





BT

764

2

525

1967



Digitized by the Internet Archive  
in 2014



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS  
INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

---

XVIII SEMANA ESPAÑOLA  
DE  
TEOLOGIA

(25-30 SEPT. 1958)

PROBLEMAS EN TORNO A LA JUSTIFICACION  
OTROS ESTUDIOS

MADRID  
1961

LAS SEMANAS ESPAÑOLAS DE TEOLOGÍA, organizadas por el Instituto "Francisco Suárez", del CSIC, se vienen celebrando cada año en Madrid desde 1941, y son exponente claro de la investigación teológica. Damos a continuación ficha bibliográfica de los siete volúmenes anteriores.

*La encíclica "Humani generis"* (XI Sem. Esp. Teol.). — Madrid, 1952. 18 × 26. 622 pág. = 120 ptas. (En apéndice, índice completo de las diez Semanas anteriores.)

*El moderno movimiento ecumenista* (XII Sem. Esp. Teol.). — Madrid, 1953. 18 × 26. 710 páginas = 130 ptas.

*La teología del Laicado. Objeto material de la fe divina. Algunos problemas cristológicos. Otros estudios* (XIII Sem. Esp. Teol.). — Madrid, 1954. 18 × 26. 667 páginas = 140 ptas.

*Los fundamentos teológicos del Derecho Público Eclesiástico. Teología del Laicado. Otros estudios* (XIV Sem. Esp. Teol.). — Madrid, 1955. 18 × 26. 532 pág. = 140 ptas.

*Problemas de actualidad en teología sacramentaria. Otros estudios* (XV Sem. Esp. Teol.). — Madrid, 1956. 18 × 26. 474 páginas = 135 ptas.

*Problemas de actualidad sobre la "sucesión apostólica". Otros estudios* (XVI Sem. Esp. Teol.). — Madrid, 1957. 18 × 26. 584 páginas = 200 ptas.

*Problemas de actualidad sobre el pecado original. Otros estudios.* (XVII Sem. Esp. Teol.). Madrid, 1960. 18 × 26. 284 pp. = 150 ptas.

Pedidos a:

LIBRERÍA CIENTÍFICA MEDINACELI. — Duque de Medinaceli, 4. — Madrid (España).

**Precio: 150 pts.**

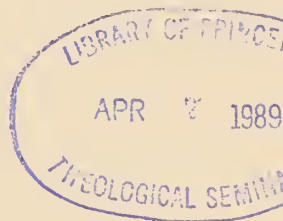


CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS  
INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

---

XVIII SEMANA ESPAÑOLA  
DE  
TEOLOGIA

(25-30 SEPT. 1958)



PROBLEMAS EN TORNO A LA JUSTIFICACION  
OTROS ESTUDIOS

MADRID  
1961

Nihil obstat

DR. JOAQUÍN BLÁZQUEZ, PBRÓ.

Imprimatur

*Matriti, 19 de abril de 1961*

✠ JUAN, Ob. aux. Vic. gen.

Depósito legal: BU - 83. — 1961



# DISCURSO INAUGURAL

por el

**Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. LEOPOLDO EIJO GARAY**

Arzobispo de las Indias Occidentales y Obispo de Madrid-Alcalá  
Director del Instituto «Francisco Suárez» de Teología,  
del Consejo Superior de Investigaciones Científicas



*Señores semanistas:*

**G**RACIAS a Dios, volvemos a congregarnos un año más a fin de rendir el tributo de nuestro ahincado estudio a las Ciencias Sagradas para su mejor servicio, para mayor bien de las almas y para cumplir el patriótico deber de ir de día en día superando nuestros valores actuales con la aspiración de elevarlos a la gloriosa altura a que la encumbraron nuestros antepasados.

Este año nuestros estudios tienen que ser sumamente deleitosos porque se van a versar: en la SEMANA TEOLOGICA (que para no estorbar a la gran Asamblea Mariana que se celebra en Lourdes tendremos en la 2.<sup>a</sup> Semana) sobre problemas de la justificación, la inhabitación de Dios en nuestras almas y nuestra filiación adoptiva que nos ha de hacer partícipes de la gloria celestial; necesitamos profundizar sobre algunos puntos y enfocar en ellos haces de luz, y de acuerdo, como siempre hacemos, con los más preclaros profesores cuya presencia y colaboración honran estas nuestras Semanas, hemos señalado los siguientes puntos de estudio.

Aquel insigne matemático y astrónomo y notable teólogo, Pighio, tan enemigo del Protestantismo y que dio a luz la idea de que el pecado original no era más que la mera imputación a todos los humanos del pecado de Adán, a los cuales remediaba Dios imputándoles por el bautismo la justicia de Cristo, sembró en la escuela teológica de Colonia una semilla de la que derivó después lo que se ha designado como teoría de la doble justicia cuya evolución con sus diversas versiones desemboca con Seripando en la Sesión Sexta del Concilio de Trento. Es de grande conveniencia rememorar con exacto análisis toda esa vieja cuestión para claramente apreciar el valor y alcance de la decisión tridentina, y también nos conviene para que una experiencia más nos alerte, vien-

do cómo a los más decididos debeladores de los errores heréticos se les puede infiltrar algún virus del ambiente en que se pelea.

Desearíamos un trabajo sintético, de recolección y a la vez de crítica, de los estudios patrísticos que últimamente se vienen publicando acerca de la Justificación en la teología de los Santos Padres sobre la «*imago Dei*». Importa suscitar este tema para despertar afición a estudiar tan útil trabajo sobre los escritos de otros Santos Padres aún no estudiados. Estos estudios patrísticos son muy necesarios para averiguar cuándo se trata de la verdadera y legítima Tradición, la que es fuente dogmática, y evitar que en nuestros tratados aparezca como tal lo que ha dicho uno que otro Padre, sin que conste que muchos otros han dicho o sentido lo mismo, o lo han expresado aunque sea en forma latente que supone idéntico pensar fundamental.

El tercer tema señalado para los teólogos versa acerca de la filiación adoptiva por la que los hombres son hijos de Dios y coherederos con Cristo de la gloria del Padre. Punto es éste que nos remonta a los primeros albores de nuestra santa Religión y no sólo a las enseñanzas apostólicas sino a las mismas que salieron de los divinos labios de nuestro Redentor. El dulce nombre de Padre está siempre en labios de Jesús. Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo —dice San Pablo—, nos destinó a la adopción de hijos (Ef. 1, 5), y envió a su Hijo para que recibiéramos esa adopción (Gal. 4, 5), y así, animados por el Espíritu Divino no somos siervos, bajo temor, sino hijos adoptados que clamamos *Abba Pater!* (Rom. 8, 15). Los Santos Padres repiten a través de los siglos tan sublimes palabras: somos hijos de Dios adoptivos. Pues bien, prescindiendo por completo de si la gracia funda en nosotros relaciones PROPIAS a cada una de las tres divinas Personas o meramente APROPIADAS, queremos constatar y fijar bien el concepto de si las Sagradas Escrituras y los Santos Padres, bien que sea meramente por apropiación, nos llaman hijos de Dios o precisamente hijos del Padre, primera Persona divina.

El tema que sigue a ésta se ocupa en investigar respecto del Espíritu Santo su habitación en el alma del justo, pero sólo desde el punto de vista de si es propia o apropiada a El.

En el quinto proponemos que se estudie en los escritos de los Santos Padres esa habitación, esa presencia especial, pero verdadera y real, física y sustancial de la divinidad en el alma del justo, claramente anunciada por Cristo: «vendremos a él y hare-

mos mansión en él» (Jo. 14, 23), *μονη*, habitación, posada, residencia; sublime misterio de elevación que llega a convertir al pobre humano en verdadero y real templo del Dios vivo (II Cor. 6, 16).

Después de XX siglos de tan maravillosa realidad todavía necesita la Sagrada Teología contrastar, depurar y fijar nuestros conceptos de esa inhabitación, tanto en su aspecto ontológico como en el psicológico. Queremos en esta Semana investigar lo que los Santos Padres dicen de ella como don increado al que atribuyen muy en primer plano la justificación. La comunicación de la naturaleza divina, que en la teología occidental solemos atribuir hasta con cierta exclusividad al don creado parecen ellos atribuirle al don increado.

Por último proponemos la cuestión de la certeza que podamos o no tener respecto del propio estado de gracia. Hay que estudiarlo en conexión con la doctrina de Trento sobre la certeza de estar en gracia, para ver si cabe alguna solución positiva dentro de lo señalado por el Concilio; supuesto lo cual, se debe discutir luego el problema en sí para determinar la naturaleza de los efectos intencionales y su grado de claridad, que ha de ser lo suficientemente oscura para que no llegue a la certeza negada por Trento.

Y con todo ello y con las discusiones entre profesores, tan fecundas en ideas y puntos de vista, habremos realizado notable y santo esfuerzo en el conocimiento de puntos que por no estar todavía suficientemente aclarados y ser objeto de controversia en nuestros días reclaman estudiosa investigación. Contribuir a su esclarecimiento será cooperar a mejor comprensión de nuestra vida sobrenatural y dar por tanto un paso adelante en el conocimiento de las verdades reveladas y en el desarrollo y progreso de la Teología.

Confío en que los escogidos Profesores de cuyos trabajos tenéis ya en vuestras manos los esquemas, serán dignos no sólo de la maestría de ellos sino también de tan augustos temas, luminosos sondeos en el misterioso océano sobrenatural que, con amoroso afán de conocer mejor para más amar hacemos, aunque sin pretensiones de que nuestra pobre razón quede saciada y satisfecha, porque estamos bien advertidos por el Apóstol de que mientras vivimos en el cuerpo peregrinamos lejos del Señor, ya que caminamos en fe y no en visión (II Cor. 5, 6-7); ahora vemos por espejo en enigma; luego en nuestra feliz eternidad veremos cara a cara (I Cor. 13, 12).

*En la SEMANA BIBLICA* discurriremos sobre lo que es objeto de nuestros más puros y ardorosos amores, sobre la Santa Madre Iglesia, sociedad fundada por nuestro Divino Redentor, humana porque somos de ella y es para nosotros y divina porque es obra del Hombre-Dios y porque El y su Espíritu Santo son también de ella; no la estudiaremos en su totalidad, no consideraremos la Iglesia triunfante en los cielos sino solamente la Iglesia militante en la tierra; sociedad toda ella consagrada a nuestro supremo bien y provecho, a nuestro remedio y salvación; una e indivisa, real y concreta, no sólo visible sino también esplendorosa, organizada más maravillosamente que esta maravilla biológica de nuestros propios cuerpos, con la multitud de órganos que mutuamente se completan y ayudan, por lo cual tan acertadamente San Pablo la llamó Cuerpo de Cristo, cuerpo cuya cabeza y jefe y supremo regidor es Cristo y que no es el cuerpo físico que el divino Verbo tomó en las entrañas de María Santísima, ni de igual manera que el cuerpo material humano consta de miembros tales que ninguno de ellos es persona sino todos concurrentes a formar una sola persona, mas es formado por miembros cada uno de los cuales es persona; por lo cual es cuerpo moral, mas no como los cuerpos morales humanos, en que las personas están unidas por el vínculo extrínseco de su cooperación al logro del fin común, sino cuerpo místico porque está vivificado y como animado por un principio interno, distinto de la voluntad humana y soberanamente superior a ella, que es el Espíritu Santo. Por lo que esta divinohumana sociedad, sin confusión de lo divino y de lo humano, no sólo es de orden sobrenatural sino la más grandiosa obra del divino Redentor, en la que culminan todos los misterios y tesoros de la Encarnación del Verbo y de la Redención humana. Vamos a estudiar, en una palabra, la Santa Iglesia, llamada por San Pablo Casa de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo.

Esta Iglesia, a la que con ternura de corazón llamamos Santa Madre, será el objeto de estudio de esta Semana Bíblica; no la estudiaremos con método teológico sino con método puramente exegetico.

Es de fundamental importancia y de actualidad todavía permanente este estudio. En las cuestiones eclesiológicas, aun en los más modernos artículos de Revistas de Ciencias Sagradas, se proclama la necesidad de profundizar más en métodos exegeticos para proporcionar las bases más sólidas a los métodos teológicos.

*En nuestras anteriores Semanas de Teología ya se han tocado más de una vez estas fundamentales cuestiones de eclesiología, pero nunca tan delicadamente, tan técnicamente como nos lo hemos propuesto en esta Semana de estudios bíblicos.*

*Ya en los últimos años los tratados de Ecclesia Christi han mejorado muy notablemente los métodos usados antes. Sin mirar más que a nuestra Patria, el P. Zapelena, S. I., buscando la solución de los problemas de hoy en sus propias fuentes ha reunido y organizado los textos en que San Pablo presenta a la Iglesia como Cuerpo de Cristo, procurando aclarar el genuino sentido de San Pablo al tratar del cuerpo, sus miembros, su cabeza y su alma. Es muy de aplaudir su laborioso estudio. Y nuestro querido y admirado P. Salaverri, S. I. (por tantos títulos, tan nuestro y tan admirado por su constante colaboración en estas Semanas), tratando en Teología, con excelente método teológico, de Cristo Cabeza del Cuerpo Místico, en su perfecta obra De Ecclesia publicada por la B.A.C., hábilmente con solas cinco palabras matiza de exégesis bíblica su argumentación teológica: «Videndus —dice— omnino est textus graecus».*

*Es justo y razonable y hasta obligatorio que se estudien muy a fondo las fuentes sagradas de la doctrina católica con toda la amplia exégesis que nuestro Santísimo Padre el Papa Pío XII en su Encíclica Humani generis recomienda, al par que con fidelidad a las instrucciones que para ella da, de las cuales jamás nos apartaremos.*

*Y sin olvidar especialmente que en los comienzos, en los primeros lustros de nuestra Santa Iglesia algunas instituciones sólo podían tener carácter germinal, de semilla que sólo a través del tiempo habrían de desarrollarse; que son de institución divina, y sobre todo qué cuantas lucubraciones humanas hagamos sobre los inspirados libros las sometemos sinceramente a las pasadas, presentes y futuras decisiones del Magisterio eclesiástico.*

*Tampoco habremos de perder de vista en estos estudios eclesiólogos que lo que Cristo ha fundado es una sociedad, pero sobrenatural (Pueblo de Dios, Templo de Dios, Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo); que por sociedad entraña necesariamente relación de cada individuo con el conjunto, de suerte que el valor tiene que ser relativo y no absoluto, y que por ser sobrenatural esta-*

*blece esa relación en un plano y según un derecho auténticamente divino.*

*Cuando San Pablo llamaba a los cristianos «el Israel de Dios» (Gál. 6, 16) y cuando decía «Somos templo de Dios vivo, según dijo Dios... ellos serán mi pueblo» (II Cor. 6, 16) y que «Jesucristo se entregó a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese suyo» (Tit. 2, 14), y cuando San Pedro escribía a los fieles con palabras tomadas del profeta Isaías «vosotros sois linaje escogido» y con palabras del Exodo «nación santa» y «pueblo de su patrimonio» y «los que un tiempo no erais pueblo mas ahora sois pueblo de Dios» (I Pet. 2, 9-10), es cosa clara que esas expresiones, por el valor psicológico que en la mente de ambos apóstoles radicalmente hebreos tenían de pueblo organizado, de Nación y Estado, atribuían a la naciente Iglesia la condición de sociedad mayor creada por Dios.*

*También habremos de tener presente que estos estudios ecle-siológicos versan sobre la Iglesia que solemos llamar Militante y no sobre la Triunfante en los cielos. La diversidad entre la vida humana en el estadio terrestre y la vida humana de ultratumba, peregrinación y prueba aquélla, estado definitivo y eternal la segunda, marcan disposiciones y ordenamientos de carácter ya di-vino-natural ya positivo-divino que no es posible olvidar ni confundir. La sobrenaturalidad de la Iglesia no destruye la natural condición humana de la vida terrestre; lo que la naturaleza exige como esencial para la vida social lo exigirá también para la socie-dad fundada por Cristo, y Cristo al fundarla la habrá dotado de todo lo que como necesidad exige nuestra naturaleza, y además de todo lo sobrenatural; y ambos elementos serán de derecho di-vino. Sería desacierto fundamental aplicar a la Iglesia Militante lo que es peculiar de la Iglesia Triunfante. Y no menos lo sería decir que la organización jerárquica no la estableció Cristo, sino que la impuso la misma naturaleza.*

*Quienes están tan siquiera algo versados en estas cuestiones de hoy día, comprenderán fácilmente a qué errores apuntamos con estas observaciones.*

*Bien se comprenderá que no aspiramos a que el estudio que durante esta Semana haremos sea completo ni acabado y definiti-vo; no es posible en tan escaso tiempo tocar todos los puntos ne-cesarios, ya sea en los temas propuestos ya en las discusiones que tendrán los señores profesores; nos tenemos que contentar con*



*que acreditados profesores tracen el modo de estudiar exegéticamente la materia y exhortar a los demás a dedicar su estudio a asunto tan importante.*

*Es de necesidad poner en evidencia el concepto de Iglesia cristiana que en los libros sagrados neotestamentarios se encierra, analizando con irrefutable exégesis cuanto en ellos se nos enseña, para que quede patente la sinrazón de los que deslumbrados por teorías que no pasan de ser hipótesis mal fundadas, sostienen como tesis ciertas y demostradas que ni la Iglesia de los tiempos apostólicos correspondía a lo que Jesucristo nuestro Señor trajo al mundo ni nuestra Iglesia actual es la que los Apóstoles establecieron.*

*Hay quienes dicen que Cristo dejó tan sólo una doctrina, una tendencia moral, una aspiración del alma hacia Dios Padre; el primitivo hecho histórico cristiano no fue una institución social, dicen otros muchos, sino una mera comunión de orden espiritual y carismático; según otros hubo dos primitivas Iglesias en los días apostólicos, la judeo-cristiana de Jerusalén, que presidía Pedro con institución jerárquica, y la pagano-cristiana, la de Pablo, la de la libertad, puramente carismática.*

*Los que contraponen la obra realizada por Jesucristo a la establecida por los Apóstoles arguyen que en las obras y enseñanzas de Jesús narradas en los Evangelios no se encuentran muchas de las obras y doctrinas implantadas por los Apóstoles. Y no advierten que ya el Divino Maestro les había avisado que habrían de saber muchas cosas más, que por entonces no estaban capacitados para conocer (Jo. 16, 12); no sabemos qué instrucciones les daría en los cuarenta días que mediaron entre la resurrección y la ascensión, en los que muchas veces se les apareció y les dio prescripciones hablándoles del Reino de Dios (Act. 1, 1-3); pero en cambio sabemos con toda certeza lo que les había prometido: «El Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ese os lo enseñará todo y os traerá a la memoria lo que yo os he dicho» (Jo. 16, 12-14).*

*¿No es claro como el agua que habrá que reconocer posteriormente en los Apóstoles instrucciones y verdades que no aparecen en los Evangelios enseñadas por Jesús? Y quienes se opongan a admitir como divinas esas instrucciones y verdades ¿no es cierto que se oponen a lo dispuesto y previamente anunciado por Jesús?*

E igualmente es cierto que si los Apóstoles, especialmente San Pablo, hubiesen desfigurado, deformado, cambiado la Iglesia que Cristo anunció que edificaría (Mt. 16, 18), y por tanto indefectiblemente edificó, no habría podido decir la epístola a los Hebreos: «Hermanos Santos, partícipes de la vocación celestial, considerad al Apóstol y Pontífice de nuestra confesión (τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν) (Haeb. 3, 1) y mucho menos decirles «puestos los ojos en el Jefe fundador y perfeccionador (ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν) de la fe, Jesús» (Haeb. 12, 2); y en buena ley habría que confesar que no se ha cumplido, a no ser muy imperfectamente, la solemne promesa de Jesús, que de seguro conocía muy bien el futuro de su Iglesia: «Sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos» (Mat. 28, 20).

Los Apóstoles asistidos por Jesús y guiados por el Espíritu Santo predicaron y realizaron por el mundo la Iglesia fundada por Cristo. Y ésta fue una y la misma en toda su extensión, fue católica. Eso demuestran los documentos históricos y esto enseñan los libros del Nuevo Testamento.

Ya antes de que la Iglesia lleve un siglo de existencia, dentro de los primeros cien años de su vida —no digo de nuestra era sino de la fundación de la Iglesia— ya aparece documentalmente la esencia de la Iglesia. El primer siglo de ella abarca hasta el primer tercio de nuestra era cristiana; es importante advertir esto. Pues bien, antes de terminar el primer siglo de vida eclesiástica, cuando sólo había transcurrido poco más de medio siglo de su existencia, cuando aún perduran los tiempos apostólicos, acaso antes de que fuese escrito el cuarto Evangelio, el precioso libro de la Didajé nos presenta la Iglesia como sociedad organizada con sus Obispos y diáconos (XV, 1), con la confesión de los pecados (IV, 14 y X, 5). Palpitan todavía potentemente en la Didajé los carismas que tan claramente expone San Pablo en el cap. 14 de su primera carta a los Corintios, especialmente el don de profecía; San Pablo mandaba que esos carismas se ejerciesen con decoro y con orden, y fijaba el número y turno de las intervenciones; esa manifiesta jurisdicción de la jerarquía sobre los carismáticos se ve también en la Didajé cuando al tratar de la elección de Obispos dice que «ellos suministran el ministerio de los profetas y maestros» (XV, 1).

Esa misma Iglesia es la que aparece en la primera carta del Papa Clemente a los Corintios, de la que con razón se ha dicho

que es «la Epifanía del Primado Romano»; fue escrita por los mismos años; en ella ven los enemigos del catolicismo la Iglesia cambiada, ya no apostólica. Y lo mismo se dice de las cartas de San Ignacio Mártir. La exégesis de los libros neotestamentarios es la que ha de demostrar que esa Iglesia del tercer tercio de su vida es la verdadera fundada por los Apóstoles.

Tengo que andar a prisa, porque me estoy demorando demasiado. ¡Pero es tan importante el asunto!

Nunca hubo una Iglesia cristiana jurista y otra Iglesia carismática. La única Iglesia católica fue jerárquica y pneumática, jurista y carismática.

La sabiduría cristiana y el conocimiento de los divinos misterios redentores los debemos los cristianos a la revelación hecha por Dios por medio del Espíritu Santo (I Cor. 2, 10), y esta es doctrina común de todos los Apóstoles y ha sido común a toda la Iglesia desde sus comienzos. Por la virtud del Espíritu Santo que habita en nosotros ha de guardar Timoteo el buen depósito de la doctrina sagrada recibida, según le dice San Pablo (II Tim. 1, 14).

Los carismas del Espíritu Santo siempre los ha creído y los ha disfrutado toda la Iglesia; ya el divino Maestro los había predicho a sus Apóstoles (Mat. 10, 20; Lc. 12, 12) y antes de ascender a los cielos les prometió: «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros» (Act. 1, 8). En los Hechos de los Apóstoles San Lucas no muestra menos la efusión de los carismas que San Pablo en sus epístolas. Pentecostés fue para todos, no sólo para los Apóstoles. Pedro, en éxtasis, fue enseñado a recibir a los gentiles y mandado ir al Centurión; el Espíritu Santo bajó más tarde sobre cuantos oían el sermón de Pedro; la Iglesia de Jerusalén, la que dan en llamar jurista en contraposición a la de Pablo, «se multiplicaba llena del Espíritu Santo» (Act. 9, 31). Jamás niega San Pablo los carismas de los otros, sino dice que también él tiene el Espíritu de Dios (I Cor. 7, 40).

Si lo mismo que abunda más San Pablo en escribir abunda también en tratar de los carismas, no es lícito señalar lo carismático como peculiar de San Pablo en contraposición a los otros Apóstoles, ni calificar a éstos como juristas en contraposición a San Pablo, el cual también expresa la organización jerárquica de la Iglesia no menos que los demás.

Si en el año 49 ya había Obispo y presbíteros en Jerusalén, que se reúnen en el primer Concilio con Pablo y Bernabé, igual-

mente en Listra, Iconio y Antioquía constituye ya San Pablo presbíteros en cada iglesia (Act. 14, 21-23), y predica en Mileto que el Espíritu Santo ha puesto a los Obispos para regir la Iglesia de Dios (Act. 20, 28).

San Pablo enseña y además manda a Timoteo y a Tito que enseñen y que formen y eduquen presbíteros y les vayan confiando las recién formadas cristiandades; hasta llega a dar pormenores de cómo administrar justicia en los litigios entre cristianos (I Tim. 19-21, 24); están tan saturadas de jerarquismo sus epístolas a aquellos dos discípulos suyos que por ello y a pesar de tantas pruebas que las acreditan de auténticas, las acusan de inautenticidad.

La trabazón social de la Iglesia la enseña siempre San Pablo y de modo especial con su símil del cuerpo humano (I Cor. 12, 12 ss.); estando a su doctrina, sólo quien negare el jerarquismo, el mando y la interdependencia en la biología del cuerpo humano podrá negar el jerarquismo eclesiástico.

Caridad y jerarquía son los dos principios del movimiento vital de la Iglesia de Jesucristo. Caridad de todos los cristianos tan consumada y tan sobrenatural que se cumple con feliz realidad la plegaria de Jesús: «que sean uno como nosotros» (Jo. 17, 21). Unión tan de Cristo como lo exige el que Cristo es la vid y nosotros los sarmientos, permaneciendo él en nosotros y nosotros en él (Jo. 15, 1-11).

Caridad, amor, sí, pero obediencia a los mandatos de Cristo, porque sólo si los guardamos amamos a Cristo (Jo. 14, 15), y sólo seremos sus amigos si los guardáramos (Jo. 15, 14).

San Pablo es predicador y apoloquista de la obediencia. «Por la obediencia —dice— de uno «que se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Filip. 2, 8), «serán constituídos justos muchos» (Rom. 5, 19); usando de su autoridad manda que estemos sometidos los unos a los otros (Efes. 5, 21) y las mujeres a sus maridos (Efes. 5, 22); que los hijos obedezcan a sus padres en todo (Col. 3, 20; Efes. 6, 1), y los servidores a sus amos (Col. 3, 20; Efes. 6, 5); impone castigo a quien no obedezca a lo que él mismo manda (II Tes. 3, 14), y a todos dice: «Obedeced a vuestros Pastores y estadles sometidos; ellos velan, como que han de dar razón de vuestras almas» (Heb. 13, 17).

San Pablo, agotado por sus apostólicas jornadas, próximo ya a la muerte, que contempla como sacrificio en eras del Señor, está

*en Roma, junto al Apóstol San Pedro, tal vez porque en él ve la consagración con que lo exaltó Jesús al decirle Pasce oves meas. Ambos son sacrificados y su sangre unge a Roma como centro de la unidad de toda la Iglesia de Cristo, y juntos quedaron para siempre en la liturgia sagrada. Aunque se coaliguen todos los errores, todas las herejías, todas las rebeldías, nunca serán separados los dos apóstoles de Cristo; juntos perdurarán sus gloriosos nombres hasta la hora de Dios en que se cumpla la divina profecía; Fiet unum ovile et unus Pastor.*



I

PROBLEMAS EN TORNO A LA JUSTIFICACION





## EL PROBLEMA DE LA DOBLE JUSTIFICACION EN LA ESCUELA DE COLONIA

### SUMARIO

Primera versión del problema de la doble justicia: Pighio.

