dios... No. El hombre se ocupa de Dios pura y simplemente ocupándose de las cosas... El hombre tiene que ver en este mundo con todo, hasta con lo más trivial. Pero tiene que ver con todo divinamente. Justo ahí es donde está la experiencia de Dios». Por eso «la experiencia de Dios puede tener muchos matices. Uno de ellos es descubrirla, y el otro tenerla encubierta» (ZUBIRI, 333, 343; se habrá notado cuán próximas están las posiciones de Zubiri y de Rahner). PESCH (347) se expresa de modo análogo: «Dios se revela en cuanto que se encubre, y se encubre en cuanto que se revela»; y ello, porque «sólo la revelación encubierta (*die verhüllte Offenbarung*) puede invitar al hombre a la fe».

70. La frase se debe a Teresa de Lisieux, aunque haya sido popularizada por Bernanos.

también que «ni podemos ni nos es lícito volvernos para mirar directamente a lo sobrenatural mismo»<sup>71</sup>, entonces *cualquier creyente es ya un místico en potencia*. Y a la inversa: *el místico es sólo un creyente*; incluso él camina en régimen de fe, y no de visión. Ni siquiera la más deslumbrante de sus experiencias de Dios puede ser experiencia del *status termini*; será siempre y necesariamente una experiencia marcada por su condición itinerante; no podrá ostentar la inmediatez y explicitud propia del «ver cara a cara», sino que acaecerá «como en un espejo, en enigma» (1 Co 13,12)<sup>72</sup>.

Por último, «todo es gracia», en efecto; pero esa gracia<sup>73</sup> lleva impresas las señales de la vida, pasión y muerte del Siervo de Yahvé. Acaso lo más desconcertante del misterio de la cruz de Cristo sea que, lejos de ahorrar el sufrimiento a sus discípulos, se lo garantiza. Al que quiera gustar del don de Dios se le va a preguntar si está dispuesto a beber el cáliz que el Siervo bebió (Mt 20,22). Si la gracia es, en resumidas cuentas, filiación, la experiencia de la gracia no será sino experiencia de la filiación *tal y como se dio en el que es, por antonomasia, el Hijo*. «El cual, aun siendo Hijo, *con lo que padeció* experimentó la obediencia» (Hb 5,7-8): *la experiencia filial privilegiada lo es de obediencia sacrificada y de servicio amoroso a los hermanos*.

Así pues, preguntarse por la experiencia *cristiana* de la gracia es preguntarse cómo realizó Cristo su condición filial. La respuesta podría ser ésta: «la manera concreta que tuvo de ser Hijo de Dios fue justamente teniendo hambre, comiendo, hablando con los amigos y llorando cuando los perdía, rezando, etc. Esa fue la manera concreta. No era un hombre, además de ser Hijo de Dios, sino que era la manera concreta como él vivía

71. RAHNER, *ET* III, 103s.

72. Ningún hombre, ni siquiera Jesús de Nazaret (BALTHASAR, H. U. VON, *Ensayos teológicos* II, Madrid 1964, 57-96), puede ser a la vez *viator* y *comprehensor*; he ahí por qué tiene razón Rahner cuando sostiene que la experiencia mística difiere de la ordinaria experiencia de la gracia *gradualmente, no esencialmente*.

73. Que —repetámoslo de nuevo— «es no percibida, sino co-percibida», porque «sólo se da como experiencia concomitante» (GONZÁLEZ FAUS, 709s.; cf. *suprá*, notas 68 y 69).

humanamente su propia filiación divina». Tal fue «la experiencia de su propia filiación divina». Si él es «la experiencia subsistente de Dios», entonces «la experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la vida cotidiana: andar, comer, llorar, tener hijos... No es experiencia al margen de esto, sino es justamente la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste»<sup>74</sup>.

## 6. La dimensión pneumatológica: el gozo del Espíritu

La gracia es gracia de Cristo, conformación con él de los que vivimos su vida, en virtud de la cual devenimos hijos en el Hijo. Pero todo esto sucede merced al Espíritu<sup>75</sup>. Por su resurrección Cristo ha sido «constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad» (Rm 1,4); más aún, Cristo resucitado es, él mismo, «espíritu vivificante» (1 Co 15,45), es decir, se convierte en dador del Espíritu a los que creen en él: Lc 24,49; Hch 1,5.8; Jn 14,16.25.26; 16,7. Antes de la resurrección «aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,39).

El Espíritu Santo es, pues, «el Espíritu de Cristo» (Rm 8,9; Flp 1,19) o «el Espíritu del Señor (Jesús)» (2 Co 3,17). Es él quien nos hace «nacer de nuevo» (Jn 3,4-8) y nos habilita en consecuencia para dirigirnos a Dios como *abbá* (Rm 8,15; Ga 4,6); él es también el dinamizador permanente de la nueva vida en nosotros, realizando nuestra transformación progresiva. Por eso la inhabitación trinitaria ha sido comúnmente «apropiada» a la tercera persona de la Trinidad: los cristianos somos «templos del Espíritu», que «habita en nosotros» (Rm 8,9.11; 1 Co 3,16-17; 6,19).