Segunda versión del problema de la doble justicia: Juan Gropper.

Tercera versión del problema de la doble justicia: el cardenal Contarini.

La relación de la doctrina expuesta por Seripando con la doctrina de la escuela de Colonia.

El interés por el problema de la doble justificación ha llegado hasta nosotros implicado en las discusiones provocadas por Seripando a lo largo de la preparación de la definición tridentina sobre la justificación. “Nos parece indudable, afirma, por ejemplo, Paúl Pas<sup>1</sup>, que Seripando ha encontrado la doctrina de la doble justificación en Gropper y Contarini”, mientras Stakemeier se empeña en demostrar la originalidad de Seripando y su plena independencia con relación a los autores llamados de la escuela de Colonia<sup>2</sup>. Podría parecer que la razón única del estudio de nuestro tema se cifra en buscar una solución al dilema, que nos acaban de presentar los autores citados y sus respectivos partidarios. Es evidente que tiene gran trascendencia para la valoración de la teoría coloniense su parentesco o diversidad con la doctrina de Seripando. Pero basta hojear la historia del revuelo producido por la aparición de las doctrinas de Gropper y Contarini, principalmente, para percatarnos de que independientemente de Seripando la doctrina sobre la doble justificación en la Escuela de Colonia tiene su valor propio en la historia de la Teología. Basta sólo una lectura somera de esta especie de catálogo de las encontradas opiniones, en pro y en contra de Gropper, que reunió Dietrich en su *Lovaniensium et Coloniensium theologorum de*

---

1. PAUL PAS: *La doctrine de la double justice au Concil de Trente*. Louvain, 1954, pág. 11.

2. STAKEMEIER: *Die theologische Schulen auf dem Tridenter Konzil während der Rechtfertigungserhandlungen*, en “Theologische Quartalschrift” 117 (1936) 466-504.

*Antididagmate Johannis Gropperi judicium*<sup>3</sup>, para formarse una idea sobre la magnitud de las controversias teológicas alrededor de este tema.

Prescindiendo, de momento, de esta parte histórica, vamos a presentar un estudio positivo de los tres autores principales de la teoría de la doble justificación. Intentaremos dar un juicio exacto de cada uno de los tres y diseñar la evolución de la misma doctrina al pasar de su iniciador a sus seguidores. Nuestro trabajo tendrá, pues, tres partes, cada una de las cuales contiene el análisis y el juicio de uno de los tres grandes representantes de la escuela que nos ocupa.

Prescindiremos del estudio histórico de la aparición y controversias que provocó la doctrina de la doble justificación, no porque no creamos de interés este aspecto del tema, sino simplemente porque el análisis breve de estos tres autores nos ha llevado más lejos de lo que esperábamos y nuestro trabajo resultaría excesivamente largo. En cambio daremos y razonaremos nuestra posición acerca de la relación entre Scipando y la escuela de Colonia.

#### PRIMERA VERSION DEL PROBLEMA DE LA DOBLE JUSTICIA: PIGHIO

El libro en el cual Alberto Pighio aborda ex professo la cuestión de la justificación es su célebre *Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisponensibus tractarum*...<sup>4</sup>. La segunda de estas controversias tiene por título *De Fide et justificatione*. En ella nos explica su singular teoría. El tiene conciencia de la originalidad de esta doctrina. Teme que su punto de vista no sea aceptado ni por los protestantes, contra los cuales escribe, ni por los católicos, sobre todo por los escolásticos, a los que él llama hombres sutiles y oscuros, “que se atribuyen la máxima autoridad y se pronuncian con facilidad en todas las cuestiones. Estos escolásticos, “fortassis etiam nostram damnarent sententiam”.

¿Cuáles son los términos de esta opinión propia de Pighio? El mismo nos la expone sintéticamente casi al final de su discusión sobre la naturaleza de la justificación: “Negamos a todos los hijos de Adán una justicia propia y que proceda de sus propias obras y enseñamos que sólo nos podemos apoyar en la justicia de Dios en Cristo y, careciendo de una justicia propia, sólo somos justos delante de Dios por aquella justicia”<sup>5</sup>.

En el opúsculo titulado *Ratio componendorum dissidiorum et sarcien- dae in religione concordiae*, cuando habla de la manera legítima de plan-

3. Brannsborg, 1896.

4. Colonia, 1541. La edición de esta obra carece de paginación. Por esta razón nos esmeraremos en dar la cita latina en las notas.

5. “propriam et quae suis operibus esset coram Deo justitiam derogamus omnibus Adae filii et docuimus una Dei in Christo niti nos posse justitia, una illa justos esse coram Deo, destitutos propria...”

tear los problemas discutidos entre protestantes y católicos, toma como ejemplos de cuestiones debatidas la de la justificación y de la presencia real en el misterio eucarístico. Con esta ocasión nos da una nueva síntesis de su sentencia: "Como que nosotros carecemos de una justicia propia, que proceda de nosotros y de nuestras obras, necesariamente debemos buscar en Cristo nuestra justicia ante Dios. Pues él solo es nuestra justicia y nuestra santificación. Y si esto es así, evidentemente ni la fe, ni la caridad, ni las obras que proceden de ellas son nuestra justificación o nuestra justicia ante Dios, ni nos justifican en realidad, sino que nos son imputadas como justicia misericordiosa y graciosamente" <sup>6</sup>.

Así expuesta la doctrina de Pighio difícilmente puede librarse, no ya de un sabor protestante, sino de un verdadero contenido doctrinal herético. Sin embargo, antes de pronunciarnos en el enjuiciamiento de la misma, hemos de examinar sus términos, para determinar cuál es el sentido de unas palabras, que a simple vista significan lo mismo que su autor quiere refutar y condenar.

Ante todo convendría saber qué entiende Pighio por justificación. Aunque él, que sepamos, no ha dado ninguna definición propiamente dicha, consecuente con su aversión a las definiciones escolásticas, se puede decir que en todas sus obras se supone la definición clásica de justificación: el paso del estado de pecado al de justicia. Todo el peso de sus lucubraciones gravita en nuestro autor en la palabra justicia. ¿Qué entiende él por justicia? Para él la justicia no se identifica ni total ni parcialmente con el estado de gracia y la palabra justificación: no suscita en él la idea de una renovación interna del alma, que pasa de la carencia culpable a la posesión del estado de gracia. El está situado en otro plano, en el nivel de lo dinámico y operativo, no en la dimensión ontológica y estática.

"Llamamos justo en las creaturas, dice, a lo que se acomoda y responde exactamente a su regla; y la justicia es la exacta correspondencia con una regla." Dada esta noción de justicia es imprescindible preguntarle: ¿cuál es esta regla a la cual el hombre debe acomodarse para poder ser llamado justo? Hay que distinguir, según nuestro autor, una triple regla: Una interna y esencial a Dios, por la cual el Altísimo es justo, correspondiendo exactamente con su misma esencia. Cuando se trata de la justicia humana, introduce nuestro autor una distinción interesante: La justicia para el hombre será la correspondencia con la ley divina, en cuan-

---

6. El opúsculo *Ratio componendorum dissidiorum* está editado conjuntamente con el *Controversiarum praecipuarum*. El texto citado es el siguiente: "Cum justitia propria, quae ex nobis et operibus nostris est, simus vacui, in Christo neesse est ut nostram coram Deo quaeramus justitiam. Ipse enim unus est justitia et santificatio nostra. Quod si est, jam palam est nec fidem, nec charitatem, nec quid ex his profiseunt opera, eo modo, hoc est, proprie, esse justificationem aut justitiam nostram coram Deo, nec nos vere justificare sed misericorditer et gratiose nobis imputari a Deo ad justitiam."

to proyección de la esencia divina hacia la creatura humana. "Pero podemos considerar esta regla de dos formas: o en su absoluta perfección, según la cual se nos propone a nosotros, mientras estamos agravados todavía por este cuerpo de muerte, más que como una obligación, como un fin hacia el cual debemos constantemente tender, esforzándonos para aproximarnos cada vez más a él... Dios sabe muy bien cuál es la naturaleza del barro de que estamos formados y en consecuencia no nos exige cosas imposibles... La segunda forma de justicia humana es la misma regla y ley divinas, dictadas para el hombre, que adaptándose al hombre se amoldan y condescienden a nuestra debilidad" 7.

Cuando Dios exige al hombre que sea justo para poder entrar en el reino de los cielos, la exigencia divina se reduce a esta tercera clase de justicia. Pero el hombre no puede llegar nunca a ella. Es constitucionalmente impotente para conseguir esta justicia. No porque el pecado original haya corrompido nuestra naturaleza humana. Entre las fuerzas naturales del hombre antes y después del pecado original no hay una diferencia esencial 8. Pero la constitución sensible del hombre le coloca en la imposibilidad de ajustarse exactamente a esta justicia atenuada y acomodada al hombre. "Dada la inconstancia de la voluntad humana y la inclinación de la carne hacia las cosas agradables a ella y a sus deseos, que nunca dejan de atraernos y solicitarnos, apartándonos de la ley de la justicia divina, no puede encontrarse a ningún hijo de Adán justo ante Dios, sino que será verdad aun de esta justicia imperfecta que no será justificado delante de Dios ningún viviente... Pues esta justicia, que denomina al hombre eutero y completo, según todas sus partes y las acciones de cada una de sus partes, exige que a quien se le pueda aplicar deba responder a aquella regla suya y ser constante en el cumplimiento de su obligación. Puesto que el que observara alguna parte de esta regla, pero fuera prevaricador en las demás, en manera alguna puede ser llamado justo" 9.

7. "Porro et illam dupliciter intelligere possumus; vel in sua absoluta perfectione, secundum quam, hoc mortis corpus adhuc conferentibus nobis, velut scopus quidam, in quem perpetuo collimare debeamus, ad quem semper conari et nos exercere quo accedamus vicinius, magis proponitur quam sub obligatione exigitur... Ipse enim novit figmentum nostrum, nec ignorat quoniam pulvis sumus et proinde nostrae fragilitati prorsus impossibilia nobis non exigit... Vel, prout illa ipsa divinae justitiae lex et regula nos respiciens, nostrae infirmitati coaptata condescendit et convenit."

8. *De peccato originali controversia I.*

9. "Ex voluntatis humanae inconstantia et inclinatione quadam ad carnis sui hospitis amica et desideria, quae ab illa lege divinae justitiae nos deflectere et ad se attrahere ac sollicitare numquam cessat, adhuc invenire non est quemquam justum coram Deo inter Adae filios, sed verum reperietur etiam de hac ipsa, quamvis imperfecta justitia, quod non justitia, quod non justificabitur in conspectu Dei omnis vivens. Siquidem, justitia haec est ad regulam, etiam ad nostram infirmitatem attemperatam exacta correspondentia et commensuratio in actionibus nostris omnibus. Totum enim et universum hominem denominans justitia haec secundum omnes ejus partes et singularum partium actiones, ut illi regulae suae respondeat et in officio suo

He aquí, pues, la triste condición del hombre. Por una parte está en la imposibilidad constitucional de ser justo, ni que sea en el grado ínfimo de justicia; por otra parte se le exige el cumplimiento de la ley, de suerte que los injustos y pecadores no puedan entrar en el reino de Dios<sup>10</sup>. La misericordia divina quiere romper de un modo maravilloso la tiranía de esta doble imposibilidad. Cristo salvará al hombre de la maldición del pecado.

Cristo es el hombre justo. El es el único que cumple a la perfección la ley divina y con ello se constituye justo. Para Pighio el secreto de la redención, el misterio de nuestra reconciliación está en la justicia operativa de Cristo. "Esta es la justicia de Cristo: su obediencia, por la cual cumple a la perfección la voluntad del Padre en todos sus extremos. Como, al revés, nuestra injusticia se cifra en nuestra desobediencia y prevaricación de los mandamientos de Dios"<sup>11</sup>. La perfección de la obediencia de Cristo es única e irreplicable entre los hombres. Sólo las obras suyas pueden atraer la mirada complacida del Padre.

En gracia de esta justicia de Cristo Dios perdona al hombre su pecado. La justicia de Cristo es imputada al hombre, que se une a él. Por el bautismo el hombre es justificado, porque desde aquel momento no se le imputan ya sus pecados. El pecado, como toda acción humana, es temporal. Las acciones están situadas en un momento del tiempo y, una vez ejecutadas, ni pueden permanecer en sí mismas ni pueden ser destruidas: *quod factum est infectum fieri non potest*, podríamos decir con San Agustín. El pecado no puede, pues, ni permanecer ni ser destruido. Pero decimos que Dios perdona estos pecados pasados cuando condona el reato de pena, merecida por él. "El pecado es abolido, pues, dice nuestro autor, no porque ya no exista (al fin y al cabo todo pecado cometido es pasajero como el acto de cometerlo), sino porque ya no se imputa la condenación, de la cual nos hicimos reos por él"<sup>12</sup>.

Este perdón divino no cambia radicalmente nuestro interior, pero nos hace verdaderamente justos ante Dios, no con nuestra justicia, sino con la justicia misma de Dios en Cristo: "Esta justicia no es nuestra justicia, de la cual carecemos, sino la justicia de Dios, por la cual él gratuitamente

constet necesse est, cujuscumque haec justitia convenit. Neque enim, qui partem unam aliquam legis servaverit, praevaricator in caeteris hic justus est."

10. "Aversatur ille omnem injustitiam et verissima certissimaque est illa Apostoli sententia quod injusti aut iniqui regnum Dei non possidebunt..."

11. "Haec est Christi justitia, ejus oboedientia, qua voluntatem Patris sui perfecit in omnibus. Sicut contra, nostra injustitia est nostra inoboedientia et mandatorum Dei praevaricatio."

12. "Aboleri itaque peccatum commissum, non sui non existentia (ita enim omne commissionis peccatum, cum actu transit), sed non amplius imputatur ad damnationem, cui, per ipsum, nos obnoxios fecimus."

de injustos nos hace justos, perdonándonos nuestra injusticia en Cristo, no en nosotros”<sup>13</sup>.

Los pecados ya cometidos, cuya realidad ontológica ya no existía, pero cuyo reato de pena permanecía, nos son perdonados al destruir Cristo este reato de pena. Y desde entonces se nos imputa a nosotros, no el pecado con su reato, sino la justicia de Cristo. Deshaiciendo el vínculo, que ataba nuestra alma a la condenación, Dios la anuda a la justicia de Cristo, que sin ser nuestra nos es imputada. “No con nuestra justicia, dice Pighio, sino con la de Dios en Cristo somos hechos justos. ¿Con que derecho? Con el de la amistad, que produce la comunión de todas las cosas entre los amigos, según aquel aforismo venerable y antiquísimo: a los que están insertos, aglutinados y unidos a Cristo, él hace nuestras sus cosas: nos comunica sus riquezas, interpone su justicia entre nuestra injusticia y el juicio del Padre y nos esconde bajo ella, como protegiéndonos con un fuerte escudo de la ira divina, que merecimos; es más, nos la da y la hace nuestra, para que cubiertos y adornados con ella, nos presentemos con seguridad y firmeza ante el tribunal y juicio divinos, de suerte que no sólo parezcamos sino que realmente seamos justos”<sup>14</sup>.

La justificación, en consecuencia, para nuestro autor, no puede concebirse como una permanencia del pecado y una justicia imputada que no sea verdaderamente nuestra. La justicia de Cristo verdaderamente se nos apropia y nos hace realmente justos. La razón de esta apropiación es nuestro injerto en Cristo, nuestra solidaridad con él. El mecanismo de esta imputación de la justicia de Cristo es completamente análogo al que nos hace reos del pecado de Adán: “De la misma manera que, según afirma el Apóstol, por el pecado de uno hemos sido hechos pecadores, así la justicia de Cristo solo es eficaz para justificarnos a todos”<sup>15</sup>. Nuestra pertenencia al Cuerpo Místico es, para Pighio, el secreto de la justificación del Cristiano.

Pero, si la justificación se concibe así, podemos preguntarnos: ¿cuál será la naturaleza y el valor de las obras del cristiano después de la justificación? El hombre al cual se ha imputado la justicia de Cristo conti-

13. “Justitia est, inquam, non nostra, qua destituimur plane, sed Dei, qua ille gratis ex injustis justos facit, nobis remittens nostram injustitiam in Christo, non in nobis”.

14. “Non nostra, sed Dei justitia justi efficitur in Christo. Quo jure? Amicitiae, quae communionem omnium inter amicos facit, juxta vetus et celebratissimum proverbium: Christo insertis, conglutinatis et unitis, etiam sua nostra facit: suas divitias nobis communicat; suam justitiam inter Patris judicium et nostram injustitiam interponit, et sub ea, velut sub umbulone ac clipeo, divina, quam meruimus, ira nos abscondit, tuetur ac protegit; immo eandem nobis impartit et nostram facit, qua tecti ornatique, audacter et secure jam divino nos sistamus tribunali ac judicio, justique non solum appareamus sed etiam simus.”

15. “Quemadmodum enim unius delicto peccatores etiam factos nos affirmat Apostolus, ita unius Christi justitiam, justificandis nobis omnibus efficacem esse.”

núa con su imposibilidad de cumplir perfectamente la ley de Dios. Sus obras se alejarán de aquel ideal de justicia, aún imperfecta, que se impone al hombre para entrar en el reino de los cielos. Pero la injusticia del cristiano está libre de la maldición de la ley: Cristo nos libró de esta maldición. Persevera nuestra injusticia, pero sin las consecuencias terribles de perdición y condenación. "Mientras tanto, dice nuestro autor, (Cristo) nos libera de la maldición de la ley y del reato de condenación, al cual están sujetos con razón todos los transgresores de la ley (como somos todos los hombres) y que merecería toda injusticia, iniquidad y prevaricación de la ley en un juicio estricto... y nos concede una cierta libertad espiritual y seguridad de conciencia. Por ella nos cerciora y tranquiliza acerca de la remisión de nuestros pecados... mientras permanecemos unidos a él como miembros vivos con su cabeza, al mismo tiempo que suple y perfecciona la imperfección de nuestras obras"<sup>16</sup>. No es que el hombre pueda descansar con la conciencia de su impotencia. Tiene la obligación de poner todo su empeño en cumplir con la máxima perfección, que esté a su alcance, todos los mandamientos de la ley de Dios. Pero, supuesto este esfuerzo, nada importa que la realidad objetiva de las obras contenga grandes imperfecciones. Pues aquel esfuerzo "satisface a nuestro benigno Señor y piadosísimo Padre, aunque al cumplir nuestro deber faltemos en muchos aspectos, lo cual es propio de la fragilidad humana. El nos imputa a limpieza y justicia. Es más nos lo premia con beneficios, retribución y premio"<sup>17</sup>.

Si queremos dar una apreciación de esta doctrina de Pighio, no podemos dejar de colocarnos en su ángulo de visión. En la simple exposición de este sistema, aparece claramente el nominalismo y extrinsecismo del autor<sup>18</sup>. "Víctima del nominalismo, nos dice Riviére, tan en boga en su tiempo, A. Pighio concibe el pecado original como la simple imputación a nuestro haber del pecado de Adán. De aquí pasaba naturalmente a aplicar el mismo extrinsecismo a la doctrina de la justificación"<sup>19</sup>. Las nociones que nos da, y las que ignora, le acusan de extrinsecismo. La noción de justicia, de justificación, de imputación tienen un carácter exclusi-

---

16. "Interim hic nos reatu, cui omnes legis transgressores (quales sumus universi) merito subjaent: qualem in districto iudicio meretur omnis iniquitas, injustitia et legis praevaricatio... in libertatem quandam spiritualem et conscientiae securitatem nos transtulit: qua de peccatorum remissione, quorum nos lex pungebat et mordebat sensu, quandiu ipsi inserti adhaeremus ut membra viva suo capiti, peccatos securosque nos reddit et imperfectum operum nostrorum ipse supplet et perficit."

17. "Hoc enim benigno Domino et piissimo Patri ex nobis sufficit, etiamsi in implendis illis deficiamus in multis, quae est humana infirmitas. Hoc ille imputat nobis ad mundiciem et justitiam. Hoc ipsum, idem ut diximus, etiam beneficiis, retributione, mercede prosequitur".

18. Ibid.

19. DTC 8, 2159.

vamente externo, jurídico. Los conceptos de renovación interna del hombre en la justificación, de pecado habitual o quasi-habitual, de valor ontológico de las obras del hombre justo le son completamente desconocidas. En consecuencia podemos decir que el mismo planteamiento del problema de la justificación está mal concebido. Si le falla la impostación misma de la cuestión y la autenticidad de los datos, mal podía llegar a una solución verdadera. Por lo mismo, aunque sus palabras suenen a protestantismo, no creo que se le pueda llamar semi-luterano, como hace Hefele<sup>20</sup>. Es evidente que se resiente de una honda influencia protestante, pero se esfuerza en conciliar su doctrina con los postulados de la ortodoxia, aunque, la verdad sea dicha, en realidad no lo consigue. El hecho de que uno de los hombres de ciencia de su tiempo, más renombrado, queriendo de todas veras permanecer dentro de la doctrina católica nos proponga una teoría de la justificación semejante, nos puede ayudar a comprender el ambiente filosófico y teológico en que nació el protestantismo.

Pighio ha sido tenido como el padre de la teoría de la doble justificación y, sin embargo, en él no encontramos ni tan sólo el nombre, la palabra "doble justicia". Para él no hay en el cristiano justo más que una sola justicia, la de Cristo. El afirma repetidas veces que nosotros carecemos de nuestra justicia, estamos vacíos y ayunos de ella. Nuestra justicia de Cristo, o, como dice Pighio, de Dios en Cristo. Y, no obstante, impugna a los protestantes que afirman la permanencia del pecado en nosotros. El justo es verdaderamente justo, posee una verdadera justicia, aunque no le es propia. El pecado no permanece, ni ontológicamente por ser un acto pasajero, ni moralmente porque por el perdón deja de ser imputado al hombre. Pero, a pesar de eso no puede hablarse de una justicia propia del hombre, porque las obras del mismo son, y lo que es peor, han de ser necesariamente injustas, no ajustadas a la norma de justicia emanada de Dios. De aquí que, por una parte, el pecado formalmente no permanece en el hombre y, por otra parte, éste será siempre incapaz, constitucionalmente incapaz de ser justo con justicia propia. Por esto no se puede hablar en el cristiano de una doble justicia, la inherente y la externa o imputada. El hombre tiene una sola y única justicia.

Pero, aunque Pighio no admita una doble justicia, puede llamarse el padre de la teoría de la doble justificación, porque su discípulo Gropper tomará de él las ideas bases, sobre las que fundamentará la doctrina de la doble justificación. Corrigiendo algo la teoría del maestro, en mejor y en peor, Gropper construirá un sistema de la justificación, que tienda a allanar el camino a recorrer entre los campos católico y protestante.

Como es natural, uno de los problemas de fondo principales en estas teorías es la cuestión del valor de las obras buenas del hombre justo. Este problema está proyectando su sombra continuamente en los atisbos de

20. *Histoire des Conciles*, t. VIII b, pág. 1247.



luz, que pueden esbozarse en nuestros autores. Y, dado que Pighio descuida el concepto de sobrenatural propiamente dicho, en cuanto participación creada de la vida íntima de Dios, la perfección de las obras humanas, inficionada por mil imperfecciones, le coloca en un callejón sin salida. La obra justa es aquella que es física y moralmente perfecta. Sólo esta puede ser agradable a Dios. Todas las demás serán injusticia y pecado. Aun las acciones, que nacen de los hábitos de fe, esperanza y caridad, por no alcanzar nunca el límite de perfección, que les convendría, no hacen ni pueden hacer al hombre justo. El salto de la acción humana a la justicia es imposible que provenga de algo, que esté dentro del hombre. No lo puede dar el hombre, ni ayudado por la gracia. Este salto lo da la estimación misericordiosa de Dios. Y en el único capaz de llegar a la justicia, en Cristo, el valor de sus obras justas depende no de la dignidad de la persona divina, ni de algo que eleve sus acciones por encima de los confines de la naturaleza, sino únicamente de la perfección física y moral de las mismas acciones.

Implicado en el intento de solución al problema de la justicia, encontramos insinuado en Pighio el concepto de cuerpo místico. La razón por la cual el hombre, que realmente no es justo, puede ser tenido por tal, ante los ojos de Dios, mediante la imputación de la justicia de Cristo, es la inserción, el injerto del cristiano, en Cristo como miembro de su cuerpo, producido por el bautismo. La unión íntima de los miembros con su cabeza en la Iglesia, es concebida por analogía con la unión de los descendientes de Adán con su cabeza física y moral. Así como el pecado de Adán tuvo una cierta eficacia inficionadora de todo el género humano, así la obediencia de Cristo tiene una cierta eficacia, por la cual son justificados los hombres, que a él se unen, y es suplida la imperfección de las obras del hombre.

En conclusión. Por lo que se refiere al primero de los tres autores principales de la escuela de Colonia, leída atentamente su obra, no creemos que pueda modificarse el juicio dado sobre él hasta el presente. Es extrínsecista, nominalista. Ignora el verdadero concepto de pecado y de justificación. Usa fórmulas típicamente protestantes, de las cuales se aparta en su intención y en su deseo de permanecer dentro de la ortodoxia. Impugna explícitamente los extremos del protestantismo, aunque sus principios, llevados hasta las últimas consecuencias, difícilmente escaparían a una nota teológica negativa.

SEGUNDA VERSION DEL PROBLEMA DE LA DOBLE JUSTICIA:  
JUAN GROPPER

Normalmente, cuando se quiere estudiar la doctrina de Juan Gropper sobre la doble justificación, se analizan sus dos obras anteriores al decreto

del Concilio de Trento sobre la justificación: el *Enchiridion christianae institutionis* y el *Antididagma*, escritos en 1538 y 1544. Sin embargo, es de sumo interés para comprender el pensamiento de Gropper su librito, escrito en 1554, *Elementa christianae pietatis succinta brevitae complectens*, en el cual, después de la definición de la doctrina católica por el Concilio tridentino, Gropper expone su sistema breve, pero claramente.

Para entender bien a nuestro autor en el tema que nos ocupa, conviene situarlo en su contexto natural y necesario en el ambiente de las controversias reformistas: el concepto de pecado original. Para Gropper el pecado original es "la carencia de la justicia original, que debía estar inherente al hombre junto con la concupiscencia viciosa"<sup>21</sup>. Dos son, en consecuencia los elementos esenciales, que han de ocupar nuestra atención, para captar la naturaleza del pecado original: la justicia original y la concupiscencia. La justicia original es la armonía perfecta de todas las fuerzas humanas: las facultades espirituales y corporales, el equilibrio perfecto del hombre, pero del hombre libre, dotado de libre albedrío, capaz de escoger el bien con la ayuda de la gracia y el mal por su propia cuenta. Pero este libre albedrío estaba exento de toda traba, mancha y corrupción, de suerte que realmente hacía al hombre dueño de sí mismo. Por el pecado de origen el hombre pierde esta justicia, esta armonía de sus facultades y la pureza de su libre albedrío: el hombre sufre una verdadera corrupción.