Por otra parte, es al Espíritu (que «sopla donde quiere»: Jn 3,8) a quien hay que atribuir la difusión anónima de la gracia

74. ZUBIRI, 331, 333.

75. LADARIA, 378ss.; SCHILLEBEECKX, 461-464; BOFF, 262-274; PHILIPS, 358-364. Para los textos paulinos y joánicos que serán citados a continuación, vid., respectivamente, CERFAUX, 245-259, y CAPDEVILA, 235-247.



al margen de sus cauces institucionales: en «todos los hombres de buena voluntad... actúa la gracia de modo invisible», pues «*debemos creer* que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que... se asocien al misterio pascual» (GS 22,4.5); él es también quien está a la obra allí donde los hombres «se entregan al servicio temporal» (GS 38). El es en fin quien *anima* a la Iglesia, la edifica como comunión, la santifica y le otorga capacidad expansiva: «las iglesias... se edificaban y progresaban... por la asistencia del Espíritu» (Hch 9,31; LG 4; AG 4; 15,1).

El *don* del Espíritu, dado como «arras», primicias» o «prenda» de la plenitud futura (2 Co 1,22; 5,5; Rm 8,23; Ef 1,14) consiste en realidad en los *dones* del Espíritu (1 Co 12), a los que corresponden sus *frutos*, que se resumen en un «vivir y obrar según el Espíritu» (Ga 5,22-25). Entre tales frutos Pablo destaca «la alegría y la paz» fundadas en «el amor de Dios que inunda nuestros corazones *por el Espíritu Santo que nos ha sido dado*» (Rm 5,5). De ese amor divino, tan gratuito como desbordante, se hace eco el apóstol en uno de los pasajes más vibrantes del Nuevo Testamento: «estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni lo futuro... ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rm 8,38-39)<sup>76</sup>.

La existencia cristiforme es, pues, existencia *pneumática*, a saber, *resucitada*, en cuanto partícipe de la resurrección del Señor (1 Co 15,42-49). Lo que Pablo llama el «cuerpo espiritual» de nuestra resurrección es la condición humana inhabitada por el poder transfigurador del Espíritu, *ya a la obra desde ahora*; su rasgo distintivo ha de ser, por tanto, el profundo sentimiento de gozo y paz interior. Todo lo cual significa que *la experiencia de la gracia*, de la que hablábamos en el apartado anterior, acontece en el Espíritu y por ello *es experiencia felicitante*.

En esta cualidad felicitante de la comunicación del Espíritu insiste Pablo reiteradamente cuando exhorta a los cristianos a

---

76. Vid. *supra*, nota 33.

«alegrarse», a «estar *siempre* alegres en el Señor» (2 Co 13,11; Flp 3,1; 4,4; 1 Ts 5,16), o cuando da testimonio de su propia vivencia personal: «estoy lleno de consuelo y sobreabundo de gozo en todas nuestras tribulaciones» (2 Co 7,4). También Juan se expresa de modo análogo: «os he dicho esto para que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo sea colmado» (Jn 15,11); «vuestra tristeza se convertirá en gozo», un gozo tal que «nadie os lo podrá quitar» (Jn 16,20,22) porque es el «gozo colmado» del propio Cristo (Jn 17,13)<sup>77</sup>.

Todos estos textos neotestamentarios sobre la alegría cristiana son otras tantas expresiones de una experiencia real y actual. Su fuente es, obviamente y a tenor de lo señalado más arriba, el don del Espíritu, que *fructifica* en gozo y paz. Si en efecto poseemos *ya*, en arras o primicias, ese don, entonces poseemos *ya* la felicidad escatológica incoativamente; ésta —como la propia vida eterna— no es algo que deba diferirse hasta el *éschaton*, sino que se dispensa y se disfruta en el *ahora* de la efusión del Espíritu.

Así pues, *la existencia cristiana ha de estar presidida por la alegría cristiana en el gozo del Espíritu*. La antropología teológica ha desatendido sistemáticamente el tema de la felicidad, entregándolo a la escatología y a sus consideraciones sobre la *visio beata*<sup>78</sup>. Es significativa al respecto la ausencia de la voz *Felicidad* en diccionarios teológicos recientes<sup>79</sup>, que con-

---

77. La virtualidad felicitante del don del Espíritu es descrita antológicamente por la liturgia en los himnos de Pentecostés *Veni creator Spiritus* y *Veni Sancte Spiritus*.

78. «Los teólogos que han escrito sobre este concepto [la felicidad] han identificado esa condición de *makarios* o *beatus* con el estado de los justos en el cielo, y han solido insistir en que esa felicidad consiste en la visión inmediata de Dios..., *visión beatífica*»; «...los teólogos han insistido siempre en que el premio de la vida es la contemplación de Dios, lo que suelen llamar la *visión beatífica*»; «...los teólogos lo reducen todo a la *visión beatífica* de Dios... Confieso que siempre me ha repelido un poco [esta tesis]»: MARIAS, J., *La felicidad humana*, Madrid 1987, 106, 365, 368, 372. Huelga decir que este juicio adolece de un notorio anacronismo; el concepto de *visión de Dios* con que opera hoy la teología no es el que describe nuestro pensador; vid. *supra*, nota 42.