La concepción groperiana acerca de la corrupción del libre albedrío es sumamente dura. Citemos palabras textuales suyas: "Las fuerzas de la naturaleza fueron viciadas por el pecado de tal manera, que el libre albedrío de por sí era ineficaz para el bien y completamente impotente para prestar obediencia a la ley de Dios, esculpida en los corazones de los hombres en el principio mismo"<sup>22</sup>. La frase es dura, pero citemos algunas más para confirmarnos en la convicción de que se trata de un pensamiento verdaderamente propio de Gropper. "Nadie, dice él, puede resistir a la concupiscencia si no está ayudado por la gracia de Dios... Nadie puede despojarse de la incredulidad, desconfianza y odio a Dios, nadie obra el bien con gozo si Dios no le infunde la fe, la esperanza y la caridad"<sup>23</sup>.

21. *Elementa christianae pietatis succinta brevitae complectens*, pág. 285: "Originale peccatum est carentia iustitiae originalis, debitae inesse, cum vitiosa concupiscentia".

22. *Explicatio in Decalogum*, fol. 254 a: "Adeo enim vires naturae per peccatum vitatae sunt, ut liberum arbitrium adeo ex se esset inefficax ad bonum ac plane impotens ad praestandam oboedientiam legi Dei initio mentibus humanis inculptae."

23. *Explicatio in Dec.* fol. 255: "Neque enim quispiam concupiscentiae resistere poterit nisi adjunctus gratia. Nemo naturale vitium deponit nisi opere Conditoris naturale. Nemo incredulitatem, diffidentiam, odium et contemptum Dei exuit, nemo cum voluntatis delectatione bonum operatur, nisi prius Deus fidem, spem et charitatem per Spiritum suum menti prius immitat."

“Puesto que, mientras desconocemos el camino de la verdad, el libre albedrío de por sí no puede hacer otra cosa que pecar”<sup>24</sup>.

¿Quién liga con tanta dureza el libre albedrío, de suerte que le haga incapaz de obrar el bien? La concupiscencia, es decir, la inclinación al mal sensible, la tiranía de la carne, por una parte, y la ignorancia y rebelión por la otra: por el pecado el hombre “fue hecho propenso a todo mal por la corrupción, que le hizo sentir la ignorancia en la mente y la concupiscencia en la carne, la cual iba acompañada de la inobediencia y rebelión contra la ley de Dios y el dominio de la razón”<sup>25</sup>.

El estado del hombre caído es, consiguientemente, deplorable. Es incapaz del bien. Esta incapacidad para el bien, afirmada por Gropper, no es más que aquella incapacidad constitucional de ser justo enseñada por Pighio. El hombre no puede hacer ni una sola acción, que se ajuste a los postulados de la justicia requerida por la ley de Dios. Como Pighio, aunque de un modo más explícito, hace derivar Gropper esta corrupción del hombre del pecado original. Entre estos dos autores podríamos encontrar graves diferencias en su concepción del pecado original. Pero podemos prescindir de ellas ahora, puesto que lo único que interesa que quede en claro es el estado de incapacidad ante el bien, en que se halla el hombre caído. Es evidente que el concepto de corrupción humana, que acabamos de presentar como defendido por Gropper no se diferencia del concepto protestante más que en una nota, que veremos inmediatamente: la posibilidad de ser sanada. Para los protestantes la corrupción del hombre permanece aún después de la justificación. En cambio, Gropper coloca uno de los elementos esenciales de la justificación precisamente en la sucesiva curación de esta incapacidad para el bien. Puestos ya, pues, en este contexto, entremos a desarrollar el concepto de justificación expuesto por Gropper.

Nuestro autor empieza por rechazar la idea protestante de justificación. Por dos motivos es falsa la sentencia de Lutero: primero porque se contenta con una condonación puramente jurídica de nuestros pecados; segundo porque mantiene la justicia de Cristo, la justicia justificante del hombre, en un plano puramente externo al hombre. La verdadera noción de justicia supondrá, pues, una verdadera renovación interna en el hombre y una comunicación real de la justicia de Cristo. Así las definiciones de justificación dadas por nuestro autor, incluirán de un modo más o menos expreso este doble elemento.

“La justificación, nos dice, según nuestra sentencia, no consiste en la sola condonación y remisión de los pecados, sino que importa la justicia,

24. *Ibid.* fol. 257: “Nam, quamdiu latet veritatis via, liberum arbitrium esse non valet quicquam nisi ad peccandum.”

25. *Elementa christ. piet.* fol. 288: “Factus propensus ad omne malum per corruptionem, qua sentit ignorantiam in mente et concupiscentiam in carne, conjunctam habentem inobedientiam et rebellionem contra legem Dei et mentis dominatum.”

por la cual, Dios, después de haber perdonado los pecados, nos convierte de malos en buenos, de pecadores en justos, de hombres, que quieren el mal en hombres que quieren el bien”<sup>26</sup>. Y en la obra anteriormente citada, escrita después del Concilio Tridentino, afirma, siguiendo la misma línea: “La justificación es aquella obra maravillosa de Dios, por la cual, perdonados los pecados por el mérito de Cristo, por su graciosa misericordia convierte al hombre, de injusto e impío en justo y bueno; pero no por sola la imputación de la justicia de Cristo, como dicen equivocadamente los herejes, sino por una verdadera comunicación y donación de la justicia de Cristo, por la cual la mente y la voluntad del que es justificado, mediante una oculta inspiración, son imbuídas y transformadas, de suerte que ya sienta que él es llevado, al tener una cierta justicia inherente, no por los deseos carnales, sino por los espirituales y ya no sucumbe a la concupiscencia, que todavía está inherente a sus miembros, sino que con la fuerza del Espíritu recibido lucha contra ella con éxito”<sup>27</sup>.

La justificación importa, pues, para Gropper una verdadera remisión de los pecados, una renovación interior del hombre y una participación de la justicia de Cristo. Es especialmente importante atender a la naturaleza de esta renovación íntima del justificado. Porque si nos quedamos con la simple constatación del término, podríamos equivocarnos acerca de su pensamiento. La renovación interna del hombre es concebida como una liberación del libre albedrío, no como la infusión de un hábito sobrenatural, que eleve la vida del hombre a un nivel sobrenatural. En otras palabras: la renovación del hombre interior no consiste en la infusión de la gracia santificante sino en la liberación del libre albedrío de su incapacidad para el bien. Inmediatamente después de la primera definición de justificación, que hemos citado, añade Gropper: “per donationem Spiritus Sancti, mentem et voluntatem nostram transmutantis, renovantis ac reformantis (homo justificatur). Nam quis justificatum dixerit eum, cui tantum sunt remissa peccata, non autem voluntas commutata, nempe ex mala facta bona?”<sup>28</sup>. Y en su obra más madura afirma: “Es Cristo el que reforma y renueva con su Espíritu la naturaleza caída y corrompida,

---

26. *Enchiridion*, fol. 163: “Justificatio itaque, nostra sententia, non in sola con-donatione et remissione peccatorum consistit, sed et justitiam complectitur, qua Deus, remissis peccatis, insuper etiam ex malis bonos, id est, ex impiis pios facit et ex male volentibus bene volentes facit.”

27. *Elementa christ. piet.* fol. 383: “Justificatio est mirificum illud opus Dei quo ex injusto et impio, per gratuitam suam misericordiam, remissis merito Christi peccatis, justum facit et pium: sed non imputatione sola, ut fugunt haeretici, sed vera communicatione et impartitione justitiae Christi, qua mens et voluntas ejus, qui justificatur, oculta inspiratione imbuatur et transformatur, ut jam sentiat se, justitia quadam inhaerente, ferri non desiderii carnalibus sed spiritualibus, nec succumbere concupiscentiae adhuc membris inhaerenti, sed ei jam accepti Spiritus virtute feliciter oblectari.”

28. *Enchiridion*, fol. 163.

el que convierte el libre albedrío, ineficaz por sí mismo para el bien, en eficaz y expedito para el mismo”<sup>29</sup>. En el bautismo se infunde al hombre, junto con el perdón de los pecados, la caridad hacia Dios y hacia el prójimo, “de forma que, imbuído por este afecto de la caridad, refrene, coarte y mortifique la concupiscencia de la carne, raíz de todo mal, con la ayuda de Dios. Y así es hecho de injusto e impío, justo y bueno”<sup>30</sup>.

Es fundamental esta constatación, que acabamos de hacer, para entender todo lo que hemos de exponer después. La renovación de la voluntad, *potissima justificationis pars*<sup>31</sup>, consiste en la apertura hacia el bien por parte de la misma, en la adquisición de la posibilidad de obrar el bien. Desde entonces el libre albedrío “*jam reformatum*” puede dejar de caminar según la carne y seguir los caminos del espíritu<sup>32</sup>. Brevemente: la renovación interna del hombre consiste en la destrucción de la corrupción introducida en la naturaleza caída por el pecado original.

Ahora bien: la ignorancia, la concupiscencia, la rebelión y desobediencia del hombre en relación a la ley de Dios, introducidas en el alma por el pecado, eran la encarnación de la corrupción de la naturaleza humana después de la culpa original. Así, el cumplimiento de la ley de Dios era odioso para el hombre. Aun cuando una intervención especial del Señor venciera la ignorancia de la mente, el puro conocimiento de la verdad no hacía al hombre libre. Al revés, lo hacía más pecador, puesto que le hacía responsable del incumplimiento de aquellas obligaciones de las cuales era consciente. Este fue el servicio menguado, que vino a hacer al hombre la ley de Moisés. Puesto que, de todos los auxilios necesarios al hombre para llegar al cumplimiento de la ley, ésta sólo aporta luz para el entendimiento. Y, sin embargo, “aun dada a conocer la verdad por la ley, la ley no basta para obrar bien, puesto que si lo que se ha de hacer no se ama, no se pone en práctica, no se acepta, no se puede vivir bien. Mas, para que se ame lo que se debe hacer, es necesario que la caridad de Dios se difunda en nuestros corazones, no por el libre albedrío (que es algo nuestro) sino por el Espíritu Santo, que nos es dado”<sup>33</sup>.

29. *Elementa christ. piet.* fol. 433: “Christus est qui Spiritu suo naturam lapsam et corruptam reformat et instaurat, qui liberum arbitrium ad bonum per se inefficax, efficax et expeditum facit...”

30. *Ibid.* fol. 386: “ut eiusmodi spiritalis charitatis affectu imbutus, concupiscentiam carnis, omnis mali radicem, adjutore Deo retinguat, refrenet, coerceat et mortificet: Et sic ex impio et injusto pius et justus facit.”

31. *Enchir.* fol. 176.

32. *Elementa christianae piet.* fol. 102.

33. “Quin etiam, veritate jam per legem patefacta, lex ad bene agendum non sufficit, nisi enim et quod agendum est delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem quod agendum est diligatur, necesse est quod charitas Dei diffundatur in cordibus nostris, non per liberum arbitrium (quod surgit ex nobis) sed per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis” (*Explicatio in Decalogum*, folio 254 a).

Sólo entonces podremos hablar de una verdadera justificación “cuando el Espíritu Santo consigue en nosotros que no nos deleitemos en pecar, sino que sea motivo de mayor gozo la ley de Dios según el hombre interior, esto es, que el precepto de la ley no sólo suene en nuestros oídos como algo de fuera, sino que dentro de nosotros Dios dé el incremento por su benéfico don de la caridad, cuando hace que nos esforcemos en aceptar la justicia de la ley no porque la ley manda, sino más bien por voluntad e íntimo afecto...”<sup>34</sup>.

Esta transformación operativa de la voluntad, este llegar a conseguir un gozo en la operación del bien está en proporción directa al grado de vencimiento de la inclinación al mal y las incitaciones de la concupiscencia, propias del hombre caído. Y puesto que en todas las obras humanas se mezcla por necesidad alguna deficiencia por parte de uno o muchos de nuestros elementos de corrupción, nunca nuestras acciones, ni tan sólo aquellas que proceden de la fe o de la caridad, son perfectamente justas. Siempre contienen la ganga de alguna injusticia. De aquí que el hombre nunca será totalmente justo ni sus acciones le harán portador de la verdadera justicia.

De nuevo Gropper se siente bajo la influencia de Pighio, su maestro. Este influjo se hace palpable en el hecho mismo de la afirmación de la incapacidad del hombre para la justicia perfecta y en la consecuencia fundamental nacida del establecimiento de este hecho. Si el hombre no es perfectamente justo no puede agradar a Dios, ni entrar en el reino de los cielos. En cambio la revelación afirma que los justificados serán glorificados. Luego es que la justicia del justo no es propiamente, o por lo menos prevalentemente suya: necesita de la participación de la justicia de Cristo. “Puesto que nuestras buenas obras “aunque procedan de la fe”, dice Gropper, son imperfectas, no evadirían la acusación de la ley, que exige una obediencia perfecta, si no fueran hechas en Cristo. Por esto hay que afirmar claramente que a estas obras hay que añadirles siempre la fe, por la cual creamos que, aunque sean imperfectas agradan a Dios y no precisamente porque proceden de nosotros, sino por Cristo, en el cual están hechas al ser nosotros miembros de Cristo e hijos de Dios”<sup>35</sup>. Siempre tenemos necesidad de recurrir a Cristo, y estar unidos a él para

34. “... tum justificari, quum Spiritus Sanctus operatur in nobis ut non peccare delectet sed magis ut condelectemur legi Dei secundum interiorem hominem, cum scilicet non tantum forinsecus praeceptum justitiae insonat sensibus nostris, sed et intrinsecus incrementum dat Deus per charitatem dilargitionem, cum facit ut justitiam legis, non propterea quod lex jubet, sed magis voluntarie et intimo affectu amplecti imitatur...” (*De justificatione hominis: Enchiridion christianae religionis*, fol. 167).

35. “Caeterum, cum opera nostra bona (etsi ex fide facta) imperfecta sint, et nisi in Christo fierent, accusationem legis, quae perfectam oboedientiam requirit, non evaderent. Ideo diligenter retinendum est eis perpetuo fidem accedere debere, qua credamus ipsa, etsi adhuc imperfecta, Deo placere, non propter nos, sed propter Christum in quo fiunt, cum jam Christi membra et Dei filii facti simus” (*ibid.* fol. 174).

que nuestras obras no merezcan castigo. La unión con Cristo hace que Dios se complazca en unas obras, que objetivamente producirían más bien su repulsa y desafección. Porque por esta inserción en Cristo como miembros suyos, en el Cuerpo Místico, por tanto, recibimos la donación de la justicia de Cristo. “Nadie, dice nuestro autor, debe desanimarse por la debilidad propia y por la dificultad del cumplimiento de la ley, pues sabemos que tenemos un abogado ante Dios Padre, Jesucristo el justo, el cual... sentado a la diestra de Dios y desde allí nos da con abundancia y amor, de un modo libre y graciosamente, la verdadera y sólida justicia, cuando creemos en El y le invocamos con fe, que es el cumplimiento espiritual de la ley, cumplimiento que nosotros no podemos prestar por la debilidad de nuestra carne con nuestras fuerzas, sin echarnos en cara que su donación no esté respaldada por nuestros méritos”<sup>36</sup>.

La justicia de Cristo, consiguientemente nos es comunicada a nosotros. Y esta comunicación de la justicia de Cristo es esencial para la verdadera justificación, es más, es la causa principal de nuestra justificación: “Justificamur a Deo justitia duplici, tamquam per causas formales et essentielles. Quarum una et prior est consummata Christi justitia... quando eadem nobis, dum tamen fide apprehenditur, ad justitiam imputatur. Aliter vero justificamur formaliter per justitiam inhaerentem, quae... remissione peccatorum, simul cum renovatione Spiritus Sancti... nobis donatur, infunditur et fit propria... quod sit imperfecta, non innititur principaliter”<sup>37</sup>.

La analogía de esta doctrina con las teorías luteranas no escapa a Gropper. Pero él se esmera en señalar las diferencias de su concepción con la justificación forense de los protestantes. Dos son los puntos diferenciales: la verdadera renovación espiritual del hombre justo y la comunicación interna de la justicia de Cristo al que se hace miembro suyo. La primera diferencia es esencial y dada la naturaleza imperfecta, que se le atribuye, postula la segunda.

La comunicación de la justicia de Cristo está expuesta en el contexto de la metáfora del Cuerpo místico en las epístolas paulinas y es comparada con la comunicación del pecado original a todos los hijos de nuestro primer padre Adán.

“Vano es y manifiesto el error luterano, dice Gropper, de que la justificación consiste en la mera imputación de la justicia de Cristo, cuando es evidente que no puede ser la sola imputación de una justicia ajena, en

36. “Quare amodo nemo ob propriam infirmitatem et legis difficultatem de factione et impletione legis desperare debeat, quando scimus nos habere jam apud Deum Patrem Jesum Christum justum, qui... consedens nunc ad dexteram Patris, ut inde e coelo veram et solidam justitiam (quae spiritalis legis impletio est) quam ipsi viribus nostris, ob infirmitatem carnis nostrae praestare non possumus, nobis in se credentibus et se in fide invocantibus libenter et affluenter impartiat, ideoque gratuito, nec impropere quod immeritis eam concesserit”. (*Institutio catholica*, pág. 210).

37. *Ibid.*

cuanto que es y permanece ajena en solo Cristo, sin que sea comunicada a los demás; sino que la justificación consiste en la real comunicación de la justicia y obediencia de Cristo, que, de él como padre y autor de nuestra regeneración espiritual dimana hacia todos... y como desciende de la cabeza hacia todos los miembros, por la influencia del Espíritu. Igual como la mancha de la concupiscencia carnal se propaga y difunde en todos los hombres desde Adán, padre y autor de la generación carnal no sólo por la imputación de un delito ajeno sino por verdadera propagación e inficionamiento, cuando se da una concepción carnal, así sucede en Cristo..."<sup>38</sup>. Esta analogía con el pecado de Adán entra claramente en toda la doctrina católica de la justificación. Pero Gropper la desorbita. Por el contexto anterior y por las consecuencias, que vamos a apuntar inmediatamente, que él saca de esta doctrina, podemos afirmar que es una apreciación falsa de una doctrina verdadera.

La comunión entre Cristo cabeza y los fieles miembros del Cuerpo místico importa la comunicación de la justicia de Cristo por parte de todos los que en él han sido injertados por el bautismo. Esta comunicación de la justicia de Cristo tiene una función, que podríamos llamar supletiva. Suple las deficiencias de las obras de los justificados. El cumplimiento perfecto de la ley de Dios por Cristo, la obediencia perfecta de éste, da a su justicia una eficacia propia de la causa eficiente instrumental y otra propia de la causa moral. En cuanto causa eficiente instrumental reforma, por su Espíritu, el libre albedrío. En cuanto causa moral suple la perfección moral de las obras de los justificados, haciendo que Dios se complazca en ellas a pesar de sus defectos por razón del valor de las obras de Cristo, con el cual están unidos por la gracia. Gropper ha hecho la síntesis de las dos sentencias, que según él nos dice, eran las más comunes en su tiempo. "La gracia preveniente o justificante, dice, según unos es el beneficio de Cristo, por el cual el libre albedrío es liberado y la voluntad queda preparada para el cumplimiento del bien. Según otros es la graciosa imputación de la justicia o la aceptación, por la cual somos reputados justos por Cristo y desde entonces nuestras obras son agradables a Dios, nuestra obediencia incoada, aunque, mientras vivimos unidos a nuestro cuerpo, no satisfagan perfectamente a la ley"<sup>39</sup>.

38. Ut vel hic rursus aperte liqueat quam vanum et manifestum sit lutheranum commentum, nempe justificationem in sola, mera et nuda imputatione justitiae Christi consistere, quando res ipsa clamat, et non sola imputatione alienae justitiae constare, quatenus videlicet aliena est et aliena permanet in solo Christo, non transfussa; sed magis in reali communicatione justitiae et oboedientiae Christi, quae ex ipso uti parente et auctore spiritalis regenerationis nostrae, in omnes... dimanat et velut e capite in membra, influentia quaedam spiritus dilabitur. Non aliter sane quam tabes illa carnalis concupiscentiae ex Adam parente et auctore carnalis generationis; non sola imputatione alienis delicti, sed reali propagatione et tabefactione traducitur et derivatur in omnes homines, dum ex semine corruptibili concepiuntur..." (*Institutio catholica*, pág. 431).

39. "Hanc gratiam praeventem et justificantem quidam appellant beneficium



Cuando Gropper exige la comunicaci3n de la justicia de Cristo a los justos lo hace movido mucho m1s por la constataci3n de la imperfecci3n de nuestras obras, que por la necesidad de la obra de Cristo para reformar el libre albedr3o. Es evidente en este punto la influencia de Pighio en su disc3pulo. Pero as3 como aquel exig3a en el cristiano un esfuerzo en el cumplimiento de la ley de Dios, as3 3ste lo defiende constantemente. Este esfuerzo ha de tener una doble direcci3n: ha de evitar el consentimiento en la desorientaci3n natural de las tendencias humanas sometidas a la concupiscencia y ha de promover la colaboraci3n con la gracia.

La concupiscencia permanece en el hombre justificado. Pero s3lo podr1 imput1rsele la justicia de Cristo, cuando "etsi plerumque carnis cupiditates et illaecebras persentiamus illis tamen nullum consensum praebeamus". La falta de consentimiento en las incitaciones de la concupiscencia no hace a la obra buena y justa en s3. En realidad es injusta, seg3n nuestro autor, puesto que la perfecta justicia importar3a la perfecta sumisi3n de la parte inferior a la superior. Las acciones hechas en estas condiciones no son justas, pero son aptas para que la justicia de Cristo les pueda suplir su imperfecci3n. Mientras que aquellas acciones en las cuales se da el consentimiento a la concupiscencia carnal son positivamente malas e incapaces de ser asumidas por la justicia de Cristo.

Pero no puede la colaboraci3n humana limitarse a esta parte negativa, a la simple tarea de evitar el consentimiento a las tendencias carnales. Debe, adem1s, intentar incrementar la libertad de la voluntad para el bien, debe colaborar con la gracia rectificante de Cristo. S3lo entonces le podr1 ser imputada la justicia de Cristo. "Pues esta imperfecci3n (de tus obras), dice nuestro autor, que no puedes eludir con tus propias fuerzas la suplir1s por la fe en Cristo, creyendo que la justicia de Cristo (cuyo miembro eres) suplir1 tu imperfecci3n, con la condici3n de que, seg3n las fuerzas que el Se1or te diere, intentes fomentar la gracia, que has recibido, y olvidado completamente de lo pasado, te esfuerces es lanzarte a tu porvenir, sin mirar lo que dejas atr1s" 40.

Este quehacer humano, sin embargo, tiene 3nicamente la funci3n de condici3n. Podr3amos decir, en nuestra terminolog3a, que es una conditio sine qua non. La colaboraci3n del Esp3ritu y la humana voluntad lograr1,

---

Christi, quo liberatur liberum arbitrium et voluntas praeparatur ad faciendum bonum. Quidam vero gratuitam imputationem justitiae seu acceptationem, quod videlicet justum reputemur propter Christum et deinde placeat nostrum opus seu inchoata oboedientia, etsi perfecte (donec in hoc corporis tabernaculo degimus) legi non satisfaciat" (*Explicatio in decalogum*, fol. 129).

40. "Hanc enim imperfectionem, quam viribus tuis supplere non potes, supplerebis ex fide in Christum, credens justitiam Christi (cuius membrum factus es) tuum imperfectum suppleturam, si tamen perpetuo, pro viribus quas tibi Dominus suppeditaverit, coneris eam quam accepisti gratiam promovere, et praeteritorum oblitus, non respiciens iterum retro, in anteriora te extendere innitaris" (*Enchiridion*, fol. 168).

cuando más, producir en nosotros una inchoata justitia, inchoata oboedientia. La perfección depende exclusivamente de la imputación de la justicia de Cristo. Por esto se comprende que Gropper no admita un valor objetivo y una dignidad sobrenatural de las obras del justo suficientes para merecer la vida eterna. Quis enim tam stupidus est, qui sic sentiat? <sup>41</sup>. La eternidad bienaventurada sólo puede llamarse merecida propiamente, porque Dios así lo ha prometido: merees quia pollicita. El vínculo entre las buenas obras y el premio merecido por ellas es sólo la promesa benevolente de Dios. Y, por consiguiente, todos los pasajes de la Sagrada Escritura y las palabras de Cristo, que parezcan establecer una mayor razón de mérito para nuestras buenas obras, no tienen otra intención que la pedagógica: intentan alentarnos a la acción y al trabajo <sup>42</sup>.

Todá esta sistematización de la doctrina de Gropper sobre la justificación pone de manifiesto su verdadero sentido. Casi no es necesario dar una estimación de la misma. Sin embargo, para mayor claridad, vamos a dar un breve juicio sobre los puntos principales de esta teoría.

El fundamento mismo de la doctrina de la justificación propia de nuestro autor es falso. Parte de la exageración de la corrupción producida en la naturaleza humana por el pecado original. Si bien para él la destrucción del libre albedrío no significó una pérdida definitiva, importaba la imposibilidad para el bien mientras el hombre permaneciera en el estado de pecado. Es evidente que estas afirmaciones son contrarias a la doctrina del Tridentino.

Gropper da la impresión de haber superado el extrinsecismo absoluto de Pighio. No se conforma con la simple imputación externa y jurídica de la justicia de Cristo. Exige una renovación interna del hombre. Pero esta renovación, además de referirse a una corrupción de la naturaleza humana inaceptable, se queda en el terreno de las operaciones, o por lo menos en el campo operativo del hombre. Como su maestro, descuida el concepto de gracia santificante como hábito sobrenatural inherente. La renovación del hombre significa la capacitación de la voluntad para obrar el bien, la influencia del Espíritu Santo que hace amable la bondad y gozosa su práctica. Esta limitación de la justicia al campo dinámico de las acciones es la causa lógica de la necesidad de una imputación de la justicia de Cristo. No sólo, pues, no supera Gropper el extrinsecismo de su maestro, sino que lo acepta con su principal consecuencia: la necesidad de la imputación de la justicia de Cristo y el valor realmente nulo de las acciones del justificado, las cuales pueden tener, cuanto más, la función de condiciones necesarias.

Las obras humanas, en efecto, nunca conseguirán la perfección mínima para que puedan ser llamadas justas. Siempre estarán directa o indirectamente inficionadas por la ignorancia, la rebelión o desobediencia y

41. *Ibid.* fol. 176.

42. *Ibid.*

principalmente por la concupiscencia. Aunque el hombre no consienta en ellas están presentes e inficionan el valor objetivo de las acciones. Estas serán siempre, por consiguiente, objetivamente injustas. Para que Dios se puede complacer en ellas es necesario que la justicia de Cristo supla la imperfección inherente a las mismas. Esta suplencia la realiza la justicia de Cristo no por una imputación puramente forense, sino por una verdadera participación pasiva. Cristo da a participar su justicia a sus miembros. Gropper se escuda en el concepto del Cuerpo místico, pero mal entendido. Por una parte abusa de la analogía de la regeneración con la generación, por otra se limita indebidamente a la misma. Abusa porque su concepción del pecado original es desorbitada. Se limita indebidamente a ella, puesto que concibe la influencia de Cristo cabeza en sus miembros como la simple antítesis del influjo de Adán cabeza de la humanidad en sus descendientes.

Dada la noción de justicia como una justicia principalmente de obras, se comprende que no entienda la justificación como renovación interna como una justificación suficiente y exija la participación de la justicia de Cristo. La misma experiencia le enseña las deficiencias propias de toda acción humana. Pero exige más de lo debido a la rectitud de la acción: quiere una obra física y moralmente completa y perfecta para que se pueda llamar justa.

El balance de la teoría de Gropper es francamente negativo. Es cierto que nos abre problemas de interés para nuestra consideración. Quizá hemos separado, por ejemplo, excesivamente la ascética de la teología de la gracia, que para Gropper no serían más que dos aspectos del mismo problema de la justificación. El aspecto dinámico de la gracia santificante, sea como dinamismo eficiente o como exigencia moral, queda poco resaltado en nuestros tratados de Gracia. También es cierto que Gropper, comparado con Pighio, se nos aparece como un teólogo de mucha más amplitud.

Pero, aunque no pueda llamarse protestante, es evidente que está bajo la influencia del protestantismo. El mismo nos dice al principio de su obra que intentará salvar todo lo que pueda de las teorías de sus adversarios y tomará cuanto de bueno pueda encontrar en ellos. Esta actitud, muy hermosa, por lo demás, le llevó a aceptar demasiado. Por otra parte su escuela, la escuela de Colonia, le había privado de algunos conceptos fundamentales para emprender con éxito la lucha contra el protestantismo. Como en Pighio, encontramos a faltar en Gropper las nociones de pecado habitual o quasi-habitual, de gracia habitual, de mérito propiamente dicho... Toda la escuela de Colonia adolece de una falta de lo que hoy llamaríamos teología especulativa, dándose casi únicamente a una teología exegética, con un desprecio más o menos expreso de la Escolástica. Y el autor principal de esta escuela, su máximo representante, nos acaba de dar una muestra de los derroteros poco acertados por los cuales conduce esta forma de teologizar y los errores doctrinales en los cuales desemboca.

TERCERA VERSION DEL PROBLEMA DE LA DOBLE JUSTICIA:  
EL CARDENAL CONTARINI

El Cardenal Contarini, después de haber discutido a Gropper la teoría de la doble justicia, impugnando algunos de los elementos esenciales de su sistema, se convirtió en un acérrimo defensor del mismo. A decir verdad, con todo, es el que tiene un concepto más depurado de la noción de justicia inherente. Y en consecuencia, es el que nos presenta la teoría de la doble justificación más propiamente dicha.

Contarini empieza por establecer una noción de justicia distinta de aquellas que regulan las relaciones entre los hombres. La justicia de que aquí se trata es superior a la misma. "No tratamos, dice, de la justicia que conviene a los hombres, sino de la justicia y bondad, que conviene a los hijos de Dios, cuya adopción conseguimos por Cristo, de modo que nos apellidemos y seamos hijos de Dios y consortes de la naturaleza divina"<sup>43</sup>. Esta justicia importa en el hombre una conversión: "primum hominis voluntas recedit a peccato, relinquit impietatem per detestationem impietatis et peccati, erigit deinde se ad Deum, ad quem convertitur"<sup>44</sup>. Es la gracia de Dios, la ilustración y moción interna del Espíritu Santo, la que conduce al hombre a la conversión, el cual permanece siempre libre y puede aceptar o no aceptar esta gracia.

Una vez el hombre está preparado, se ha convertido, puede recibir la justificación. Ha de dar el último paso hacia ella. Este último paso es el acto de fe. "La santificación y la justificación no es debida al hombre por sus obras, sino por la fe; no quiere esto decir que merezcamos la justificación por la fe, porque creamos, sino que la recibimos por ella"<sup>45</sup>. En otras palabras. La fe formalmente no nos justifica, es el instrumento de la justificación. ¿Qué es, pues, lo que formalmente nos justifica? "Charitas et gratia Dei nobis inhaerens et justitia Christi nobis donata et imputata efficiunt nos justos"<sup>46</sup>.

Contarini tiene un concepto claro de lo que es la renovación interna del alma. El habla explícitamente de la presencia de la gracia y la caridad en el alma de los justificados. Es por la gracia y la caridad que el hombre es hecho consorte de la naturaleza divina e hijo adoptivo de Dios. Y, sin embargo, exige una doble justicia para que el hombre pueda lla-

43. Nam non quaerimus justitiam illam, quae tantum deceat homines sed quaerimus justitiam et bonitatem, quae deceat filios Dei, cujus adoptionem assequimur per Christum, ut vocemur et simus filii Dei, ut simus consortes divinae naturae. (*De justificatione*, pág. 589).

44. *Ibid.* pág. 590.

45. Nihilominus, non redditur justificatio et sanctificatio operibus... sed debetur fidei, non quod mereamur justificationem per fidem et quia credimus, sed quia accepimus eam per fidem. *Ibid.* pág. 591.

46. *Ibid.* pág. 592.

marse verdaderamente justo con la justicia condigna del hijo de Dios. "Tenemos, nos dice, una doble justicia: una inherente, por la cual empezamos a ser justos, somos hechos consortes de la naturaleza divina y tenemos la caridad difundida en nuestros corazones; la otra no inherente sino dada a nosotros con Cristo, la cual es la justicia de Cristo y todo su mérito" 47.

¿Cuál es la función de esta justicia de Cristo imputada al hombre justo? La respuesta dada por Contarini le pone en el plano de la teoría de Gropper. Nuestra justicia inherente es "incoada e imperfecta y no nos puede guardar de que caigamos muchas veces y pequemos con frecuencia... Por esto no podemos ser tenidos por buenos y justos en la presencia de Dios por esta justicia nuestra, tal como deberían ser buenos y justos los hijos de Dios. En cambio la justicia de Cristo que se nos da es una justicia verdadera y perfecta, plenamente agradable a los ojos de Dios, en ella nada hay que ofenda a los ojos de Dios y todo le agrada en sumo grado. Sólo, pues, en esta justicia debemos estar fundados y hemos de creer que sólo por esta justicia somos justificados ante Dios, es decir, somos juzgados y llamados justos" 48.

La justicia condigna del hijo de Dios supondría una rectitud perfecta en el obrar. Que Dios no pudiera encontrar nada desagradable en sus operaciones. Que todo estuviera en orden y hubiera una total sumisión del espíritu y de todas las facultades a la ley divina. En realidad esta perfecta concordancia entre la ley y la totalidad de la acción es irrealizable. Aunque de un modo material, diríamos en la terminología moral, siempre hay algo pecaminoso en la acción humana. Y por tanto toda acción tiene algo, que cae de lleno bajo la maldición lanzada por Dios a los transgresores de la ley divina: "Como que nadie observa todos los preceptos de la ley, por lo que se refiere a la justicia de la ley todos estamos bajo la maldición, según aquella palabra: Maldito el que no permaneciere en todas las palabras de esta ley" 49. Dada esta terrible realidad, necesitamos la justicia de Cristo, que supla en nosotros nuestras deficiencias. Por

47. Attingimus autem ad duplicem justitiam, alteram nobis inhaerentem, qua inquam incipimus esse justi, et effecimur consortes divinae naturae et habemus charitatem diffusam in cordibus nostris; alteram vero non inhaerentem sed nobis donatam cum Christo, justitiam inquam Christi et omne ejus meritum. *Ibid.* pág. 591.

48. Haec etenim nostra justitia est incoata et imperfecta, quae tueri nos non potest quin in multis offendamus, quin assidue peccemus... Idcirco in conspectu Dei non possumus ob hanc justitiam nostram haberi justi et boni, quemadmodum deceret filios Dei esse bonos et sanctos, sed justitia Christi nobis donata est vera et perfecta justitia, quae omnino placet oculis Dei, in qua nihil est quod Deum offendat, quod Deo non summopere placeat. Hac ergo sola, certa et stabili nobis nitendum est, et ob eam solam credere nos justificari coram Deo, id est, justos haberi et dici justos. *Ibid.* pág. 592.

49. Cum nullus servat omnia praecepta legis, quantum pertinet ad justitiam legis, omnes sumus sub maledicto, juxta illud: Maledictus qui non permanserit in omnibus verbis legis hujus. *Ibid.* pág. 594.

la gracia y la caridad empezamos a obrar conforme al espíritu de la ley. Pero únicamente por la justicia imputada, por la justicia de Cristo, esta justicia incoada e imperfecta, puede ser tenida por Dios como perfecta y plenamente agradable.

Esta imputación de la justicia de Cristo es debida a la solidaridad con Cristo. Por el bautismo el hombre se hace solidario a Cristo y recibe como una nueva personalidad. Representa a Cristo, "ac si ipse, gerens personam Christi, mortuus fuisset, passus et consepultus eum Christo et eum Christo resurrexisset ad novam vitam"<sup>50</sup>. Así como Cristo asumió nuestros pecados para merecernos su perdón, así ahora el hombre asume los méritos de Cristo para vivir en la verdadera justicia. Dios hizo a Cristo pecado cuando a él, que no tenía pecado alguno propio, le impuso y le imputó todas nuestras iniquidades; a fin de que nosotros fuéramos hechos justicia de Dios en él, al dársenos e imputársenos su justicia a nosotros<sup>51</sup>. De suerte que bien se puede decir que "oboedivimus omnes in Christo et meruimus in Christo, sicut et peccavimus omnes in Adam et in eo mortem meruimus"<sup>52</sup>. No porque nosotros estuviéramos presentes en Cristo de alguna forma, sino sencillamente porque Dios nos imputa sus méritos, el valor de sus sufrimientos: "Quien está en Cristo ya es solidario de los sufrimientos, que sobrellevó Cristo: pues se le atribuyen como si él hubiera padecido"<sup>53</sup>.

No basta, con todo, haber recibido el bautismo para poder ser capaz de la imputación de la justicia de Cristo. Es necesario, además, poseer los hábitos de gracia y caridad, junto con las demás virtudes. Pues la justicia imputada es el complemento de la justicia inherente al alma.

El Cardenal Contarini, que fue quien dio más difusión a la doctrina de la doble justificación, utilizándola como un medio de acercamiento de los protestantes en sus misiones diplomáticas, es el menos original. Tiene el mérito de haber rectificado la noción inexacta de justicia interna, que representaban Pighio y Gropper. El conoce la idea de justicia dada por las enseñanzas del Concilio de Trento y se atiene a ellas. Sin embargo, bajo el influjo de Gropper, principalmente, admite y defiende la necesidad de la imputación de la justicia de Cristo para la perfección de la justicia inherente, que no logra destruir la inclinación del hombre al pecado ni dar a las acciones humanas del justo la total acomodación a la ley de Dios. Cuanto más depurada era la idea de renovación interna del hombre justo, más tentadora aparecía la teoría de la doble justificación, la cual nada quitaba, al parecer, a los postulados de la ortodoxia, sino que les añadía un verdadero perfeccionamiento. La imputación de la justicia

50. *Ibid.* pág. 593.

51. *Scholia in Epist... II ad Corinthios*, pág. 468.

52. *Scholia in Epist. ad Philipenses*, pág. 494.

53. Nam qui est in Christo, jam est socius passionum quas pertulit Christus: nam ei attribuuntur, ac si ipse passus fuisset. *Ibid.* pág. 495.

de Cristo al hombre convertido y santificado por la gracia inherente, le daba el último retoque, que le hacía capaz de presentarse delante de Dios revestido de la verdadera justicia.

Nuestro autor se libra de muchos conceptos erróneos de sus predecesores en esta doctrina. Podemos afirmar que el contexto de la teoría de la doble justicia en Contarini está mucho más limpio de inexactitudes y de errores, que el contexto de Pighio y de Gropper. Pero no llega a librarse totalmente del extrinsecismo de los mismos, que da cabida en su mente a la idea de imputación, como simple aplicación jurídica de la justicia de Cristo. En este respecto es más rica la concepción de Gropper y aun de Pighio, que buscan el apoyo de sus afirmaciones en la idea del Cuerpo místico.

Fuera, pues, de una depuración del concepto preliminar de justicia inherente, Contarini nada positivo añade a la doctrina de sus maestros, en lo que hace referencia al meollo mismo de la teoría de la doble justificación.

#### LA RELACION DE LA DOCTRINA EXPUESTA POR SERIPANDO CON LA DOCTRINA DE LA ESCUELA DE COLONIA

Paúl Pas, después de haber expuesto extensamente la doctrina expuesta por Seripando en el Concilio de Trento sobre la doble justificación, nos da un resumen de la misma con estas palabras<sup>54</sup>: "Podríamos resumir la doctrina expuesta, nos dice, en esta frase: el hombre justificado, queriendo estar seguro de su salvación y desconfiando de sus propias obras, pues las juzga y realmente son imperfectas, e insuficientes por consiguiente, recurre a la misericordia de Dios, a fin de que éste, en el momento del juicio, mire no solamente sus obras, sino principalmente la justicia purísima de Cristo, la cual le ha sido comunicada como miembro de su cuerpo, y que suplirá, si Dios lo quiere, aquello que a él le falta"<sup>55</sup>.

La imperfección de estas obras, para Seripando, deriva de la presencia activa de la concupiscencia en el hombre justificado. Esta concupiscencia le hace imposible al hombre llegar a la perfección del bien. Toda obra estará manchada por los efectos de la misma. Y si bien no será pecado, cuando falte el consentimiento a sus impulsos, sin embargo, esta concupiscencia no permite agradar plenamente a Dios en las propias acciones. "Dios quisiera ver al cristiano libre de esta mancha, en la cual no podrá consentir jamás"<sup>56</sup>.

54. En este estudio prescindimos del grado de aceptación subjetiva de Seripando de la doctrina de la doble justicia. Comparamos objetivamente la doctrina propuesta por Seripando al Concilio de Trento con la de la escuela de Colonia.

55. o. c. pág. 8.

56. o. c. pág. 6.

Esta constatación es capaz de consternar al hombre, que sabe que Dios le juzgará no según sus hábitos, sino según sus actos. Es demasiado alta la idea, que el cristiano tiene de la eternidad, para creer que le puede ser dada por razón de estos actos manchados por la concupiscencia. Y, no obstante, quisiera tener una certeza de su salvación. Para ello ve como absolutamente necesario apoyarse en una justicia, que sea capaz de suplir sus propias imperfecciones. La única justicia capaz de suplir nuestras deficiencias es la purísima y perfectísima justicia de Cristo. Por la fe y por el bautismo, cuando somos hechos miembros del cuerpo místico, se nos da la justicia perfectísima de Cristo. Tenemos, pues, una doble justicia, la nuestra, que es inmundada e impura y la purísima *justitia Christi*, que suplirá lo que a nosotros nos falta. Poseemos ya desde ahora esta justicia de Cristo, aunque propiamente sólo en el momento del juicio la necesitaremos, cuando nuestra justicia sola nos dejaría en la miseria. Pero, para que Dios se apiade de nuestra miseria, hemos de implorar continuamente la misericordia divina, a fin de que, apiadándose de nosotros, se digne mirar a la justicia de Cristo, que él mismo nos dio en el día de nuestro bautismo, en el momento definitivo para nosotros de nuestro juicio.

Scripando ha dado un matiz personal a la presentación de la doctrina de la doble justificación: subraya con más vigor la necesidad de la justicia de Cristo para el día del juicio; la nueva intervención de la misericordia de Dios, necesaria para que tenga su pleno efecto la imputación de la justicia purísima del Señor; la argumentación fundamental de que Dios juzga al hombre no por sus hábitos, sino por sus actos. Pero Scripando no cambia esencialmente la teoría de la doble justificación defendida por Gropper y Contarini.

Si además de la coincidencia doctrinal, tenemos en cuenta las citas explícitas de Gropper contenidas en su libro, podremos afirmar que la relación entre Scripando y la Escuela de Colonia es de verdadera dependencia. No queremos decir que sea Gropper y Contarini la única fuente del General de los Agustinos. Quizá podría afirmarse que le llevó a aceptar las ideas de aquellos su misma formación agustiniana, principalmente su concepción de la naturaleza y eficiencia de la concupiscencia. Su ambiente de escuela le hacía especialmente proclive a aceptar esta doctrina. Pero es evidente que toma de ella la parte principal de su teoría.

Por otra parte, también hemos de concluir que la escuela de Colonia no puede ser juzgada, por lo que se refiere a nuestro problema, con más benevolencia que Scripando. Se ha pretendido dar una interpretación benévola de las doctrinas de Pighio, Gropper y Contarini. No creemos que pueda ser aceptada. Estas doctrinas, tal como aparecen en el análisis de sus obras, contienen verdaderos errores y una desviación y desorientación inadmisibles. Es cierto que se da una verdadera evolución en mejor al pasar de Pighio a Gropper y de éste a Contarini. Se va depurando el contexto de la teoría fundamental, principalmente por lo que se refiere al



concepto de justicia inherente. Pero el nervio del sistema continúa siendo el mismo e igualmente reprochable. Si algo puede aportar esta corriente a nuestra teología actual es una mayor atención al dinamismo de la gracia y la problemática inherente a este aspecto del tratado de *Gratia Christi*.

### ADVERTENCIA SOBRE SERIPANDO \*

Seripando no debe ser alistado con los defensores de la doble justicia por dos razones: primera, porque las dos veces que expuso dicha doctrina declaró explícitamente que no era la suya: “*In qua quidem quaestione ego nihil assero*”, *Conc. Trid.* V, 486, línea 33; “*Aliena illa quidem et non mea sententia*”, *ibid.* V, 666, línea 11. Y no hay motivo alguno para dudar de la sinceridad de sus palabras. En segundo lugar, porque respecto al mérito de las buenas obras y a la correspondencia o proporción entre la vida y muerte en estado de gracia y el premio de la gloria eterna —que son los dos puntos en que los teólogos de la doble justicia no se expresaban correctamente, el agustino formuló su doctrina en términos bien claros y en sentido perfectamente católico. *Conc. Trid.* V, 515, 827 y 833, can. 8. Ni en sus numerosas e importantes intervenciones ante el pleno del Concilio ni en los tratados que compuso por entonces se hallará una frase que contradiga la doctrina que formuló en sus tres citados proyectos de decreto.

El hecho de que los discursos que pronunció Seripando el 8 de octubre y el 27 de noviembre de 1546 —los dos días en que expuso la doctrina de la doble justicia— encontraran fuerte y casi unánime oposición entre los padres y teólogos del Concilio, se explica por varias razones: primera, porque dicha oposición miraba ante todo a la teoría de la doble justicia, que el agustino había expuesto con excesivo entusiasmo, recordando cuán beneméritos eran de la causa católica hombres como Cayetano, Contarini, Gropper, etc., en atención a los cuales pedía disculpa: “*Si vehementius quam par erat, haec a me causa tractata est, ignoscite mihi.*” *Conc. Trid.* V, 675. Segunda, porque muchos padres y teólogos del Concilio afirmaban el aspecto antiluterano de la doctrina católica acerca de la justificación, mientras él deseaba que se pusiera igualmente en evidencia su aspecto antipelagiano. Tercera, porque también eran distintos los puntos de vista en que se colocaban él y sus adversarios: éstos consideraban el problema casi exclusivamente desde el punto de vista teórico o dogmático, y el agustino quería que se examinara y resolviese a la vez en el plano

---

\* Las líneas que siguen son el resumen de la intervención del R. P. David Gutiérrez, O. S. A. en la Sesión de la tarde, dedicada a la discusión del trabajo del Dr. Briva.

psicológico o existencial, es decir, en el que lo habían planteado los nuevos herejes.

Por estas razones; por mantener en su integridad la antropología sobrenatural del Doctor de la gracia; por su elocuencia en exaltar la importancia de la fe en el proceso de la justificación, y por su empeño en reducir los méritos de las buenas obras, o, mejor, el sentimiento personal de los propios méritos, Seripando encontró la mencionada oposición y suscitó sospechas contra la pureza de su fe. Pero creemos que no se hubiera librado de estas sospechas el mismo San Roberto Belarmino, si hubiese leído en Trento, en el 1546, este texto de su obra maestra: "Propter incertitudinem propriae iustitiae et periculum inanis gloriae, tutissimum est fiduciam totam *in sola* Dei misericordia et benignitate reponere." *Controvers., de iustificatione*, lib. V, c. 7. Léase la explicación que añade el Santo, que es substancialmente conforme con la mente de Seripando. El cual afirmaba que su doctrina "illud tantum postulat, ut liceat sperare timenti, timenti, inquam, de sua imperfectione, sperare liceat de divina misericordia propter meritum Christi." *Conc. Trid.* V, 674. Véanse las dos adiciones que proponía al cap. 16 del decreto, *ibid.* V, 671-672. Estas adiciones no fueron aceptadas entonces, pero las ha recogido como patrimonio de la doctrina católica la teología moderna. Cf. S. Lyonnet, S. I., *La Civiltà Cattolica*, 1958, v. IV, 141-152.

TEOLOGIA DE LA IMAGEN DE DIOS Y TEOLOGIA DE LA GRACIA  
HABITUAL

SUMARIO

Semántica. — Mundo Antiguo. — Antiguo Testamento. — Nuevo Testamento. — Los santos Padres. — Conclusión.

EL tema de la imagen de Dios no ha dejado nunca de ser actual en teología<sup>1</sup>, pero en estos últimos años se le ha dedicado una atención especial por parte de los historiadores del dogma, sobre todo católicos, y han aparecido una serie de monografías dedicadas a estudiar el tema en el Antiguo y Nuevo Testamento<sup>2</sup>, en el helenismo en general<sup>3</sup>, en Filón<sup>4</sup>, en Plotino<sup>5</sup>, en los dos primeros siglos de la Igle-

1. Sobre la controversia con los protestantes conf. la bibliografía citada por H. CREMER, art.: *Ebenbild Gottes*, *RealEncProtTheol* 5. 113-118. P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit* (Gütersloh 1958) 336-347. E. BRUNNER, *Dogmatik*, II (Zürich 1947) 205 ss. R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, I (New York 1946) 150 ss.

2. Véase ante todo la bibliografía citada por H. MERKI, art.: *Ebenbildlichkeit*, *RealLexACh*, IV col. 460-479. Con relación al A. T. hay que añadir: DUNCKER, P. G., *L'immagine di Dio nell'uomo* (Gen. 1, 26-27), "Biblica" 40 (1959) 384-392. L. KÖHLER, *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre: Genesis 1, 26*, *TheolZeitsch* (Basel) 4 (1948) 16-22. TH. C. VRIEZEN, *La création de l'homme d'après l'image de Dieu*, "Oudtestamentische Studiën" 2 (1943) 87 ss. W. VISCHER, *Tu ne feras pas d'image*, *Étud-TheolRelig* 31 (1956) 8-18. Con relación al N. T. se pueden añadir: J. M. BOVER, *Imaginis notio apud B. Paulum*, "Biblica" 4 (1923) 174-179; S. V. MCCASLAND, *The Image of God according to Paul*, *JourBibLit* 69 (1950) 85-100. F. W. ELTESTER, *Eikon in Neuen Testament* (Beihefte zur ZNTWiss 23), Berlin 1958. KITTEL, *Εἰκών*, *ThWNT*, 2, 378-396.

3. H. MERKI, *Ἄμοιωσις Θεῶν* (Paradosis VII, Freiburg in der Schweiz 1952). F.-W. ELTESTER, o. c. Nota 2. De las 166 páginas del libro dedica 129 al pensamiento griego. H. WILLMS, *Eikon* (Münster 1935). (No lo he podido utilizar más que a través de F. W. Eltester).

4. Además de la obra de Willms, citada en la nota anterior, J. GIBLET, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie* (Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum doctoris... vol. 17 (Lovaina 1949) 93-118.

5. P. AUBIN, *L'image dans l'oeuvre de Plotin*, *RechScRel* 41 (1953) 348-379.

sia<sup>6</sup>, en San Ireneo<sup>7</sup>, en Clemente Alejandrino<sup>8</sup>, en Orígenes<sup>9</sup>, en Tertuliano<sup>10</sup>, en San Atanasio<sup>11</sup>, en San Gregorio Niseno<sup>12</sup>, en San Cirilo de Alejandría<sup>13</sup>, en la Liturgia<sup>14</sup>, etc. Estas monografías, aunque de diverso valor, ofrecen una base para intentar una síntesis que aproveche los materiales dispersos para el enriquecimiento de la teología dogmática.

La abundancia misma de los materiales nos obliga sin embargo a reducirnos a un solo punto en este intento de síntesis.

La teología de la imagen tiene, entre otros aspectos, el trinitario y el antropológico. Preseindimos, en cuanto es posible, del primero de estos aspectos que nos llevaría muy lejos con sus implicaciones en la teología trinitaria antenicena, sobre todo en el problema del subordinacionismo, y no reteñemos de él más que lo necesario para el seguro, es decir el influjo de la primera imagen (el Logos) en la segunda (el hombre).

Aun en el campo de la antropología es necesario reducir el campo de estudio. Desde el punto de vista de la imagen de Dios es posible, en muchos casos, trazar una antropología filosófica y teológica completa, pero también esto excedería los límites de tiempo y de densidad permitidos a

6. A. STRUKER, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte* (Münster in W, 1913).

7. Además de A. STRUKER conf. E. PETERSON, *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, "La Scuola Cattolica" 69 (1941) 46-54.

8. A. MAYER, O. S. B., *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien* (Studia Anselmiana 15), Roma 1942. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (TU 57 Berlin 1952) cap. 1, 3.

9. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Théologie 34, Paris 1956). H. RAHNER, *Das Menschenbild des Origines*, "Eranos-Jahrbuch", 15 (1947) 197-248.

10. STEPH. OTTO, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, MünchThZeitsch, 10 (1959) 276-282.

11. R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après St. Athanasie* (Théologie 25, Paris 1952). J. B. SCHOEMANN, *Eikon in den Schriften des Hl. Athanasius* Schol. 16 (1941) 335-350.

12. Además de la obra de H. MERKI citada en la nota 3, J. T. MUCKLE, *The doctrine of St. Gregory of Nyssa on man as the image of God*. Mediaeval Studies (Toronto) 7 (1945) 55-84. R. LEYS, S. I., *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nyse* (Museum Lessianum Section Theol. n. 49, Bruselas, 1951). W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker* (Wiesbaden 1955) cap. 1, 4, pp. 57-74. J. B. SCHOEMANN, *Gregor von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*, "Schol" 18 (1943) 31-52; 175-200.