79. Por ejemplo, *CFT*, *DTI*, *SM*; etc; El monumental *LTK* sí contiene

trasta llamativamente con la abundante producción ensayística y filosófica que en nuestros días se ocupa del asunto<sup>80</sup>. En ciertas formas de religiosidad popular, así como en algunas tendencias ascéticas basadas en una unilateral (y miope) *theologia crucis*, a la pareja *salvación-felicidad*, que debiera constituir un matrimonio estable y bien avenido, se la hace pasar por el ingrato trance de un divorcio desdichado. Se piensa que para conseguir la salvación (ultramundana) hay que renunciar a la felicidad (cismundana). ¿Qué tiene de extraño entonces que el cristianismo sea visto no ya como un mensaje de salvación felicitante, sino como la ideología de la infelicidad *terrenal*? En el fondo de este malentendido están operando dos factores: la comprensión, ya criticada, de la vida eterna como la *otra* vida; la preterición del carácter pascual (resurreccionista) de la gracia y del gozo del Espíritu.

Es urgente rehacer el vínculo entre felicidad y salvación. Si no hay dos vidas, ésta y la otra, sino una única vida que se despliega en dos fases, entonces tampoco hay dos felicidades, sino una que, al igual que la vida, debe comenzar ahora. Naturalmente, la alegría cristiana no es la *apatheía* pagana, ni la felicidad de que hablamos es lo que hoy entiende con esa palabra la civilización del bienestar: la instalación placentera en la exis-

---

el artículo *Glück*, pero flexionándolo hacia la *Glückseligkeit*. Con todo, últimamente se observan síntomas más alentadores; sirvan, como muestra, GRESHAKE, G., «Felicidad y salvación», en (VV.AA.) *Fe cristiana y sociedad moderna IX*, Madrid 1986; 119-174; PESCH, 186-188; MOLTMANN, J., *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1972; WEIMER, L., *Die Lust and Gott und seiner Sache*, Freiburg-Basel-Wien 1981.

80. Limitándonos al ámbito de lengua española y al decenio de los ochenta, además de la obra ya citada de Marías, vid. MONTOYA, J. - CONILL, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid 1985; CORTINA, A., *Ética mínima*, Madrid 1986 (cf. el «Epílogo»); SAVATER, F., *El contenido de la felicidad*, Madrid 1986; SÁDABA, J., *Saber vivir*, Madrid 1984; LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid 1988; GURMÉNDEZ, C., *Breve discurso sobre el placer y la alegría, el dolor y la tristeza*, Madrid 1987.

DÍAZ, C. (*Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*, Madrid 1987) nos ofrece una completa panorámica del tema, desde los griegos hasta nuestros días, amén de una propuesta original y sugestiva, muy en la línea del personalismo cristiano. Cf., del mismo autor, *Difícil humor nuestro de cada día*, Madrid 1991.

tencia, la mayor acumulación posible de experiencias gratificantes y de goces intensos y variados, la *buena vida* como única versión válida de la *vida buena*. El creyente sabe muy bien que el seguimiento de Jesús es un «negarse a sí mismo y tomar la cruz» (Mt 16,24). Pero sabe también que «su yugo es suave y su carga ligera» (Mt 11,30) y que nada ni nadie «le puede separar del amor de Dios manifestado en Cristo» (Rm 8,39). Por eso es capaz de vivir las horas de dolor como el viernes de pasión que conduce al domingo de pascua, y las de alegría como primicias del gozo irrevocable, y no como un producto efímero que se consume ansiosamente y que sólo deja tras de sí el regusto amargo de su fugacidad.

Por último, vivir el gozo del Espíritu es vivir una alegría *comunicativa*. En otro lugar de este capítulo se ha señalado que todo ser humano es mensajero de felicidad o infelicidad para su prójimo; que cada uno de nosotros somos —querámoslo o no— mediadores de gracia o desgracia; que, por tanto, el contacto personal con un agraciado debiera ser agraciante. Aun a riesgo de incurrir en una nueva repetición, séame lícito añadir: todo eso vale, análogamente y con mayor razón, de la comunidad de los creyentes. Ella debiera funcionar como sacramento de la felicidad escatológica, vivida al interior de la propia comunidad de tal modo que se desborda a extramuros de la misma e irradia por contagio al mundo. La Iglesia es «un icono de la Trinidad»; en cuanto tal, ha de ser la dispensadora universal de la gozosa comunión interpersonal que re-presenta<sup>81</sup>.

Pedir que sea esto ¿es acaso pedir demasiado? Pero ¿cómo dudar que pueda serlo sin dudar de la presencia en ella del Espíritu? En todo caso, es claro que sólo lo será en la medida en que cada uno de sus miembros vivamos solidaria y gozosamente en «la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo» (2 Co 13,13).

---

81. KASPER, W., «La Iglesia como comunión: un hilo conductor en la eclesiología del Vaticano II», en *RCI* 1 (1991), 50-64.