13. W. J. BURGHARDT, S. I., *The image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (Studies in Christian Antiquity 14. Woodstock, Maryland 1957).

14. W. DÜRIG, *Imago*. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der Römischen Liturgie. (Münchener Theologische Studien II, 5. München 1952. De carácter más general son: D. CAIRNS, *The image of God in Man*. (Londres 1953). P. Th. CAMÉLOT, *La théologie de l'image de Dieu*. RevScPhTh 40 (1956) 443-471. J. BARBEL, *Bildtheologie*, TheolRev 51 (1955) 159-163. H. F. LOVELL COKS, *Doctrine of Man. The Divine Image in Man*, ExpTim 61 (1949-50) 43-46. Nuestro estudio se reduce a los tres primeros siglos.

una conferencia. Por estas razones he reducido el tema a un solo punto: la gracia habitual en la teología de la imagen de Dios en el hombre.

Nosotros consideramos la gracia habitual como un accidente físico del género de la cualidad. Esta determinación precisa, fruto de una larga elaboración teológica, aun siendo exacta, no pretende agotar todos los aspectos, no siempre quizá reducibles a conceptos claros, que hacen de la gracia habitual un misterio lleno de sugestivas profundidades. La teología de la imagen de Dios puede iluminar estos aspectos bajo otros puntos de vista.

Cuando el tema de la imagen es recogido por los SS. Padres tiene tras sí una larga historia, una doble historia, bíblica y helenística, que confluyen por primera vez en Filón para continuar su interacción en los SS. Padres.

#### SEMANTICA

La palabra εἰκών en el griego clásico procede de la esfera de las artes plásticas y denota en primer término el parecido de la obra de arte con el original, pero no se usa sólo de las obras de arte, sino también de otras imágenes más naturales como la sombra del cuerpo o la imagen reflejada en el espejo<sup>15</sup>, de las imágenes en el lenguaje figurado<sup>16</sup> y de las imágenes de las cosas que quedan impresas en el alma<sup>17</sup>. Sin embargo, este primer aspecto de relación al original, al paradigma, puede pasar a segundo término cuando "eikon" designa simplemente una estatua y en este caso se reduce al significado de: "figura"<sup>18</sup>. Finalmente, un dios (el aisthetós theós) puede ser designado como imagen de otro (el noetós theós)<sup>19</sup>.

El griego helenístico coincide en general con el clásico en el uso de la palabra "eikon", pero el uso técnico de la misma palabra con el sentido de "ejemplo", en la retórica, es ya un punto de apoyo para la evolución semántica de la palabra hacia el sentido de "paradigma", ejemplar<sup>20</sup>.

El otro punto de apoyo lo ofrece la evolución de la doctrina platónica de las ideas. De realidad trascendente que representan éstas en Platón,

15. PLATÓN, *Resp.* 509 e - 510 a. Citado por F. W. Eltester (o. c. en la nota 2) p. 2, not. 9. A él sigo en general en este párrafo.

16. PLATÓN, *Resp.* 531 b.

17. Pero no son producidas por la sensación, sino por el alma misma. Cfr. PLATÓN, *Phileb.* 39 a b.

18. EURÍPIDES, *Helena*, 72-77. La significación es oscilante entre figura y copia, acentuándose unas veces más y otras menos la relación al original.

19. PLATÓN, *Tim.* 92 c. Eltester cree encontrar en esta utilización cosmológica de la imagen un influjo oriental. También afirma que en el griego clásico un hijo puede ser designado como eikon del padre, pero la prueba aportada (Eurípides. *Troades* 1077 s.) no es convincente.

20. ELTESTER, id. p. 7.

pasan, ya en Aristóteles y en el estoicismo, a ser immanentes al espíritu del hombre, o en su aspecto cosmológico, al de Dios. Una vez que las ideas se conciben como immanentes al espíritu pueden ser ya colocadas en la misma línea con "eikon" y así lo ha hecho Filón<sup>21</sup>, que designa a las ideas como "imágenes incorpóreas", aunque sin atender, reflejamente, al carácter de paradigma que tienen las ideas.

El griego helenístico distingue, finalmente, entre la imagen artística de la escultura y la pintura, y la imagen natural de la sombra o el espejo. Esta segunda posibilidad es punto de partida para considerar al "eikon" en su relación cosmológica, como una emanación del primer paradigma<sup>22</sup>.

#### MUNDO ANTIGUO

Además de las obras citadas anteriormente<sup>23</sup>, H. Merki ofrece un excelente resumen de la evolución del pensamiento antiguo sobre la imagen en su artículo del RAC y a él seguimos en esta breve introducción. La fuente de la filosofía de la imagen es Platón, pero éste se mantiene en el terreno de la cosmología, sin pasar al de la antropología<sup>24</sup>. Con la teoría del macrocosmos-microcosmos el paso de la idea platónica a la antropología es fácil<sup>25</sup>. En ésta el "locus imaginis" es el espíritu, más o menos material según el influjo del estoicismo. Esta doctrina de la imagen se relaciona con el principio fundamental del estoicismo, ya desde el principio<sup>26</sup>, elaborado después por Posidonio, del parenteseo (συγγένεια) de las almas con los dioses<sup>27</sup>. En este mismo ambiente, influido por el estoicismo, es la "virtud" el medio para llegar a ser imagen de Dios<sup>28</sup>. Con esto, por una parte, adquiere la imagen carácter dinámico, de término, equivalente a la semejanza, y por otra, como la virtud estoica es exclusivamente obra de la razón y el alma debe su parenteseo con lo divino precisamente a su racionalidad, se convierte ésta en portadora de la imagen<sup>29</sup>, idea que no ha de quedar sin repercusión en la teología posterior.

21. *De somnis* I, 79. Cohn-Wendland III, 222, 4.

22. ELTESTER, id. p. 12.

23. Cfr. not. 3.

24. Los tres textos clásicos son: *Resp.* 509 a; *Tim.* 92 c y 29 a.

25. MANILIUS, *Astr.* 4, 893 ss: "...quid mirum, noscere mundum si possunt homines, quibus est et mundus in ipsis exemplumque Dei quisque est in imagine parva?" Apud H. Merki, artículo citado col. 459-60.

26. ARATUS, *Phaenomena* 5 (Hech 17, 28).

27. El substrato de esta idea es la religión astral. Cfr. M. POHLENZ, *Stoa und Stoiker* (Zürich 1950) 331.

28. SÉNECA, *De constantia sapientis*, 8, 2; *Epist.* 48, 11; 59, 14; *De tranquillitate animi*, 8, 5 citado por H. Merki, art. citado col. 461.

29. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1909, III, 1, 240-1.

El neoplatonismo aporta, por una parte, una espiritualización del concepto de imagen, espiritualización ya conocida por Filón<sup>30</sup>, y por otra añade al influjo de la virtud en la realización de la imagen el influjo de la contemplación divina<sup>31</sup>. En Filón<sup>32</sup> y en el platonismo medio (Albino, Numenio)<sup>33</sup>, se elabora la noción de la imagen intermedia, según la cual el hombre, o el alma del mundo, no es ya la imagen inmediata de Dios, sino imagen de otra imagen<sup>34</sup>.

En toda esta corriente del pensamiento, con la excepción probable de Filón, la semejanza es el desarrollo de un parentesco puramente natural con la divinidad. No hay lugar, por tanto, a una intervención nueva de Dios en un momento determinado (una *nueva creación*) que se pueda considerar como principio germinal del desarrollo ulterior.

#### ANTIGUO TESTAMENTO

En los LXX traduce "*eikon*" preponderantemente la palabra hebrea "*selem*", cuya significación fundamental es: "estatua", "imagen" y, solo secundariamente, "copia", "representación".

El texto fundamental en el Antiguo Testamento es, naturalmente, el de la creación del hombre. Las palabras hebreas "*selem*" y "*demut*" son las correspondientes a nuestras: *imagen y semejanza*. La palabra "*selem*" procede de las artes plásticas y denota primariamente una figura, una estatua esculpida en piedra, sobre todo de los dioses. De aquí que connote con facilidad la relación al modelo, como copia del original<sup>35</sup>, aunque el acento no recaiga directamente sobre la fidelidad de la reproducción, sino más bien sobre la falta de realidad con relación al modelo.

La palabra "*démût*" significa ordinariamente "semejanza", pero puede servir también para denotar "forma" o "copia"<sup>36</sup>. En general tiene un sentido más abstracto, que sirve como de limitación al sentido de "*selem*" y evita toda inteligencia tanto antropomórfica como panteística de la divinidad<sup>37</sup>.

Las dos palabras son determinadas por dos preposiciones diferentes, *b<sup>e</sup>* y *k<sup>e</sup>*, a las que generalmente se da el mismo valor, sea el de *b<sup>e</sup>*, es decir, una relación de esencia, o sea el de *k<sup>e</sup>*, una relación de semejanza<sup>38</sup>. En

30. Cfr. nota 21.

31. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, p. 42 s.

32. ELTESTER, o. c. pág. 49.

33. H. CROUZEL, o. c. pág. 39.

34. La imagen "según la cual" es hecho el hombre es el Logos, en FILÓN, *Rev. Div. Her.*, 230 ss. Cohn-Wendland III, 52, 6 ss.

35. Cfr. L. KÖHLER (art. citado en la nota 2) pág. 19 s. y ELTESTER, pág. 13 s.

36. L. KÖHLER, id. pág. 20. ELTESTER, id. pág. 15.

37. H. CROUZEL, pág. 47, nota 77.

38. H. CROUZEL, pág. 47.

los LXX son traducidas ambas por la misma proposición: κατά, de cuyo significado nos ocuparemos en seguida.

En cuanto al contenido y significación de esta imagen y semejanza son muchas las opiniones. El reducir la imagen a la apariencia corporal, y más aún, a la actitud erecta del hombre<sup>39</sup>, al excluir sistemáticamente lo espiritual, introduce una distinción ajena a la mentalidad hebrea. Por otra parte el Génesis mismo relaciona la imagen de Dios con el dominio y la superioridad del hombre sobre todos los seres vivos<sup>40</sup>. Por tanto la apariencia corporal no puede ser más que la expresión exterior de la dignidad interior.

Esta imagen y semejanza no parecen ser don exclusivo de Adán. La relación entre la creación del hombre a imagen de Dios y la generación de Seth a imagen de Adán parece dar a entender que la imagen dada originariamente a Adán es transmitida por este a su descendencia<sup>41</sup>.

Fuera de estas notas genéricas es bien poco lo que se puede deducir de la narración del Génesis sobre el contenido de la imagen. Tal vez la alusión al dominio sobre los animales se dirija contra las divinidades theriomórficas de Egipto y la atenuación de la palabra “*dēmût*” contra las tendencias panteísticas de los mitos babilónicos<sup>42</sup>.

En la versión de los LXX las dos preposiciones del original hebreo son traducidas uniformemente por la misma preposición: κατά. El sentido de ésta puede ser doble: a) “según la imagen”, es decir, la imagen es algo distinto de Dios, al mismo tiempo copia y paradigma, según el cual es creado el hombre como imagen de otra imagen<sup>43</sup>. b) “como una imagen” i. e. al modo de una imagen. Ambas interpretaciones se encuentran en los SS. Padres, la primera dependiente fundamentalmente de Filón<sup>44</sup>.

Las palabras εἰκών, ὁμοίωσις, que traducen los substantivos hebreos antes citados, llegan a los SS. Padres cargadas de un determinado sentido filosófico, como hemos visto al tratar las fuentes griegas del pensamiento patrístico.

El que en Gén. 1, 27. al hablar de la realización de la creación. no se mencione la semejanza sino sólo la imagen y en Gen. 5, 1 la palabra “*dēmût*” sea traducida excepcionalmente por los LXX por la palabra “*eikon*” y no “*omoiosis*” ha permitido las especulaciones posteriores sobre

39. P. HUMBERT, *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (Neuchâtel 1940). L. KÖHLER, art. cit. pág. 16.

40. Gen. 1, 26-27. Cfr. Ps. 8, 7 s. Eccli. 17, 2-4.

41. Gen. 5, 3. Cfr. H. CROUZEL, pág. 47 y Gen. 9, 6 donde se prohíbe el homicidio porque “a imagen divina hizo Dios al hombre”. En cambio, Col. 3, 9-11 habla de una restauración de la imagen. Sobre la coordinación de estas ideas cfr. W. HESS, *Imago Dei*, *Benedikt Monatsch* 29 (1953) 392 ss.

42. H. CROUZEL, pág. 48.

43. H. MERKI (o. c., nota 3), pág. 73-74. ELTESTER, pág. 17. Aquí también otras posibilidades de interpretación.

44. H. MERKI, id. ELTESTER, pág. 18.



la diferencia entre una imagen inicial consagrada ya en la creación y una semejanza, perfección final, con sentido escatológico. La diferencia está, con todo, lejos de ser constante.

En un ambiente mucho más próximo a la mentalidad helenística relaciona el Libro de la Sabiduría la imagen con la incorruptibilidad, que es la naturaleza misma de Dios (Sap. 2, 23). Esta incorruptibilidad se ha perdido por el pecado (2, 24), pero la pérdida no es irreparable. La imagen puede ser de nuevo restablecida por la práctica de la ley (6, 17-19). La correlación: "deseo de instruirse, cumplimiento de la ley, incorruptibilidad, acercamiento de Dios" nos indican cuán íntimamente ligados se encuentran en esta mentalidad el mundo físico con el moral, una confusión, o mejor, una fusión, que encontraremos con frecuencia en los Santos Padres.

#### NUEVO TESTAMENTO

Aquí es San Pablo, sobre todo en los grandes textos cristológicos sobre la Imago Dei, el que pone un nuevo fundamento para el desarrollo de esta doctrina. No podemos detenernos en el análisis de los textos y sólo hacemos notar dos cosas: a) La idea central es siempre: Cristo encarnado y no meramente el Cristo preexistente, es la imagen de Dios<sup>45</sup>. b) Cristo, como imagen, tiene una estrecha relación con la revelación del Padre. En 2 Cor 4, 4-6 la mención de la iluminación de nuestros corazones se relaciona inmediatamente con Cristo que es la imagen de Dios. En Col. 1, 15 la mención de la invisibilidad de Dios alude por contraste a su revelación en la Imagen que es Cristo<sup>46</sup>.

Dos textos paulinos tratan de la imagen en su aspecto antropológico. En 1 Cor. 11, 7 es el hombre como tal, en oposición a la mujer, el hombre natural, dirían algunos<sup>47</sup>, designado como imagen de Dios. Siempre es difícil en San Pablo prescindir de todo elemento sobrenatural y en las relaciones del hombre con la mujer ve él precisamente la relación de Cristo con la Iglesia, pero con todo en esta mención del hombre como imagen falta toda alusión a una imagen conferida exclusivamente por la nueva creación y, en este sentido, se puede decir que la palabra "imagen" tiene en este texto un sentido más vago y amplio que en el de los Colosenses. Al texto de I Cor. 11, 7 se puede añadir el de Santiago 3, 9, que se refiere a la imagen procedente de la creación e inherente a todos los hombres.

45. 2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15. En Col. 1, 14 se hace alusión precisamente a la sangre de Cristo.

46. Cfr. ELTESTER, págs. 130 ss., aunque su interpretación de los textos paulinos desde un punto de vista exclusivamente histórico-religioso-helenístico está lejos de hacer justicia a la mentalidad de San Pablo.

47. Así ELTESTER, pág. 153: "Eikon Gottes als natürliche Eigenschaft des Menschen".

El texto de Col. 3, 10, en un contexto parenético, es el que trata más directamente de nuestro tema. En este texto ya se trata expresamente del hombre redimido, el hombre nuevo, y la imagen tiene por tanto un sentido estrictamente sobrenatural, propio y exclusivo de los que han sido regenerados en Cristo, y no propiedad indiferente de todo hombre por el mero hecho de serlo. También en este contexto se relaciona estrechamente el conocimiento con la imagen. Este conocimiento es, por una parte, teórico, pero por otra no prescinde nunca del aspecto práctico, es decir, del conocimiento de la voluntad de Dios y de sus consecuencias morales (Col. 2, 2; 1, 9).

El "induere novum hominem" se corresponde con el "induere Christum" de Gál. 3, 27, cuyo fundamento último es la unidad del cuerpo místico (Gál. 3, 28) que en Colosenses tiene un aspecto netamente eclesiológico (Col. 1, 18), consiguientemente el cristiano es imagen de Dios en cuanto miembro de Cristo en la Iglesia<sup>48</sup>. Este revestirse de Cristo se realiza, germinalmente, en el bautismo<sup>49</sup> y tiene por tanto un origen sacramental, pero al mismo tiempo, y supuesta esta iniciación sacramental, es un cometido de la vida moral, que ha de realizarse a lo largo de toda la vida<sup>50</sup>. Esta tensión entre la posesión presente y la tendencia a la posesión plena del futuro es típicamente paulina<sup>51</sup>. La imagen significa, pues, para San Pablo algo indefinidamente perfectible, que puede denotar tanto el primer germen de la vida cristiana como su última perfección (2 Cor. 3, 18) y que es dada por una nueva intervención de Dios en el mundo, por una "nueva creación"<sup>52</sup>.

El texto de 2 Cor. 3, 18, aun prescindiendo de las muchas interpretaciones que puede admitir<sup>53</sup>, alude a dos temas que han de encontrar fuerte eco en la teología patristica de la imagen de Dios: la intervención del "pneuma" en la formación de la imagen y la contemplación transformante.

En resumen tenemos, pues, en el NT. una probable distinción entre una imagen común a todos los hombres y otra propia de los que han sido regenerados. (La relación entre ambas no la toca el NT.). Un influjo de Cristo en la formación de la imagen de Dios en el hombre, Cristo que es El mismo Imagen de Dios, y los aspectos eclesiológicos, sacramental, ético, cognoscitivo y pneumatológico de que hemos hablado. Todos ellos, aunque con diversa intensidad, encontrarán un eco en la doctrina patristica de la imagen.

48. Cfr. ELTESTER, pág. 159.

49. Gál. 3, 27; Col. 2, 10-12. Justamente nota Eltester la necesidad del bautismo como fundamento de la misma vida moral cristiana, pág. 162, nota 41.

50. Cfr. Col. 3, 5-10.

51. Rom. 8, 29-30 comparado con 2 Cor. 3, 18.

52. La salvación supone la recepción ab extrinseco de algo totalmente nuevo en oposición al concepto gnóstico de salvación por liberación del elemento divino ya existente en el hombre. Cfr. ELTESTER, pág. 162 y 129.

53. Cfr. H. CROUZEL, pág. 61 y la bibliografía de la nota 163.

## LOS SANTOS PADRES

En la doctrina de los Santos Padres sobre la imagen de Dios hay que buscar ante todo el hilo conductor que nos dé la continuidad del pensamiento bajo la multiplicidad de expresiones y las contradicciones de una terminología teológica todavía imprecisa. Cuando esta continuidad de pensamiento no se da hay que buscar al menos la línea fundamental de la evolución del pensamiento patrístico y, a veces, hay que resignarse a notar las diferentes tendencias. Aun en este caso no es de poco interés para la teología dogmática el conocimiento positivo de estas tendencias y el negativo de la falta de unidad de la doctrina patrística sobre un tema determinado.

El primer problema que se plantea en torno al problema de la imagen es naturalmente el de su contenido. ¿Es la imagen un elemento constitutivo de la humanidad misma y, por tanto, inamisible?, o, por el contrario, ¿es algo accidental, en sentido metafísico, sobreañadido a la naturaleza, amisible y de hecho perdido por el pecado? ¿O se dan dos conceptos distintos de imagen, que corresponden a dos realidades de orden distinto? En este caso, ¿es posible determinar su relación? ¿Hay una imagen inicial y otra terminal equivalente a la semejanza?

Los PP. Apostólicos y los primeros apologetas en general no se preocupan mucho del tema de la imagen. Al hablar de la creación del hombre a imagen de Dios su interés se centra sobre todo en la participación del Logos en la creación del hombre<sup>54</sup>.

En la *Epistula Barnabae* no aparece ninguna distinción entre imagen y semejanza<sup>55</sup>. En un autor tan alegorizante no es lícito apurar demasiado el sentido de los textos, pero la comparación de las dos creaciones —la del “Kosmos” y la “nueva creación en sentido paulino— nos permiten conjeturar la existencia de una imagen no meramente natural. Que además admita el autor de la Epístola una imagen permanente, no perdida por el pecado, y que en este sentido podríamos llamar natural, cree Strucker, en su obra sobre la imagen de Dios en el hombre en los dos primeros siglos, poder deducirlo con alguna probabilidad, pero el fundamento es demasiado hipotético<sup>56</sup>.

Clemente Romano admite la universalidad de la imagen en todos los hombres y es posible que coloque ésta en la razón<sup>57</sup>. Con esto tendríamos

54. A. STRUKER (o. c. en la nota 6) pág. 4.

55. Id., Id.

56. Id. pág. 5-6.

57. Cor. 33, 4. La autenticidad del *κατὰ διάνοιαν* que defiende Strucker, pág. 7 nota 2, generalmente no es aceptada por los modernos editores (Cfr. J. A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*. München, 1956, pág. 64). Esto no suprime con todo la probabilidad de la lectura atestiguada por los dos códices griegos.

al mismo tiempo una espiritualización de la imagen —en oposición a la imagen en el cuerpo— y, si se puede decir así, una naturalización de la imagen, en oposición al sentido exclusivamente sobrenatural que encontraremos en Taciano y más tarde en San Atanasio.

En los apologetas no podemos olvidar que se dirigen, ante todo, a los paganos y que realizan con frecuencia un esfuerzo de acomodación a la mentalidad helenística que no siempre consigue salvar lo esencial de la mentalidad cristiana.

Atenágoras, sin aludir al Génesis y usando el término ἄγαλμα en vez del común εἰκόν, pone esta imagen en la racionalidad, siguiendo así la dirección de la filosofía estoica, y la racionalidad como fundamento de la inmortalidad. Pero, por una parte, el término “*logikós*” que usa, capaz de un sentido tan complejo, como veremos más adelante, la relación de la racionalidad con la inmortalidad, que en este tiempo no es concebida como una mera “*duratio sine fine*”, sino como la bienaventuranza total y la participación más íntima a la esencia misma de Dios, la racionalidad, que parece constituir la imagen en la mentalidad de Atenágoras no tiene un sentido tan puramente natural como la palabra misma nos podría hacer creer<sup>58</sup>.

La Epístola a Diognetes trata el tema de paso al enumerar los dones de Dios al hombre. La creación, según la imagen, se enumera a continuación de la racionabilidad<sup>59</sup>. El ritmo de la frase parece exigir que se trate de un don distinto de la racionabilidad y tal vez en relación con la re-dención enumerada a continuación, y no un don meramente natural<sup>60</sup>.

Justino y Teófilo de Antioquía no prestan especial atención al tema de la Imagen. El *De Resurrectione* pone la imagen de Dios tanto en el cuerpo como en el alma, pero no da ninguna explicación sobre el sentido de esta imagen de Dios en el cuerpo del hombre<sup>61</sup>.

El apologeta que trata el tema ex professo es Taciano<sup>62</sup>, que no hace ninguna distinción entre imagen y semejanza y se inclina hacia un sobrenaturalismo radical, que confina con el dualismo gnóstico en que de hecho desembocaría su doctrina. Según Taciano el primer hombre estaba compuesto de cuerpo, alma y espíritu. Este último es el que confiere la inmortalidad y el que es propiamente la imagen y semejanza de Dios<sup>63</sup> y

58. *De Resurr.*, cap. 12. Edit. Schwartz (TU IV, 2) 62, 15 ss.

59. *Ad Diogn.*, 10, 1-2 (Otto, *Corp. Apolog.* III, 198). Propiamente viene a continuación de la posición erecta del hombre, cosa a la que no atiende Strucker. El que el “*Logos*” designe aquí el lenguaje es improbable. (Cfr. OTTO, *Corp. Apoloa.* III, 199 nota 5).

60. STRUKER, o. c. págs. 15-16.

61. *De Resurr.*, 7 (*Corp. Apolog.* III, 234). STRUKER, o. c., págs. 19-20.

62. *Ad Graecos* 15 Edit. Schwartz (TU, 4, Leipzig 1888) 16, 17 ss. STRUKER, o. c. 29.

63. *Ad Graecos*, 12 Schwartz 12, 18 s. Imagen y semejanza de Dios e imagen de la inmortalidad son conceptos equivalentes. *Ad Graecos* 7, Schwartz 7, 6 ss.

pertenece, por una parte, a la definición esencial del hombre, mientras que, por otra, se considera como amisible y recuperable<sup>64</sup>. La carne y el alma no pueden de ninguna manera ser imagen del Dios incorpóral<sup>65</sup>. En realidad el sobrenaturalismo radical de Taciano no lo es tanto si consideramos que aunque rechaza la definición corriente de hombre (animal racional capaz de entendimiento y de ciencia)<sup>66</sup> comprende que el hombre perfecto dotado del Pneuma está más allá de la humanidad<sup>67</sup> y aun al hombre privado del Pneuma, y esto es fundamental, le concede siempre una centella del pneuma que procede del Logos y que le capacita para el conocimiento religioso, aunque no le libre de error<sup>68</sup>.

La determinación de la relación entre este pneuma y el alma es imprecisa y oscilante en Taciano, que unas veces utiliza la noción paulina de la inhabitación —relación extrínseca de pneuma y psyché— y otras lo considera como constitutivo del hombre —relación intrínseca de pneuma y psyché<sup>69</sup>—. El origen de esta oscuridad e imprecisión hay que buscarlo en la dificultad de armonizar la doctrina estoica del alma del mundo con la cristiana de la trascendencia del Espíritu. Esta confusión no es exclusiva de Taciano y la pluralidad de sentidos de la palabra "pneuma" será siempre un tropiezo en la exégesis de los textos cristianos primitivos.

En oposición al sobrenaturalismo radical de Taciano introduce San Ireneo una imagen que permanece en el hombre aun después del pecado y la semejanza que le viene exclusivamente del espíritu<sup>70</sup>. El origen de esta distinción, que no hemos encontrado en los Padres Apostólicos ni en los Apologistas, no es claro. San Ireneo habla de ella como de algo evidente y conocido y no parece en ningún caso consciente de introducir una novedad con la distinción<sup>71</sup>. La reacción contra Taciano, al que considera como compendio de todas las herejías<sup>72</sup> y el gnosticismo valentiniano<sup>73</sup>, con su clara distinción entre imagen y semejanza<sup>74</sup> han podido ser la oca-

64. *Ad Graecos*, 12 y 20. Schwartz 12, 18 ss.; 22, 9 ss. En los escritos heréticos según S. IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 28, 1 (Harvey I, 220) y III 23, 8 (H. II, 130) e HIPÓLITO, *Ref. Omn. Haer.*, 8, 16 (Wendland GCS 3, 236, 6-11) para Adán la pérdida era irreparable.

65. *Ad Graecos*, 15, Schwartz 16, 4. Taciano parece negar toda analogía entre el hombre natural —sarx y psyche— y Dios.

66. *Ad Graecos*, 15, Schwartz, 16, 11.

67. *Ad Graecos*, 15, Schwartz 16, 14 s.

68. *Ad Graecos*, 13, Schwartz 14, 28.

69. STRUKER, o. c. pág. 34.

70. *Adv. Haer.*, V, 6, 1 (H. II, 334); V, 16, 2 (H. II, 368) STRUKER, o. c. pág. 91.

71. STRUKER, o. c. pág. 125.

72. *Adv. Haer.*, III, 23, 8 (H. II, 130).

73. STRUKER, o. c., pág. 125 y pág. 56 ss. IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 5-8 (H. I, 43 ss.) (Antropología valentiniana) y *Exc. ex Phcod.*, 50-57 (O. STÄHLIN, GCS 123, 9-126, 7).

74. *Adv. Haer.*, I, 5, 4 (H. I, 49). *Exc. ex Theod.* 50 (GCS, 139, 9-16).

sión de la formulación propia de San Ireneo, más nueva en la forma que en el contenido <sup>75</sup>.

Este contenido es, sin embargo, bien difícil de precisar <sup>76</sup>. Para Strucker la imagen se realiza en la racionalidad y libertad del hombre reflejadas en la configuración corporal. Admite con todo que la plasmación material está en primer término en los textos de San Ireneo que tratan de la imagen en el hombre, pero esta "carne" tiene en San Ireneo un sentido lato y otro estricto y es en sentido lato (cuerpo y alma) en el que lo entiende San Ireneo cuando habla de la Imagen de Dios en el hombre <sup>77</sup>. Sin embargo, en ninguna parte utiliza San Ireneo la palabra "imagen" para designar la naturaleza racional y libre del hombre, aunque utilice términos parecidos; semejante, semejanza, etc. <sup>78</sup>. La "imagen" es para San Ireneo esencialmente reproducción visible o sensible de algo igualmente visible y sensible <sup>79</sup>. Y en concreto el hombre como imagen es copia —anticipada— del Verbo encarnado a cuya imagen ha sido creado <sup>80</sup>. El que en esta imagen no caiga el acento precisamente sobre la parte psíquica, sino sobre la somática no puede llamarnos la atención si tenemos en cuenta por una parte la reacción antignóstica de rehabilitación de la materia y por otra la poca importancia que en realidad concede al alma la antropología de San Ireneo, mero vínculo de unión entre el Espíritu que salva y la carne que es salvada <sup>81</sup>.

Esta relación de la imagen al Verbo encarnado nos obliga a abstenernos del calificativo de *natural*, en oposición al elemento sobrenatural, el espíritu, con que la califica Strucker. La imagen es, con todo, algo que corresponde al hombre ya desde el principio, identificado con el hombre empírico e inamisible <sup>82</sup> y en este sentido se opone a la semejanza que se añade al hombre empírico (cuerpo-alma) <sup>83</sup> como elemento formal del hombre perfecto <sup>84</sup>, es amisible y de hecho se perdió por el pecado <sup>85</sup> y es

75. No se puede excluir el que la distinción fuera conocida de los escritores eclesiásticos anteriores a S. Ireneo, pero no queda ningún testimonio directo, a no ser que el testimonio de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* II, 22 (GCS 2, 195, 25 ss.) aluda a autores anteriores o contemporáneos de S. Ireneo.

76. Sobre las diversas interpretaciones de la antropología de S. Ireneo cfr. E. KLEBBA, *Die Anthropologie des hl. Irenaeus* (Münster i. W. 1894), y STRUKER, o. c. pág. 92.

77. STRUKER, págs. 92-99.

78. STRUKER, pág. 100. El término usado por S. IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 37, 4 (H. II, 289) IV, 4, 5 (H. II, 159) es probablemente ὁμοιότης.

79. *Adv. Haer.*, II, 7, 6-7 (H. I, 269 s.)

80. *Adv. Haer.*, V, 16, 2 (H. II, 368). Cfr. TERTULIANO, *De Resurr. Mort.*, 6, 4-5 (Corp. Christ. 2, 928, 9-20).

81. *Adv. Haer.*, V, 9, 1 (H. II, 342).

82. STRUKER, o. c. pág. 92. IRENEO, *Adv. Haer.*, V, 6, 1; 16, 2 (H. II, 333. 368).

83. *Adv. Haer.*, V, 6, 1 (H. II, 333) *Demonst.*, 2.

84. STRUKER, pág. 102. IRENEO, *Adv. Haer.*, V, 16, 2; 6, 1 (H. II, 368, 333).

85. *Adv. Haer.*, V, 16, 2 (H. II, 368).

“pneuma” en oposición a “psyché”<sup>86</sup>. El sentido de este pneuma lo determinaremos al hablar de la relación del pneuma con el eikon.

Tenemos, pues, en San Ireneo tres elementos: Por una parte la imagen que caracteriza al hombre concreto, y la semejanza que le constituye en hombre perfecto. Por otra parte un elemento formalmente irreductible a estos dos primeros: la semejanza (omoiotes?) del hombre con Dios por su inteligencia y su libertad, semejanza que nunca es referida al Logos preexistente.

Es, por tanto, equivocado pretender ver en el binomio “imagen-semejanza” la oposición “natural-sobrenatural” de la escolástica posterior, puesto que la imagen está toda ella referida al Verbo encarnado que es su paradigma y no al Logos preexistente como fuente de la racionalidad en todos los seres racionales. La “naturaleza” en el sentido que hoy le damos, sería más bien el tercer elemento, verbalmente irreductible a los dos primeros y que procede tal vez de una concepción más filosófica del hombre, concepción que hemos encontrado ya en la filosofía estoica y que volveremos a encontrar en Clemente Alejandrino a quien una espiritualización del concepto de imagen permitirá llamar con este nombre a la naturaleza racional del hombre.

Tertuliano sólo en parte depende de San Ireneo en la doctrina de la imagen<sup>87</sup>. Así en el *De Baptismo*<sup>88</sup> admite la permanencia de la imagen después del pecado y la restauración de la semejanza por el bautismo<sup>89</sup>, pero, en general, siguiendo la línea de la ética estoica<sup>90</sup>, pone la imagen y semejanza, sin distinción, en el libre albedrío<sup>91</sup>, iniciando así una orientación de la antropología que ha tenido gran influjo en la teología de los Padres Latinos<sup>92</sup>.

En Clemente Alejandrino tropezamos con la dificultad que supone la falta de un estudio satisfactorio de su antropología<sup>93</sup>. A concebir la divinización del cristiano bajo el punto de vista de la Imago Dei le lleva sin duda la orientación platónica que condiciona la espiritualidad oriental y que expresa la relación entre el mundo superior (de las ideas) y el inferior (sensible) como relación de ejemplar a imagen y no precisamente

86. *Adv. Haer.*, V, 6, 1 (H. II, 333).

87. Así STEPH. OTTO (art. cit. nota 10) pág. 276 contra la afirmación de STRUCKER, pág. 129, nota 1.

88. *Bapt.*, 5, 6, 7 (Corp. Christ., 1, 288).

89. Aunque al parecer con carácter escatológico: “imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur”.

90. STEPH. OTTO, art. cit., pág. 278 s.

91. 2 *Marc.*, 6, 3 (Corp. Christ. 1, 481) y 2 *Marc.*, 5, 5 (1, 480).

92. STEPH. OTTO, art. cit. pág. 281.

93. W. VÖLKER (o. c. nota 8) pág. 109, nota 3, donde hace una crítica radical de las obras existentes sobre la antropología de Clemente de Alejandría.

como causa eficiente y efecto<sup>94</sup>. El influjo, con todo, no es auténticamente platónico, pues hay una espiritualización del concepto de "imager" que no corresponde exactamente al platonismo puro.

La distinción entre imagen y semejanza en la terminología de Clemente es oscilante. Hay textos en los que la semejanza se reserva a Cristo y al verdadero gnóstico, mientras que la imagen se considera como bien común de todos los hombres sin excepción<sup>95</sup>, por eso, aun el hombre terreno, y en esto se diferencia de Filón, es hecho según la imagen<sup>96</sup>. En esta distinción coincidiría con San Ireneo y aun algunos piensan que ha podido ser influido por él<sup>97</sup>, pero este influjo no es necesario para explicar la distinción, puesto que ésta era conocida por la gnosis y por otra parte el contenido de la imagen es distinto en Clemente Alejandrino y en San Ireneo.

En otros textos la distinción no se mantiene<sup>98</sup>. Las causas de estas oscilaciones de la terminología pueden ser por una parte la significación amplia de Eikon, que puede designar tanto un estado incipiente como la perfección final<sup>99</sup> y, por otra, la valoración oscilante del espíritu (noûs) humano, que con frecuencia no es considerado en abstracto, sino éticamente caracterizado y purificado ya por la virtud<sup>100</sup>.

En aquellos textos en que la imagen se distingue de la semejanza nunca se pone la imagen —a diferencia de San Ireneo— en el cuerpo<sup>101</sup> sino en el espíritu inspirado por Dios<sup>102</sup>. Este "espíritu" es la Logiké psyché<sup>103</sup>. En concreto es el mismo Noûs la imagen de Dios<sup>104</sup>. Hay, pues, una espiritualización filónica del concepto de Imagen que en Platón se restringía al mundo de lo sensible<sup>105</sup>.

En relación con esta imagen, común a todos los hombres, cabe preguntarse si la semejanza, según Clemente Alejandrino, no sería más que el desarrollo natural de este Noûs purificado por las virtudes<sup>106</sup>. El as-

94. A. MAYER (o. c. nota 8) pág. 76 y CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, V, 93, 4 (GCS II, 387, 21-23).

95. *Strom.*, VII, 86, 2 (GCS III, 61, 22 ss.) *Paed.*, I, 98, 2 ss. (GCS I, 148 23 ss.).

96. *Exc. ex Theod.*, 54, 1 (GCS III, 124, 27 ss.), MERKI (o. c. nota 3) pág. 83-84.

97. Cfr. supra nota 75.

98. *Protr.*, 98, 3-4 (GCS II, 71, 21 s.) *Strom.*, V, 94, 3-4 (GCS II, 388, 9 ss.).

99. *Strom.*, III, 42, 1-6 (GCS II, 215, 12-26); VI, 77, 15; 114, 4 (GCS II, 470, 9 ss.; 489, 13 ss.).

100. Sobre todo por la "apatheia". Cfr. *Strom.*, V, 94, 3-4 (GCS II, 388, 90), MAYER, o. c., pág. 22-28.

101. *Strom.*, VI, 136, 3 (GCS II, 500, 31 ss.).

102. *Paed.*, I, 7, 1 (GCS I, 94, 15 s.). En S. IRENEO, *Demonst.*, 11, tal vez haya un doble momento en la imagen.

103. *Strom.*, V, 94, 3 (GCS II, 388, 9 s.). MAYER, o. c., págs. 14-15 y nota 34.

104. *Frag.*, 38 (GCS III, 219, 29-220, 2).

105. MERKI (o. c. nota 3) pág. 83.

106. *Strom.*, VI, 152, 3 (GCS II, 315, 31 ss.). Así lo entiende R. P. CASEY, *Clement of Alexandria and the beginnings of christian Platonism*, *HarvTheolRev* 18 (1925) 38-101. Citado y refutado por MAYER, o. c. pág. 33 ss.



pecto predominantemente ético de la doctrina de Clemente de Alejandría, contra el predominantemente físico u ontológico del gnosticismo, da pie para esta interpretación. Sin embargo, aunque escasamente, alude alguna vez Clemente Alejandrino a la necesidad de un elemento nuevo, ontológico, sobreañadido, que hace posible en el cristiano la asimilación perfecta a Dios y que se distingue del *Noûs* meramente natural, aun del filósofo<sup>107</sup>. Este *Noûs* que ha recibido esa nueva insuflación del espíritu es el que ha de desarrollarse hasta la perfecta semejanza.

Con relación a San Ireneo tenemos, pues, la eliminación del elemento corporal en la imagen, la identificación de la imagen inicial con la naturaleza racional, a la que San Ireneo evita llamar imagen, y un predominio del aspecto ético en la semejanza, aunque sin negar la necesidad de un nuevo elemento físico.

Orígenes, a diferencia de Clemente Alejandrino, que no concede al primer hombre ni la semejanza ni el espíritu, y de San Ireneo, que se las concede en estado precario e inestable, considera que el fin es como el principio<sup>108</sup>, la salvación es restitución pura y simple del estado primitivo antes de la caída de las almas preexistentes y se realiza por una substracción, la eliminación de la *psyché* adquirida en la caída de las almas<sup>109</sup>, y la consiguiente reaparición del estado de pureza primitivo<sup>110</sup>. Sobre este esquema, fundamentalmente neoplatónico, se superponen elementos típicamente cristianos, tanto más interesantes cuanto menos perfectamente encajan en este sistema.

En un sistema así no parece quedar lugar para un progreso propiamente dicho, que signifique el desarrollo de un germen, sino más bien una simple purificación al estilo de Plotino. En realidad afirma Orígenes con frecuencia esta idea<sup>111</sup>, pero no siempre es consecuente con ella. Los textos sobre la imagen y semejanza, al apoyarse sobre la narración del Génesis, afirman un progreso real, puesto que sólo la imagen es dada al principio y la semejanza es reservada para el final. Si se piensa que la narración de donde se toma la distinción entre el "según la imagen" y la semejanza es la narración de la primera creación, es decir, según Orígenes, la de las almas o las inteligencias preexistentes, parece difícil eliminar una cierta idea de progreso entre el estado anterior a la caída de las almas y el estado final escatológico. Que esta solución no se armoniza con el esquema neoplatónico, de que hemos hablado, es evidente. Por otra parte, tampoco se puede hablar de una evolución en la mentalidad de Orígenes por-

107. *Strom.*, V, 82, 3-4 (GCS II, 381, 5 ss.).

108. *De Principiis*, I, 6, 2 (GCS V, 79, 22 ss.) II, 1, 1 (5, 107, 9 s.), *In Ioan*, XIII, 37 (IV, 262, 12). Cfr. CROUZEL (o. c. nota 9) pág. 153.

109. *De Principiis*, II, 10, 7 (GCS V, 181, 14 s.).

110. *Hom. in Cant.*, II (GCS VIII, 141, 16 ss. "quam pulchra eras ex initio...") CROUZEL, o. c. pág. 221.

111. CROUZEL, o. c., pág. 221.

que las dos series de textos se encuentran a veces en los mismos libros. Quizá hay en el pensamiento de Orígenes una contradicción no superada entre su visión neoplatónica y su visión cristiana del mundo <sup>112</sup>.

Esta imagen dada en la primera creación no puede naturalmente localizarse en el cuerpo <sup>113</sup>, y aun en el alma sólo en la parte superior anterior a la caída, que es llamada unas veces *logiké psyché*, como Clemente Alejandrino <sup>114</sup>, y otras con el término estoico *hegemonikón* <sup>115</sup>, pero se contradistingue expresamente del espíritu <sup>116</sup>. Continúa, pues, Orígenes la línea de espiritualización de la imagen defendida ya por Clemente Alejandrino y por Filón.

¿Permanece esta imagen después de la caída?, o con otras palabras: ¿forma élla el substrato común a todos los seres racionales? La respuesta es difícil en Orígenes precisamente por la ambigüedad del término "racional". El "según la imagen" lo posee el hombre en cuanto participa del Logos, que es la Imagen del Padre <sup>117</sup>. Esta participación puede ser meramente natural, en el sentido histórico que hoy damos a la palabra, y constituir lo que hoy llamamos "naturaleza racional" <sup>118</sup>, o puede tener un carácter definitivamente cristiano y sobrenatural <sup>119</sup>, pero los límites entre ambas participaciones son totalmente indefinidos, precisamente por ser participación de un mismo Logos <sup>120</sup>. Así se explica que, partiendo del aspecto sobrenatural de esta participación del Logos, emplee Orígenes expresiones muy parecidas al sobrenaturalismo radical de Taciano <sup>121</sup>, pero por otra parte admita que el Logos que está en cada uno, y que "tiene su principio en el Logos que está junto al Padre, no permite pensar que el animal *logikón* sea completamente extraño a Dios" <sup>122</sup>. Y de la misma manera se explica que admita por una parte abiertamente la pérdida del "según la imagen", tanto en Adán como en el hombre pecador <sup>123</sup>, mientras que por otra, aunque los testimonios son más escasos,

112. CROUZEL, o. e. pág. 222.

113. *Hom. in Gen.*, I, 13 (GCS VI, 15, 8 s.). CROUZEL, o. e. pág. 150 nota 28 y pág. 153 s.

114. El hombre interior es hecho según la imagen: *In Rom.*, 1, 19 (P. G. XIV, 871 A) 7, 4 (id. 1110 B), CROUZEL, pág. 157 nota 69. Este hombre interior es el alma: Cfr. *Entretien avec Héraclide*, Edit. J. Scherer (El Cairo 1949), pág. 164, 17. *Cont. Cels.*, VI, 63 (GCS 2, 133, 6). El alma "logiké", *Scl in Gen.* I, 26-27 (P. G. XII, 96 A). Cfr. CROUZEL, o. e. pág. 158 nota 80.

115. CROUZEL, o. e., pág. 159, nota 88. Cita *Cont. Cels.*, VI, 85 (GCS I, 356, 6 ss.).

116. CROUZEL, o. e., pág. 157 y 133, *In Epist. ad Rom.*, I, 18 (P. G. XIV, 866 C).

117. CROUZEL, o. e., pág. 171. Cfr. *Cont. Cels.*, IV, 85 (GCS I, 356, 15 ss.).

118. Id. pág. 170.

119. Id. pág. 168 ss. Nótese lo mismo para la participación del "ser". El diablo en cuanto tal no "es", porque no participa de Dios. Id. pág. 170.

120. R. BERNARD (o. e. nota 11) pág. 42.

121. CROUZEL, o. e. pág. 171 nota 174; *Hom. in Lev.*, II, 2 (GCS VI, 290, 22 ss.).

122. *Cont. Cels.*, IV, 25 (GCS I, 294, 20 s.). CROUZEL, pág. 172.

123. CROUZEL, o. e., pág. 206. *In Rom.*, 1, 17 (P. G. XIV, 864 C).

admira la imposibilidad de destruir por completo todos los rasgos de la imagen divina y de llegar a ser totalmente irracional<sup>124</sup>, y de perder, por consiguiente, todo parentesco con Dios. De esta manera el conocimiento de Dios sigue siendo siempre posible por esta afinidad natural con la divinidad<sup>125</sup>.

Dada esta concepción de la imagen perfeccionable indefinidamente, como indefinidamente perfeccionable es la participación del Logos que la constituye, no es de extrañar que sea considerada como fase inicial y como fase final y que la distinción entre imagen y semejanza sea inconstante<sup>126</sup>. Explica también que no siempre aparece claro si el progreso de la imagen a la semejanza se hace sólo por el ejercicio de la virtud<sup>127</sup>, o si requiere un elemento nuevo sobreañadido, como el "espíritu" de que habla San Ireneo. Algunos textos, aunque no en relación directa con el paso de la imagen a la semejanza, hablan del influjo del "espíritu" en el progreso de la vida espiritual<sup>128</sup>. Y la extraña doctrina de que el cuerpo y el alma del condenado irán al infierno, mientras que el "espíritu" volverá a Dios que lo ha dado<sup>129</sup>, parecen indiciar la existencia de un tercer elemento, equivalente al espíritu de San Ireneo, y distinto de la parte superior del alma donde reside propiamente el "según la imagen"<sup>130</sup>. Este espíritu será lo característico de la imagen "sobrenatural" porque, por él, se participa de la "santidad" participación que no tiene equivalente en el orden natural; como lo tiene, por ejemplo, la participación del ser, natural y sobrenatural, que nos viene del Padre y de la racionalidad, natural y sobrenatural, que nos viene del Logos.

San Atanasio simplifica la antropología de sus predecesores, aunque no creo que con eso gane precisamente en claridad<sup>131</sup>. No hace distinción ninguna entre imagen y semejanza<sup>132</sup>, eliminando así las fluctuaciones de terminología que hemos encontrado en los Padres anteriores, pero eliminando también la idea de un progreso que encontramos, aunque con diversos matices, en San Ireneo, en Clemente y, al menos, en una de las corrientes del pensamiento origeniano.

Siguiendo a los alejandrinos elimina del concepto de imagen todo lo

124. CROUZEL, o. c. pág. 208 notas 208 y 210. *Cont. Cels.*, IV, 83 (GCS I, 354, 17 s.).

125. *Exhort. ad Mart.*, 47 (GCS I, 42, 29 s.), *De Principiis*, I, 17 (GCS V, 24, 18 ss. "propinquitias quaedam mentis ad Deum").

126. CROUZEL, pág. 217.

127. *De Principiis*, III, 6, 1 (GCS V, 280, 2), CROUZEL, o. c., pág. 218 nota 3.

128. CROUZEL, o. c., pág. 237 nota 168. *De Principiis*, I, 3, 5 (GCS V, 55, 4 s.), *In Ioan.*, II, 10 (6) (GCS IV, 65, 21).

129. *Scr. in Math.*, 62 (GCS XI, 144, 9). Cfr. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, II, 33, 5. (H. I, 380).

130. Cfr. nota 114.

131. Cfr. R. BERNARD (o. c. nota 11) pág. 27. R. Bernard cree que esta simplificación es un progreso de S. Atanasio.

132. BERNARD, id.

corpóreo<sup>133</sup> y la relaciona estrechamente con el Logos<sup>134</sup>, pero continuando la línea de simplificación considera en el hombre sólo dos elementos: 1) el inferior, animal, alogos, que llama physis<sup>135</sup>, y 2) el superior, que abarca todo el elemento espiritual en el hombre, tanto lo que llamamos racionabilidad natural, como el elemento sobrenatural, y todo este conjunto lo denomina con el apelativo de Logikós<sup>136</sup>. La oposición no la pone, pues, entre natural y sobrenatural, sino entre irracional y racional en todos sus grados.

Esta simplificación le crea, sin embargo, dificultades insuperables cuando trata de explicar el concepto del pecado. Dos concepciones, aparentemente irreconciliables encontramos en su obra: a) La imagen permanece, pero oscurcida, latente y la redención es consiguientemente obra de purificación, que pone de manifiesto lo que estaba latente y oscurecido en la naturaleza humana<sup>137</sup>. b) La imagen se pierde por completo y la redención tiene que volverla a crear, la redención es una nueva creación<sup>138</sup>. No parece que San Atanasio haya intentado poner de acuerdo estas dos concepciones que difícilmente se pueden armonizar entre sí y que significan probablemente una oposición irreconciliable entre platonismo y cristianismo.

Siguiendo lógicamente una de las líneas de su antropología San Atanasio tendría que considerar al pecador simplemente como álogos y ponerlo al nivel de las criaturas irracionales. Como la realidad es más complicada, tiene San Atanasio que desviarse de la simplificación de su antropología y admitir la permanencia de una cierta racionabilidad en el hombre pecador, que de lo contrario no sería moralmente responsable de sus actos<sup>139</sup>. Así, pues, aunque sólo sea indirectamente<sup>140</sup>, admite San Atanasio una participación natural del Logos, como la admite por ejemplo Orígenes, pero en este caso San Atanasio preferiría omitir la relación explícita al Logos y dejar a "racional" el sentido vulgar que hoy le damos en oposición al mundo meramente animal<sup>141</sup>.

Al final de esta primera parte de nuestro trabajo y como resumen de

133. BERNARD, id.

134. BERNARD, o. c. pág. 39. *Oratio contra gentes* 8 (P. G. XXV, 16 D).

135. La palabra "physis" significa generalmente la criatura caracterizada negativamente por sus debilidades y concretamente por la "mortalidad". Cfr. BERNARD, o. c. pág. 64 y la excelente exposición de A. GAUDEL, *La Théologie du Logos chez St. Athanase*, RevScRel 11 (1931) 1-26.

136. BERNARD, o. c. pág. 65.

137. Id. pág. 47 s. y 53. Cfr. *Contra gentes* 34 (P. G. XXV, 68 C D).

138. BERNARD, o. c., pág. 50 y 53. *De Incarnatione* 14 (P. G. XXV, 120 C D).

139. BERNARD, o. c., pág. 63.

140. En *Contra Gentes* 13 (P. G. XXV 29 A). Parece admitir la distinción explícitamente. Cfr. BERNARD, o. c., pág. 65.

141. BERNARD, o. c., pág. 65, 3 b.

ella tal vez se podrían citar las palabras pesimistas de San Epifanio: "En dónde está o en qué se realiza el "según la imagen" sólo lo sabe Dios"<sup>142</sup>.

Sin embargo, entre las fluctuaciones de la terminología y de la ideología aún se puede descubrir una cierta unidad de pensamiento. La oposición imagen-semejanza no es constante, y cuando se da, casi nunca (tal vez haya que exceptuar algunos textos de Clemente Alejandrino) corresponden a nuestra oposición naturaleza-sobrenaturaleza. Pero en cualquiera de las concepciones, si se exceptúa el radicalismo, no siempre consecuente de Taciano, hay una distinción entre un substrato de naturaleza racional, común a todos los hombres, cristianos o paganos, justos o pecadores, y un elemento físico, sobreañadido, que perfecciona la naturaleza, aún más, que la hace perfectamente "humana" y "racional" (*logike*), es decir, cognoscitiva, llamado frecuentemente "pneuma". Este pneuma que puede faltar en el hombre sin que éste, y esto es importante, quede totalmente privado del conocimiento de lo religioso, es lo que llamaríamos un accidente en sentido metafísico.

Para entender mejor el papel del espíritu en el proceso de asimilación del hombre a Dios y la exclusión que generalmente hemos encontrado de lo corporal en la imagen de Dios, hay que tener en cuenta que los Santos Padres no proceden generalmente desde el punto de vista de una metafísica creacionista, en la cual todo aquello que procede de una causa eficiente manifiesta de alguna manera la naturaleza de la causa según el principio: "propter quod unumquodque tale et illud magis", sino que se mueven en el ámbito de la "participación" en sentido platónico, en el cual la semejanza formal es la que cuenta, y esta semejanza formal la encuentran la mayoría de los Padres precisamente en el "espíritu".

El proceso de la imagen a la semejanza, o de la imagen inicial a la perfecta, se concibe generalmente por estos primeros Padres como un proceso de unificación del hombre. La razón fundamental es que la propiedad más característica de Dios en la mentalidad helenística es la incorruptibilidad, el origen de la incorruptibilidad es la inmutabilidad, y el de ésta la simplicidad. Por tanto, mientras más simple, más inmutable y más incorruptible sea un ser, tanto más participará de la divinidad y tanto más perfecta será con ella su semejanza. La semejanza con la incorruptibilidad divina la alcanza el hombre, por tanto, con un proceso de unificación o de simplificación que tiene dos aspectos: Uno físico, cuyo agente, como veremos, es el "espíritu" que transforma y unifica la multiplicidad del compuesto humano (*sôma* y *psyché*). Otro ético (? psicológico?), que es la virtud, y, sobre todo, la "apatheia", que libra al hombre de la división interna de las pasiones terrenas y permite al mismo tiempo una mayor penetración del espíritu y la consiguiente transformación íntima que éste opera.

142. *Haer.*, 70 (P. G. XLII, 341 s. y 344 B).

Ya en Taciano la primera consecuencia física de la imagen de Dios en el hombre es precisamente la inmortalidad<sup>143</sup>. El alma de suyo es mortal<sup>144</sup>, pero la participación de la divinidad la hace inmortal.

Más frecuente es aún en San Ireneo la relación entre semejanza-espíritu-inmortalidad o incorrupción, aunque esta relación es mediata. El espíritu capacita inmediatamente para la visión de Dios, y ésta es la fuente de la incorrupción<sup>145</sup>. Este espíritu es distinto de la persona del Espíritu Santo<sup>146</sup> y su acción es transformante, de manera que la carne, es decir, el ser natural, se olvida de sí misma y asume las propiedades del espíritu<sup>147</sup>, es decir, la suprema asimilación a Dios no se consigue por un proceso de separación o segregación, como en la concepción corriente en el gnosticismo valentiniano: espíritu que entra en el pleroma, psyché que permanece en el mundo intermedio y materia que queda en la tierra y es destruída<sup>148</sup>, sino que hay un proceso de unificación y de transformación que salva al hombre entero.

La misma idea encontramos en Clemente Alejandrino, para el cual la triple alma del hombre es llevada a la unidad por la fuerza del Logos, y esta unidad consiste, precisamente, en hacerla perfectamente pneumática<sup>149</sup>. Y aun el mismo Orígenes piensa que la imagen crece en el hombre por la penetración del espíritu en el alma y la consiguiente asimilación de ésta al espíritu<sup>150</sup>, aunque la concepción origeniana de la caída de las almas le lleve a expresiones que recuerdan la concepción gnóstica<sup>151</sup>.

Este espíritu que forma, como hemos visto, el elemento decisivo, formal, podríamos decir, de la asimilación a Dios, es ya en Taciano considerado algunas veces como distinto del Espíritu Santo y constitutivo íntimo del hombre perfecto<sup>152</sup>.

En San Ireneo, aunque la cuestión ha sido muy discutida<sup>153</sup>, parece que puede admitirse también la distinción<sup>154</sup>, y lo mismo en Clemente Alejandrino<sup>155</sup>, aunque éste se olvida después de él y atribuye sus fun-

143. STRUKER (o. c. nota 6) pág. 37, TACIANO, *Ad Graec.*, 7 (E. Schwartz 7, 6 ss.).

144. *Ad Graec.*, 13 (E. Schwartz 14. 10 ss.).

145. STRUKER, o. c. pág. 113. *Adv. Haer.*, IV, 38, 3 (H. II, 296).

146. STRUKER, o. c. pág. 105. *Adv. Haer.*, II, 33, 5 (H. I, 380).

147. STRUKER, o. c. pág. 107. *Adv. Haer.*, V, 9, 2 (H. II, 243).

148. ThWNT VI, 392, 7 ss.

149. MAYER (o. c. nota 8) pág. 40-43.

150. *Homil in Luc.*, 8 (GCS IX, 58, 1 ss.)

151. CROUZEL, o. c. pág. 235 nota 153. *De Principiis* IX, 2 (GCS V, 318, 26 s.).

152. TACIANO, *Ad Graec.*, 12 (E. Schwartz 12, 18).

153. STRUKER, o. c. pág. 104.

154. *Adv. Haer.*, V, 6, 1 (H. II, 235) II, 33, 5 (H. I, 380).

155. *Strom.*, VI, 134, 2 (GCS II, 500, 1 ss.).

ciones al hegemonikon del gnóstico<sup>156</sup> Orígenes lo distingue abiertamente del Espíritu Santo<sup>157</sup>.

Para la unión del espíritu con el alma utiliza Taciano el término συζυγία<sup>158</sup>, San Ireneo<sup>159</sup>, Clemente Alejandrino<sup>160</sup> y Orígenes<sup>161</sup> ἀνάκρσις, que aunque probablemente no tiene sentido técnico en estos textos, designa en la filosofía estoica un género de mezcla en la que se fusionan dos substancias flúidas que conservan cada una sus propiedades particulares<sup>162</sup>.

Parece fácil identificar este "espíritu" distinto del alma, distinto del Espíritu Santo, amisible y de hecho perdido por el pecado, con nuestra gracia habitual, pero hay que confesar que la sola lectura de los textos en que se alude a este "espíritu" dan la impresión de tratar de algo mucho más substantivo que un mero accidente y difícilmente armonizable con ningún concepto de nuestra antropología actual. Pero este aspecto puede proceder tal vez de las dificultades que las especulaciones filosóficas helenísticas sobre el pneuma presentaban a los SS. Padres, y de su concepción griega de la acción como algo substancial a diferencia de la mentalidad hebraica<sup>163</sup>.

La adquisición de la imagen, cuando ésta se considera estrictamente sobrenatural, o de la semejanza en caso contrario, a pesar del moralismo de los Padres en su lucha contra el gnosticismo, se atribuye a una libre intervención de Dios: "El espíritu lo da el Hijo según el beneplácito del Padre a los que el Padre quiere y como El quiere"<sup>164</sup>. Esta nueva intervención de Dios separa la doctrina católica de la imagen de la doctrina helenística, para quien la adquisición de la suprema semejanza es sólo fruto del desarrollo natural de las fuerzas humanas sin necesidad de ninguna nueva intervención divina.

En la adquisición del Espíritu, que es como el elemento formal en la imagen sobrenatural o de la semejanza, tiene una importancia decisiva el bautismo, que es el que realiza, inicialmente, la unión con el espíritu, un elemento más para el paralelo entre el espíritu y la gracia habitual<sup>165</sup>.

156. MAYER, o. c., pág. 40-43.

157. CROUZEL, pág. 131, nota 13-15 y CRIGENES, *Entretien avec Héraclide* 6 (Edit. J. Scherer, 136, 10).

158. TACIANO, *Ad Graec.*, 13, 15 (Edit. Schwartz 14, 22; 16, 5).

159. S. Ireneo emplea generalmente los términos "commixtio et adunitio" (*Adv. Haer.*, V, 6, 1; H. II, 333) et "unitio" (V, 6, 1; H. II, 235) et "communio" (IV, 20, 3; H. II, 215). Del primero, que es el fundamental, nos queda el equivalente griego (σύνκρσις) en un fragmento. Cfr. B. REYNDERS, *Lexique comparé de l'Adversus Haereses* (Louvain, 1954) I, 34.

160. *Strom.*, VII, 87, 1 (GCS III, 62, 11 ss.). Cfr. MAYER, o. c. pág. 63-66.

161. 1 Cor. 10. *JourTheolSt* 9 (1907-8) pág. 239, 43, 5 ss.

162. ARNIM, SVF 2, 153, 14 ss.

163. Cfr. ThWNT art.: Πνεῦμα, pág. 413, 35.

164. *Demonst.*, 7. STRUKER, o. c., pág. 116.

165. Clemente admite dos bautismos: el de agua y el de la vida gnóstica (Cfr.

En Orígenes la mención del bautismo con relación a la imagen de Dios en el hombre, falta porque, la imagen, es considerada generalmente como anterior a la caída de las almas y don de la primera creación de las inteligencias separadas<sup>166</sup>.

La intervención del Logos en la imagen tiene tantos aspectos como la imagen misma. Puede ser su causa ejemplar, como en San Ireneo el Logos encarnado con relación al hombre concreto<sup>167</sup> o paradigma participado, tanto por la imagen natural i. e. por la razón humana, como por la imagen sobrenatural, pues tanto una como otra suponen una participación, aunque de diverso sentido, del Logos único<sup>168</sup>, y es, sobre todo, causa de la imagen y de la semejanza como donante del Espíritu que él ha recibido en todá su plenitud<sup>169</sup>. Pero las relaciones entre el Logos y el pneuma en esta época, son de tal complicación, que renunciamos a entrar en detalles.

El influjo de las virtudes en el progreso hacia la perfección de la semejanza puede parecer un tema, o un motivo, exclusivamente helenístico, pero hay que tener en cuenta que las virtudes a las que aluden los Santos Padres están cristianizadas ("el olvido de las injurias" del que con frecuencia habla un autor tan platonizante como Clemente Alejandrino es una virtud típicamente cristiana y cristianiza el mismo término estoico de la *apathia*<sup>170</sup>) y su influjo no es meramente purificador, sino que permite una mayor penetración del espíritu en el alma y éste es el verdadero agente de la semejanza ("receptor del Espíritu", dirá Clemente Alejandrino)<sup>171</sup>.

Con todo el que el acento caiga principalmente en el aspecto moral de la semejanza —una semejanza en la operación más que en el ser— se debe con frecuencia a la reacción antignóstica y, aunque no niega el fundamento ontológico que hace posible estas virtudes, hay que confesar que los Padres de que hablamos parecen olvidar con frecuencia este fundamento ontológico para insistir, sobre todo, en la necesidad del esfuerzo personal en la imitación de Dios.

---

*Strom.*, VII, 86, 5, GCS III, 61, 31 ss.; *Strom.*, V, 39, 3 ss. GCS II, 353, 7 ss.). En el bautismo el cristiano iluminado tiene ya el Logos y el Pneuma, pero sólo germinalmente. No está penetrado por ellos, porque la purificación no ha terminado. Cfr. MAYER, o. c. pág. 63-66. ORÍGENES, *Hom. in Gen.*, XIII, 3-4 (GCS VI, 118, 16 ss.). IRENEO, *Adv. Haer.* III, 17, 2 (H, 2, 92-93).

166. CROUZEL, o. c., pág. 172.

167. Cfr. nota 80.

168. Cfr. nota 118 y 120. ORÍGENES, *Cont. Cels.* IV, 85 (GCS I, 356, 13 ss.).

169. Cfr. nota 164.

170. Cfr. MERKI (o. c. nota 3) pág. 49. Sobre la virtud, eminentemente cristiana, del olvido de las injurias. Cfr. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, VII, 85, 2 (GCS III, 61, 3 ss.)

171. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, III, 42, 6 (GCS II, 215, 23 ss.). Cfr. en general para los dos primeros siglos: A. HEITMANN, O. S. B., *Imitatio Dei* (Studia Anselmiana 10), Roma 1940.



Finalmente, la relación de la imagen y semejanza con el conocimiento de Dios, tanto natural como místico y beatífico, se funda generalmente en el conocido principio gnoseológico de la antigüedad "simile simili cognoscitur" 172.

Este principio es el que obliga lógicamente a reconocer una cierta permanencia de la imagen en el hombre pecador, imagen o afinidad que es la que hace posible el conocimiento de Dios en el hombre pecador o en el pagano y la consiguiente responsabilidad. Notemos que este conocimiento natural se funda en la afinidad o parentesco de la mente con Dios, es decir, en la idea de participación, más que en la relación de causa a efecto del mundo creado a Dios. Este último punto de vista, que es paulino, no falta naturalmente en los Santos Padres, sobre todo, Apologistas, pero no está en relación directa con la doctrina de la imagen.

Taciano reducirá este conocimiento al mínimo, pero no llegará a negarlo totalmente, y se obliga, por tanto, aun en contradicción con su doctrina, a admitir la permanencia de algunos rasgos de la imagen en el hombre pecador. San Ireneo se resistirá a llamar a esta afinidad de la mente con Dios "imagen", pero admitirá el hecho de la afinidad y, consiguientemente del conocimiento. Clemente lo admite expresamente. Orígenes, aunque lo niegue cuando habla desde un punto de vista exclusivamente sobrenaturalista, admite una participación natural del Logos como hemos visto, y un consiguiente conocimiento natural.

La contemplación, tanto mística como escatológica, se funda en la nueva afinidad con Dios que comunica el pneuma, distinta de la común participación del Logos.

El que esta contemplación mística de Dios no sea meramente un efecto, sino también causa de una mayor asimilación, es decir, que sea una contemplación transformante, es un tema que requiere por sí solo una monografía.

#### CONCLUSION

En resumen, podemos decir, que la doctrina de la imagen en los Padres de que hemos hablado supone un elemento físico sobreañadido y amisible y de hecho perdido por el pecado, elemento formal que realiza la perfecta asimilación del alma con Dios. El que este elemento se llame generalmente pneuma, con todas las confusiones a que se presta este término, nos indica la íntima relación del Espíritu Santo con la gracia habitual, que es considerada como especial participación precisamente del Espíritu. Su relación con la práctica de las virtudes nos pone en guardia contra

172. Cfr. A. SCHNEIDER, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit*. (Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittel. Supplementband II). Münster i. W. 1923, págs. 65-76.

una interpretación unilateralmente intelectualista de la asimilación a Dios por el conocimiento. El conocimiento, sin embargo, está en primer plano en toda la doctrina de la imagen y la permanencia de una cierta imagen en el hombre pecador y la consecuente posibilidad del conocimiento de Dios por éste es un buen elemento en la controversia actual sobre la teología natural.

Creo que conviene notar que la doctrina patristica en torno a la imagen es propiamente teología, es decir, elaboración del dato revelado mediante una determinada orientación filosófica y no pura y simple transmisión del dato revelado. Por eso me parece ingenuo oponer la doctrina escolástica de la natura como doctrina inficionada de filosofía aristotélica a la doctrina puramente bíblica de los Padres sobre la imagen de Dios. La doctrina de la imagen en los Santos Padres tiene por lo menos tantas implicaciones filosóficas como la doctrina de la natura<sup>173</sup>.

Y, sin embargo, la conclusión de la doctrina patristica de la imagen es prácticamente la misma que hacíamos al terminar las fuentes bíblicas de esta doctrina:

La distinción entre imagen natural e imagen sobrenatural es más segura y más clara en los Santos Padres. El influjo de Cristo sea como Logos encarnado, sea como Logos preexistente, el aspecto sacramental, ético, pneumático y cognoscitivo son elementos comunes a la revelación del Nuevo Testamento y a la teología de los Santos Padres.

---

173. H. DE LUBAC, *Surnaturel* (Théologie 8). Paris, 1946, pág. 434 s.

## LA PRIMERA PERSONA TRINITARIA Y LA FILIACION ADOPTIVA

### SUMARIO

- I. — *Introducción.*
- II. — *Los datos revelados sobre el agente de la adopción filial.* — 1. Análisis de los textos en los que formal y explícitamente se afirma el hecho de la filiación adoptiva. — 2. Análisis de los textos en los que implícitamente se afirma la filiación adoptiva o en los que se ofrecen nociones complementarias de la misma.
- III. — *Los términos: ὁ θεός y ὁ πατήρ.* — 1. Una tesis de K. Rahner. — 2. "O theos", nombre propio de la primera persona trinitaria. — 3. Otros contenidos del término.
- IV. — *Las relaciones entre la primera persona trinitaria y la filiación adoptiva en los textos de San Juan.*
- V. — *Las relaciones entre la primera persona trinitaria y la filiación adoptiva, según los datos paulinos.*
- VI. — *Las relaciones entre la primera persona trinitaria y la filiación adoptiva en los primeros escritos patrísticos.*
- VII. — *Últimas reflexiones sobre el modus loquendi de las fuentes.*

### I. — INTRODUCCION

**C**UANDO se nos encargó el estudio de que vamos a dar cuenta nos fueron indicados dos criterios que debían constituir las vías por las cuales discurriese el desarrollo del tema.

Uno de carácter limitativo: no se trata de investigar el problema planteado en orden a si la gracia funda en nosotros relaciones propias o solamente apropiadas a las personas divinas de la Trinidad.

El segundo de índole derechamente orientadora: se trata de estudiar y fijar el lenguaje de las fuentes cuando éstas afirman el hecho de nuestras relaciones filiales por la gracia con Dios.

El motivo de la investigación radica en la ambigüedad que pueden ofrecer las fuentes, cuando consignan el agente de la adopción filial. El común empleo del término ὁ θεός para designarlo puede ser causa de dubitaciones por los diversos sentidos del vocablo, al menos desde nuestro actual ángulo teológico.

A partir de esta consideración, nuestro estudio se presenta como una respuesta a esta pregunta: Cuando se dice en las fuentes que somos hijos

de Dios, ¿se quiere decir que somos hijos del Dios uno y trino en general o específicamente hijos de la primera persona trinitaria?

Nuestra labor consistirá, pues, en una investigación positiva de las fuentes —un trabajo de teología bíblica y patristica—, que nos permita delimitar cuál es su mensaje sobre el autor de la adopción filial. Sobre este trampolín se podrá luego dar con mayor seguridad el salto al tema estrictamente teológico de inquirir la propiedad o mera apropiación de las relaciones de que nos habla el dato revelado.

He aquí el esquema general de nuestra disertación, que iremos desmembrando en su estructuración particular a lo largo de la ponencia.

Traçaremos, en primer lugar, de analizar los lugares en los que de un modo explícito, implícito o complementario se revele el hecho de la adopción sobrenatural de los hombres para buscar las relaciones que se establecen entre la adopción misma y su agente, es decir, el adoptante.

Al cabo de esta primera parte del trabajo teológico, nos encontraremos con que el término  $\delta$  θεός que designa normalmente al autor de la adopción es susceptible de diversos sentidos. Pasaremos, entonces, a dilucidar el contenido que tiene en los distintos pasajes.

Después de esta elaboración analítica, ensayaremos la reconstrucción del pensamiento teológico de las fuentes sobre las funciones o el papel que asignan a la primera persona Trinitaria como agente de la adopción filial.

## II.— LOS DATOS REVELADOS SOBRE EL AGENTE DE LA ADOPCION FILIAL

### 1. ANALISIS DE LOS TEXTOS EN LOS QUE FORMAL Y EXPLICITAMENTE SE AFIRMA EL HECHO DE LA FILIACION ADOPTIVA

En la revelación neotestamentaria abundan los textos en los que abiertamente consta que los hombres por la gracia se constituyen en hijos de Dios. Puede decirse incluso que la doctrina de la filiación adoptiva es uno de los puntos centrales, nucleares, del mensaje de Cristo. Los primeros cristianos lo consideraron así y hasta en los mismos nombres que se imponían testimoniaban la importancia que concedían al don divino que les había comunicado la obra redentora de Cristo <sup>1</sup>.

Formal y explícitamente se encuentra revelado en el Nuevo Testamento el concepto de la adopción filial, expresado con el término griego

1. "Cette netteté et cette insistance de la révélation semblent avoir spécialement frappé les chrétiens des premiers siècles, qui attachaient la plus haute importance à l'adoption merveilleuse dont Dieu les avait gratifiés. De là, cette coutume qu'avaient plusieurs d'entre eux de prendre des noms qui rappelaient leur naissance et leur filiation surnaturelle, comme *Adepta, Regeneratus, Renatus, Deigenitus, Theogonius*, etc." J. BELLAMY, *Adoption surnaturelle de l'homme par Dieu*: DTC 1, col. 426.

υιοθεσία. También formal y explícitamente el concepto de hijos de Dios declarado por las locuciones griegas τέκνα θεοῦ y υἱοὶ θεοῦ.

No vamos a estudiar las expresiones de los Sinópticos (Mt. V, 9; Lc. XX, 36, etc.) que, refiriéndose a la filiación divina, parece que más bien se han de interpretar en un sentido lato, en cuanto dicen relación a una cierta semejanza con Dios considerada desde un punto de vista moral y no precisamente desde el orden óntico de su vida íntima <sup>2</sup>.

El vocablo υιοθεσία se encuentra cinco veces en el Nuevo Testamento y únicamente en las epístolas de S. Pablo <sup>3</sup>. En Rom. IX, 4 parece tener

2. "Eine Stelle, in der Friedfertigen oder die Friedenstifter durch die Bezeichnung "Gottes Kinder" belohnt würden, ist uns in der rabbin. Litteratur nicht bekannt geworden." STRACK-BILLERBECK, I, 219-220. No se debe olvidar que el invocar en la oración a Dios como Padre era algo común en la rabínica coetánea de Cristo. "Die Anrede: Unser Vater, der du bist in Himmel" in Gebeten zB Seder Elij. 7 (33): Unser Vater, der du bist in H. אֱלֹהֵינוּ שְׁשֵׁמִים, dein grosser Name sei gepriesen in alle Ewigkeiten! u. mögest du Befreidigung finden an Israel, deinen Knechten, an allen Stätten ihrer Wohnsitze. Tanna d'bê Elij. 21 Ende: Unser V., der du bist in H., tu an uns Barmherzigkeit u. Liebe um deines grossen Namens willen, der über uns genant wird, u. erfülle uns, Jahre unser Gott, was geschrieben steht: "Zu jener Zeit will & ich euch herbeibringen" usw. Zeph. 3, 20." STRACK-BILLERBECK, I, 410.

Copiamos a continuación la traducción de J. BONSIRVEN de varios textos rabínicos —algunos de ellos eucológicos— en los que Dios es invocado como Padre o en que los israelitas son llamados hijos de Dios: "D'un amour éternel tu nous as aimés. Y., notre Dieu; d'une grande et surabondante pitié tu as eu pitié de nous, notre Père, notre Roi... O notre Père, Père miséricordieux, le miséricordieux, fais-nous miséricorde..." "Tel n'était pas le calendrier du premier homme, tel n'est pas celui des nations... Il ne suffit pas aux israélites de lever une seule fois leurs yeux vers leur Père qui est dans les cieux." "Bien aimés les israélites puisqu'ils sont appelés les fils du Lieu; un amour supérieur consiste à leur manifester qu'ils sont appelés les fils du Lieu, suivant qu'ils est dit (Dt. XIV, 1): "vous êtes les fils de Y., votre Dieu". *Textes rabbiniques*, p. 1, 1; p. 14, 51; p. 8, 24.

El nombre de Padre para designar a Dios había reemplazado al nombre impronunciable de Yahveh, en el judaísmo inmediatamente anterior a Cristo, ocupando un lugar al lado de las locuciones *Cielo*, *Lugar*, etc., que también sustituían, como es sabido, al misterioso *tetragrammaton*. "D'ailleurs, le fait que Père était simplement employé au lieu de Dieu dans un grand nombre de cas, prouve qu'on n'attachait pas alors une importance spéciale à sa signification: c'était comme le ciel, le lieu, le nom: une suppléance". M. J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ* (Paris 1931), p. 463.

El sentir de las escuelas rabínicas no hacía sino recoger un punto de vista que, aunque excepcional, no deja de darse a lo largo del Antiguo Testamento. "Dieu est d'une manière spéciale le Père du roi théocratique, représentant le plus éminent du peuple choisi, image du Messie futur (II Sam. VII, 14; I Par. XVII, 13; Ps. II, 7; LXXXIX, 27, 28; cfr. Ps. CXXXII). Enfin, dans les derniers livres de l'Ancien Testament, Dieu apparaît comme le Père des âmes individuelles (Mal. II, 10; Eccli. XXIII, 1, 4; cfr. LI, 10); au dire des impies, les justes se vantent d'être "fils de Dieu" (Sap. II, 16, 18). P. BONNETAIN, *Grâce*: Supplément au Dictionnaire de la Bible (SDB), col. 951-952.

3. "La langue de l'A. T. ne possède pas un substantif équivalent à celui de "adoption" dans le N. T. La chose vaut d'être notée car elle nous prouve l'absence totale de forme légale d'adoption chez les juifs. Cependant, l'idée de l'adoption n'en est pas tout à fait absent... La notion d'adoption est donc amorcée dans l'A. T. mais non juridiquement codifiée comme dans le droit roman où l'adoption avait pour effet de placer l'adopté sous

el sentido teocrático, según el cual el pueblo de Israel era elegido y conducido por Dios con preferencia a las demás naciones <sup>4</sup>. No obstante, puede descubrirse en esa palabra un sentido más profundo y cristiano, a juzgar por el análisis que en el versículo 8 se hace de la promesa de la adopción. Los judíos son depositarios de la verdadera adopción, no en cuanto constituyen un Israel carnal, sino en cuanto son auténticos hijos de Abraham, justificado por la fe en la promesa: “no los hijos de la carne son hijos de Dios, sino los hijos de la promesa son tenidos como *descendientes*”. (Cf. Rom. XI, 16-24; Gal. VI, 16; Col. II, 11-12.) Contenido nítidamente cristiano encierra el mismo término en Rom. VIII, 15 y 23, en Gal. IV, 5 y en Eph. I, 5.

San Juan, en el evangelio y en la primera epístola, recoge seis veces el título *hijos de Dios*. Usa siempre el sustantivo τέκνον y tres veces lo hace preceder del artículo. Los textos son I, 12 (τέκνα θεοῦ), XI, 52 (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ), I Io. III, 1 (τέκνα θεοῦ), I Io. III, 2 (τέκνα θεοῦ), I Io. III, 10 (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ), I Io. V, 2 (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ).

En las epístolas de San Pablo encontramos quince veces la expresión *hijos de Dios* <sup>5</sup>. En Rom. IX, 8 afirma que los hijos de Dios (τέκνα τοῦ θεοῦ) no se constituyen por la vía de la generación carnal, aunque ésta sea la propia de la descendencia de Abraham: los hijos de Dios son los verdaderos hijos de Abraham, es decir, aquellos que se asimilan a él por la fe en la promesa.

En Rom. VIII, al enumerar las garantías y motivos de la certísima esperanza de glorificación que poseen los fieles, y al describir, como una de esas prendas o arras, la vida del Espíritu en los cristianos consigna cinco veces la fórmula *hijos de Dios*, bajo las formas griegas: υἱοὶ θεοῦ (vers. 14 y 19); en este último caso con artículo: τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ y τέκνα θεοῦ (vers. 16, 17 y 21 —aquí con artículo: τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ—).

La epístola a los Gálatas es rica en datos sobre la filiación adoptiva. En III, 26 se afirma que son hijos de Dios (υἱοὶ θεοῦ) los que tienen la fe en Cristo Jesús. En IV, 6-7, tres veces se escribe el vocablo υἱοὶ en el

la puissance légale du père adoptif.” M. BERNOUILLI, *Adoption: Vocabulaire biblique* (1956), p. 9-10.

4. Cfr. F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, col. 1.348.

5. La lección que se halla en la Vulgata de Rom. V, 2 (y en otras versiones latinas): “et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei” no encuentra correspondencia en los códices griegos, en los que leemos: καὶ καυχώμεθα ἐπ’ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

La perícopa de Hebr. XII, 7-9: “como hijos (υἱοῖς) se presenta a vosotros (ὁ θεός). “¿Qué hijo hay, en efecto, a quien el padre no castigue? Si, pues, estáis sin castigo, del cual todos han sido hechos partícipes, entonces sois bastardos y no hijos (υἱοί)”, no es claro que emplee el término hijos en el sentido que investigamos de hijos adoptivos de Dios, aunque así lo interpreten algunos (cfr. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.*, art. υἱός, col. 1.354). Más que de una consideración de orden ontológico, parece tratarse de una realidad relativa al plano moral.

6. Cfr. Io. I, 13 y VIII, 39-41.

sentido que investigamos: "De que sois hijos (υιοί) es prueba que Dios envió al Espíritu de su Hijo a vuestros corazones, el cual grita: Abba, Padre. De suerte que ya no eres más siervo, sino *hijo* (υιός); si, pues, eres *hijo* (υιός), también heredero por obra de Dios."

En Eph. V, 1, Dios es propuesto a los fieles como ejemplo que han de imitar. La vida moral de los cristianos ha de ser un trasunto del obrar divino, ya que ellos participan de su ser, puesto que son sus hijos amadísimos: "Sed, pues, imitadores de Dios (του θεου) como hijos amados (τέκνα αγαπητά)."

Sentido de hijos adoptivos de Dios tiene, sin duda, el término πολλους υιους de la perícopa II, 10 en la epístola a los Hebreos.

Por fin, San Pablo, a la luz de la revelación neotestamentaria, encuentra un *sensus plenior* en algunos textos del Antiguo Testamento. Siguiendo el proceder propio de los hagiógrafos de la Nueva Ley, conecta los datos de la economía salvadora de Cristo con el plan divino de los tiempos anteriores a la aparición del Mesías. De esta forma, la donación de la adopción filial, alcanzada por los méritos de Cristo, se manifiesta como el cumplimiento, en la plenitud de los tiempos, de las promesas divinas hechas a Israel, que hasta ahora se habían entendido en un sentido teocrático. En Rom. IX, 25-26, funde dos citas de Oseas (II, 25 y I, 10) para aclarar que ya estaba anunciado que los gentiles precederían a los judíos en la prosecución de la filiación adoptiva: "Llamaré al que no es mi pueblo, mi pueblo, y a la no amada, amada; y acontecerá que en el lugar donde fue dicho a ellos: ¡Vosotros no sois mi pueblo!, allí serán llamados hijos de Dios vivo (υιοι θεου ζωντος)." En II Cor. VI, 16-17, entrelaza igualmente varios lugares viejotestamentarios (Lev. XXVI, 12; Ez. XXXVII, 27; Is. LII, 11; II Sam. VII, 14; Os. I, 10) para mostrar el antiguo arraigo que tenía en las promesas divinas el hecho de la especial habitación de Dios en las almas de los fieles, secuela de la adopción. Nos interesa especialmente la última parte de la cita, que es la que reproducimos: "y seré para vosotros padre y vosotros seréis para mí hijos (εις υιους) e hijas (θυγατέρας) dice el Señor omnipotente" <sup>7</sup>.

Una última muestra de este procedimiento seguido por San Pablo de extraer las virtualidades de textos veterotestamentarios tenemos en Phil. II, 15. Dos citas combinadas de Daniel (XII, 3) y de la Sabiduría (III, 7) sirven al escritor sagrado para dar normas morales a los de Filipo. En el seno de esta parénesis ocurre la expresión *hijos de Dios*: "Haced todas

7. San Pablo, como se ve, modifica incluso la cita, para manifestar más explícitamente su idea, añadiendo la palabra θυγατέρας, es decir, hijas. No es difícil descubrir detrás de esta adición el concepto —caro para el Apóstol— expresado en Gal. III, 28 y que entraña uno de los rasgos característicos de la nueva criatura *in Christo Iesu*: "no existe judío ni griego, no existe esclavo ni libre, no existe varón ni hembra, porque vosotros sois uno solo en Cristo Jesús".

las cosas sin murmuraciones y discusiones, para ser irreprochables y sencillos, hijos de Dios (τέκνα θεοῦ) immaculados...”

San Pablo utiliza indiferentemente los vocablos υἱός y τέκνον para proponer el concepto hijos adoptivos de Dios. En los pasajes repasados, nueve veces recurre a la locución υἱός (una de ellas precedida del artículo) y seis veces a la voz τέκνον (una de ellas también con el artículo).

Los datos encontrados sugieren unas breves consideraciones preliminares:

a) El hecho de que San Juan designe habitualmente y sin excepción a los hijos adoptivos de Dios con la palabra τέκνον debe ser intencionado. Cabría descubrir en ese modo de comportarse la decisión de reservar υἱός para el Hijo unigénito, al que, desde luego, nunca llama τέκνον<sup>8</sup>.

En San Pablo, sin embargo, esa intención no aparece. Como se puede apreciar por la estadística ofrecida anteriormente, los dos vocablos se intercambian y a veces en un contexto poco amplio. (Cfr. Rom. VIII, 19-21.)

b) Se ha hecho a veces hincapié en la circunstancia de que los términos con que se designa a los hijos adoptivos de Dios se transcriben sin artículo y se ha querido ver en esta particularidad el propósito de distinguir la diversa naturaleza de la filiación del Hijo de Dios natural y de los hijos adoptados<sup>9</sup>. Esta apreciación no se armoniza fácilmente con los datos que hemos hallado. De las cinco veces que San Juan usa τέκνα θεοῦ, dos utiliza el artículo. San Pablo lo emplea también alguna vez. Estimamos que razones filológicas pueden explicar mejor que las razones teológicas el uso o no del artículo<sup>10</sup>.

\* \* \*

8. Esto sería una prueba de que en la terminología del N. T. no está en vigor la distinción etimológica que existe entre υἱός (hijo más bien en sentido jurídico) y τέκνον (hijo natural), pues, de persistir esa discriminación semántica, τέκνον sería nombre propio del Hijo unigénito. (Cfr. BONSIRVEN, *Teología del Nuovo Testamento* (1954), p. 227, n. 287). Comentando Rom. VIII, 16, escribe LAGRANGE: "Le mot τέκνον n'est pas employé dans un autre sens que υἱός (v. 14); même alternance vv. 19 et 21. Mais cette alternance prouve que la filiation n'est pas purement juridique, puisque τέκνον signifie plus rigoureusement que υἱός la filiation naturelle." *Épître aux Romains* (Paris 1950), p. 202. Cfr. *Épître aux Galates* (Paris 1950), p. 105. BONNETAIN sostiene que en San Juan el uso de τέκνον se aplica por el propósito de subrayar el carácter real de la filiación sobrenatural (cfr. *Grâce*: SDB, col. 1.027).

9. "Advirtamos desde el principio que también los hombres son llamados «hijos de Dios». Pero cuando en el N. T. y en la tradición se atribuye a Jesucristo este título, lleva generalmente el artículo, lo que equivale a decir que es el Hijo propiamente dicho." I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo niceno* (Madrid 1947), p. 105.

10. Por una parte, los nombres que expresan relaciones de parentesco suelen construirse sin artículo: tal ocurrirá en el caso de τέκνον o de υἱός. Por otra, observamos que tanto en los textos de San Juan como en los de San Pablo, τέκνον y υἱός no llevan artículo cuando hacen funciones de predicado y que, por el contrario, lo llevan ordinariamente cuando son sujetos o juegan otro papel gramatical en la oración. Se pone el artículo en



Los datos explícitos sobre la realidad de la filiación adoptiva ocurren también en la Patrística. El título *hijo de Dios* referido a los hombres lo encontramos en multitud de escritos, por ejemplo, en Clemente Romano<sup>11</sup>, en la epístola de Bernabé<sup>12</sup>, en Justino<sup>13</sup>, Ireneo<sup>14</sup>, Cirilo de Alejandría<sup>15</sup>, Cipriano<sup>16</sup>, Clemente Alejandrino<sup>17</sup>, Orígenes<sup>18</sup>, etc. La lista de citas sería interminable. Los vocablos con que se designan a los hijos adoptados son indiferentemente υἱοί y τέκνα en los Padres griegos; los occidentales usan normalmente *fili*.

Trátase ahora de investigar sobre los textos aducidos, en los que formal y explícitamente se revela el hecho de la filiación adoptiva, quién sea el agente de la adopción, en otras palabras, quién sea, o mejor con qué términos es designado el adoptante.

Pues bien, puesto que el adoptante presta su nombre a aquellos a quienes prohija, en el mismo título hijo de Dios descubrimos que el agente de la adopción es Dios (θεός). Pero una consideración atenta de los contextos nos proporcionará mayor luz.

En Io. I, 12 se atribuye al Logos encarnado la colación de la facultad (ἐξουσίαν) de llegar a la filiación divina. Ahora bien, a lo largo de toda la obra joannea el Logos encarnado, es decir, Cristo, tiene una función mediadora, como veremos más adelante, y cuantos beneficios depara a los hombres los recibe previamente de Dios, que es quien intenta con prioridad la donación de los mismos. Por otra parte, en el v. 13 se afirma que los que creen en el nombre del Logos encarnado nacen de Dios (ἐκ θεοῦ γεν-

I Io. III, 10: Ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου y en Rom. VIII, 19 y 21: τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ y εἰς τὴν ἔλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.

Podríamos ver en esta circunstancia el cumplimiento de la regla gramatical, según la cual el predicado no lleva artículo cuando expresa una noción universal no delimitada en sí misma. En II Cor. VI, 8 y Hebr. II, 10, la ausencia del artículo que en esas perícopas caracteriza a υἱός, se puede explicar por la misma indeterminación. El artículo de τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, en Io. XI, 52, es fácilmente explicable si se considera el sentido determinado que se quiere dar al término: se intenta distinguir a los hijos de Dios israelitas y a los hijos de Dios de la dispersión (τὰ δισκορπισμένα). Una confirmación de que el artículo es exigido por el sustantivo τέκνον cuando hace funciones de sujeto y de que no lo postula su construcción como predicado, tenemos en Rom. IX, 8, donde la misma palabra realiza los papeles de sujeto y de predicado, y es afectada por el artículo en el primer caso y no en el segundo: οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ. Cf.: F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique* (Paris 1927), p. 123.

11. *II Clem.* (ed. RUIZ BUENO), I, 4; IX, 10.

12. (Ed. RUIZ BUENO), IV, 9.

13. *Dial. Triph.* (ed. RUIZ BUENO), CXXI, 4; CXXIII, 8; CXXIV, 2, 4; CXL, 1.

14. *Adv. Haer.* III, 19, 1 (PG 7. 939).

15. *In Ioann.* I (PG 73, 153 ss.).

16. *De Orat. Dominic.* XI (PL 4, 543).

17. *In I Ioann.* (PG 9, 737).

18. *Contra Cels.* 1, 57 (PG 11, 764-765).

νήθησαν). Por lo que no cabe duda de que el designio de elevación se atribuye a éste y no a Cristo. Un análisis semejante podría hacerse de Io. XI, 52.

En Rom. IX, 8, el adoptante es el autor de las promesas hechas a Abraham, o sea, Dios, el τοῦ θεοῦ del v. 6. En la perícopa de Rom. VIII, 14-23, aunque el Espíritu Santo es mostrado como ejecutor inmediato de la adopción, Dios (θεοῦ) es el propietario de la herencia a que están llamados los hijos y el nombre Padre (ὁ πατήρ) designa al progenitor a quien invocan los hijos constituídos por el Espíritu. Las acciones mediadoras del Hijo y del Espíritu Santo se expresan con claridad suma en Gal. IV, 6-7: uno y otro son enviados desde su seno por Dios (ὁ θεός) para llevar a cabo sus proyectos de salud. En Eph. V, 1, Dios (τοῦ θεοῦ) es el modelo que han de imitar los hijos para hacer honor a aquel que les ha dado el nuevo nombre y el nuevo ser. Hebreos II, 10 nos revela a Dios (αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα) conduciendo muchos hijos a la gloria.

En I Io. III, 1 —lo mismo que en Rom. VIII, 15 y Gal. IV, 7— es el Padre (ὁ πατήρ) quien, movido por su amor, da a los hombres el nombre y el ser de hijos de Dios. En el extenso pasaje de Eph. I, 3-14, donde se da a conocer el propósito divino de comunicar a los hombres las bendiciones celestiales, entre ellas la filiación adoptiva (υἰοθεσίαν), es Dios, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo (ὁ θεός καὶ πατήρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ).

Las citas del Antiguo Testamento, esclarecidas por Pablo en II Cor. VI, 16-18, atribuyen la adopción al Señor omnipotente (κύριος παντοκράτωρ), que se identifica con el Dios (ὁ θεός) del v. 16, identificación ya conocida de antemano por saber que Dios, el Yahveh del Antiguo Testamento, se expresa de modo constante por el vocablo κύριος en la versión de los Setenta, de la que se toma la cita a que hacemos referencia<sup>19</sup>.

A través del análisis de los textos patrísticos, llegamos a la misma conclusión que expresamos así: Dios (ὁ θεός), el Padre (ὁ πατήρ), el Señor (ὁ κύριος) —como equivalente de θεός— son los términos con que se designa al adoptante en aquellos lugares de las fuentes donde se propone el hecho de la filiación adoptiva.

## 2. ANALISIS DE LOS TEXTOS EN LOS QUE IMPLICITAMENTE SE AFIRMA LA FILIACION ADOPTIVA O EN LOS QUE SE OFRECEN NOCIONES COMPLEMENTARIAS A LA MISMA

La revelación de la filiación adoptiva no se reduce a los textos estudiados, en los que, desde luego, se manifiesta formalmente y con toda explicitud ese concepto.

19. Cfr. art. κύριος: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, pp. 1.056-1.058. "Dengöttlichen Namen קַיִן יְיָ oder קַיִן יְ, für den in der Regel κύριος steht, vertritt θεός nur etwa 330 mal" (art. θεός, III, p. 79).

Hay muchos otros lugares, en los que de un modo implícito hallamos la misma idea, y otros, a través de los cuales, conseguimos una penetración más profunda en la esencia misma de la adopción filial por la consi-deración de sus elementos integrantes <sup>20</sup>.

Podemos establecer varias series de textos, en los que aparecen fórmulas diferentes —conexas entre sí— en relación con el misterio de la prohi-ja-ción de los hombres por parte de Dios.

1.º Serie de textos en los que *Dios es llamado Padre nuestro*. (Hace-mos caso omiso de aquellos pasajes —numerosos en San Mateo— en los que la paternidad atribuida a Dios puede entenderse en un sentido lato de acuerdo con la línea de la literatura rabínica.)

Al menos en San Juan y San Pablo, el sentido de la expresión no puede ser sino correlativo con el que tiene la fórmula *hijos de Dios* en los mis-mos autores, a no ser que se pruebe lo contrario. Pues bien, la locución *de parte de Dios Padre de nosotros* (ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν) es habitual en los encabezamientos de las epístolas paulinas <sup>21</sup>. Un *modus loquendi* paralelo descubrimos en Io. XX, 17, “Subo a mi Padre y a vuestro Padre” (τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν).

Este Dios, Padre nuestro, es el Dios de nuestro Señor Jesucristo (Io. XX, 17 y Eph. I, 17) y su Padre (Io. XX, 17; II Cor. I, 3; Eph. I, 3).

2.º Del hecho de la paternidad común que Dios ostenta respecto de Cristo y de nosotros se desprende un concepto que se reproduce varias veces, constituyendo una segunda serie de textos, útil para la formación del concepto integral de la filiación adoptiva: *los fieles son hermanos de Cristo*.

La idea está claramente expresada en Rom. VIII, 29: “Porque a aque-llos que de antemano conoció, los predestinó también a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea primogénito entre muchos hermanos (ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς).” La primogenitura incluye lógicamente los víncu-los de fraternidad con otros <sup>22</sup>. El primogénito de entre los muertos (πρω-τότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν de Col. I, 28, que tiene el sentido de primogénito entre los resucitados, puede ser un *locus parallelus* del texto de Rom. <sup>23</sup>.

20. Vid. en San Juan Crisóstomo, p. e., el establecimiento de una relación entre los diversos elementos complementarios de la adopción filial: *Hom. XVI in Matth.*, 5 (PG 57, 244-245); *Hom. XIX in Matth.*, 4 (PG 57, 278).

21. Cfr. Rom. I, 7; I Cor. I, 3; II Cor. 2; Gal. I, 4; Eph. I, 2; Phil. I, 2; Col. I, 2; Philem. 3; II Thess. I, 2.

22. “El nombre de «primogénito entre muchos hermanos» se justifica por sí mismo. La gracia santificante nos confiere realmente la filiación divina. Desde entonces el Hijo amadísimo se digna recibirnos por hermanos y nosotros participamos verdaderamente con El, aunque por analogía solamente, de este título de hijo de Dios. Pero ¿quién no ve cómo difiere la relación del Verbo con las criaturas salidas de sus manos? Estas no son sus hermanas, como tampoco hijas de Dios. Así que El no viene siendo el «primogénito» de ellas sino en cuanto las precede en la existencia.” F. PRAT, *La teología de S. Pablo*, I, p. 324.

23. Cfr. F. PRAT, *La teología de S. Pablo*, ibidem.

Más difícil es encontrar lugar en este conjunto específico de textos, al paso de Col. I, 15: primogénito de toda la creación (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), que muy probablemente se refiere a la preexistencia de Cristo en orden a todo ser creado o creable: o sea, equivale a engendrado anteriormente a toda la creación. Muy explícita es la pericopa de Hebr. II, 11 "El que santifica y los que son santificados todos proceden de uno (ἐξ ἑνός)", si este uno es, como parece, el sujeto de la proposición del versículo 10: "Aquél, por el cual son todas las cosas y mediante el cual son todas las cosas" <sup>24</sup>.

El ingreso a las relaciones de fraternidad con Cristo se realiza por una asimilación a él, por una transfiguración íntima, según la cual nos revestimos de Cristo. Por el bautismo, empezamos a ser de otro, de Cristo, resucitado de entre los muertos (Rom. VII, 4), y a vivir por él (II Cor. V, 15). Esta mutación de los cristianos en Cristo procura una reproducción en nosotros de su calidad de Hijo. Haciéndonos, por el bautismo, partícipes de la índole y naturaleza de Cristo nos hacemos gratos a Dios, que nos contempla como una prolongación de su Hijo unigénito, en el cual tiene sus complacencias <sup>25</sup>.

Nuestra fraternidad con Jesucristo —como es lógico— ha de interpretarse en un sentido analógico en relación con la fraternidad natural. En realidad, nosotros venimos a formar de algún modo con Cristo un único Hijo en la mística entidad del Cristo total <sup>26</sup>.

24. "On ne peut prendre ἑνός comme un neutre, avec S. Ephrem, Calvin, Cornelius a Lapide, qui suppléent: σπέρματος, αἵματος, γένους... Ce qui mettrait le sacerdoce du Christ sur le même plan que celui d'Aaron. ἑνός est masculin (cfr. I Cor. I, 30; VIII, 6). Toute une tradition exégétique, s'appuyant sur Act. XVII, 26 et Rom. V, 15-19... identifie ce Père commun à Adam (cfr. Lc. III, 38) ou à Abraham... Mais le terme même δ'ἀγαθῶν s'y oppose, car la sanctification est une prérogative divine... et toute l'orientation de cette section est théocentrique. Il faut donc penser à Dieu source de tout être (δὲ οὗ v. 10), père de nombreux fils (v. 10) et petits enfants (v. 13) comme du Christ... et qui a institué le sanctificateur pour les sanctifiés, sauvant ceux-ci par celui-là... A strictement parler, la commune dépendance des hommes et de leur sauveur par rapport à Dieu ne permet de conclure qu'à leur condition de créature, mais la suite précise qu'il s'agit de la nature humaine." C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux* (Paris 1953), II, p. 40-41.

25. Cfr. Mt. XVII, 5 y lugares paralelos; Dt. XVIII, 15; Is. XLII, 1.

26. "Por la posesión común, aunque diversa, del mismo y único Espíritu, todos los justos son unificados entre sí mismos y con su prototipo eterno: el Verbo. Si se considera el conjunto místico que resulta, el pueblo nuevo en que reina un solo Espíritu de amor, se comprueba fácilmente cómo el Verbo es la cabeza invisible de este organismo de gracia y cómo este Israel sobrenatural, esta persona mística, es el verdaderamente el «hijo» de Dios. Porque si el Espíritu Santo es como el alma del cuerpo místico, si, por él, somos asimilados vitalmente al Verbo, para ser, con él, el Verbo y, en él, un solo supuesto místico, una sola persona, nosotros somos un hijo único, amado por el Padre y que ama al Padre. Las criaturas que no poseen la gracia son el objeto del amor divino en cuanto ordenadas al Hijo de Dios, los justos en cuanto unidos al Hijo en la subsistencia mística. No hay, pues, en definitiva, más que un «Hijo místico» que ama al Padre en el Espíritu Santo, y que, a su vez, es amado por el Padre en el mismo Espíritu." S. I. DOCKX, *Fils de Dieu par grâce* (Paris 1948), p. 132.

Tan íntima es la relación que existe entre la filiación adoptiva y la fraternidad con Jesucristo, que se ha podido ver en esta asimilación fraternal a Cristo la razón formal constitutiva de nuestro ser de hijos adoptivos de Dios. Tal doctrina se ha condensado en la fórmula *Filii in Filio* 27.

3.º Los términos *nacido de Dios, nueva criatura y hombre nuevo* que reclaman las acciones correlativas de *re-generación, re-creación y re-novación* se encuentran en otra serie de pasajes, que forman un punto de partida para una nueva aproximación al concepto plenario de hijos adoptivos.

San Juan habla de los *nacidos de Dios* (Io. I, 13; I Io. III, 9; I Io. IV, 7; I Io. V, 1-4-18), a veces bajo la forma condensada *los que son de Dios* 28.

La esencia de este nacimiento, absolutamente espiritual, que ya se comienza a exponer en el prólogo del evangelio joanneo (I, 13), se dibuja más cuidadosamente en el coloquio de Jesús con Nicodemo: se trata de una regeneración, en la que nada tiene que ver la carne, pues su origen es celestial, se trata de un nacimiento del Espíritu (III, 3-13). Esa nueva generación no supone tan sólo una realidad de orden moral y extrínseco, sino que posee una misteriosa onticidad: nos llamamos hijos y lo somos de verdad (I Io. III, 1); una semilla divina permanece en los nacidos de Dios (I Io. III, 9 29).

La *nueva criatura* (καινή κτίσις) de II Cor. V, 17 y Gal. VI, 15 es una expresión equivalente a la que acabamos de analizar en la terminología de San Juan 30. La nueva criatura puede ponerse, sin duda alguna, en relación con el bautismo. En Gálatas se contraponen a los circuncidados judaicos. Pero, en la concepción paulina, la circuncisión carnal es superada precisamente por una circuncisión espiritual, que es el baño del bautismo 31. Para San Pablo, al mismo tiempo, el bautismo, que es la señal de Cristo, es la vía de la regeneración.

De la *re-creación* en Cristo Jesús trata Pablo en Eph. II, 10. En efecto, los cristianos son resultado de un obrar divino (ποίημα), productos de una creación llevada a cabo en Cristo Jesús (κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Nótese que la perícopa se encuentra en un contexto, rico en resonancias de la doctrina paulina sobre el bautismo. Las nuevas criaturas no son sino los regenerados por las aguas bautismales 32.

27. E. MEERSCH, *Filii in Filio*: "Nouvelle revue théologique" (1938), p. 551-582.

28. Cfr. I Io. IV, 2. 3. 4. 6.

29. Cfr. M. J. LAGRANGE, *Evangelie selon Saint Jean* (Paris 1936), p. 83-86. Vid. Tit. III, 4-7 y Iac. I, 18. Sobre los conceptos παλιγγενεσία y ἀνακαίνωσις, cfr. C. SPICQ, *Les épîtres pastorales* (Paris 1947), p. 276-280.

30. "...ceux qui sont dans le Christ, qui se sont déjà procuré par la foi cette conformation à la vie glorifiée du Rédempteur, ceux-là sont des êtres renouvelés, «une nouvelle création»". E. B. ALLO, *Seconde épître aux Corinthiens* (Paris 1956), p. 167-168.

31. Cfr. Col. II, 11. 13.

32. Cfr. las expresiones καινὸν ἄνθρωπον (Eph. IV, 24) y νέον [ἄνθρωπον]

4.º Otra idea que implica en sí misma la de filiación divina subrayada principalmente por San Pablo es aquella según la cual los cristianos son *herederos* de las riquezas de Dios.

La herencia es un elemento sustancial en la concepción paulina de la vocación cristiana. Los cristianos son tales en cuanto han sido llamados a conseguir una herencia. La posesión de esa heredad constituye la plenitud de la vocación. Mientras el hombre se encuentra en camino de lograr la herencia, su estado es imperfecto, es sólo una realidad en esperanza.

Ahora bien, derecho a la herencia y filiación adoptiva se reclaman mutuamente. El hijo es heredero y el heredero lo es precisamente por el hecho de ser hijo. Es imposible participar de la herencia sin que exista el título de la filiación. "Si hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo" (Rom. VIII, 17) y "De suerte que no eres más siervo, sino hijo; si, pues, eres hijo, también heredero por obra de Dios" (Gal. IV, 7).

A la misma conclusión llegaríamos a partir del dato revelado de que somos hermanos de Cristo. Si él, por ser hijo, es heredero (Hebr. I, 2. 4), sus hermanos tienen también derecho a participar en la heredad paterna. Nuestra asimilación e incorporación a Cristo es título de herencia.

La presencia del Espíritu inhabitante se pone también en relación con el logro de la herencia —al mismo tiempo que con la adopción filial—. Pablo afirma que el Espíritu Santo, presente, en los fieles, es la prenda, constituye las arras de nuestra herencia (ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν) (Eph. I, 14)<sup>33</sup>. Debe notarse que el Espíritu inhabitante es prenda de nuestra herencia en cuanto es garantía de nuestra resurrección corporal, la cual se identifica metonímicamente con la plenitud de la filiación adoptiva, es decir, con la eclosión final de esa filiación: "nosotros mismos que tenemos las primicias del Espíritu, aún nosotros mismos en nosotros mismos gemimos, esperando la adopción filial (υἰοθεσίαν), la redención de nuestro cuerpo (τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν)" (Rom. VIII, 23). De donde se deduce que la posesión de la herencia constituye el estadio final, el estado perfecto de los hijos adoptados. La actuación del Espíritu hasta entonces, hasta el día de la redención (Eph. IV, 30), su actividad inefable que nos hace clamar con la plegaria filial atestiguando que somos hijos de Dios, no es sino la prenda, la garantía y las primicias de una filiación más plena que implica en sí la redención de nuestra carne mortal<sup>34</sup>. Hasta aquí hemos expuesto las relaciones *herencia - filiación*. Del binomio *herencia - reino* nos ocuparemos después.

(Col. III, 10). Para el concepto correlativo de *re-novación*, vid. Rom. VI, 4; Eph. IV, 23; Col. II, 10.

33. A la luz de este texto, deben interpretarse II Cor. I, 22 y V, 5 y Eph. I, 14.

34. "Υιοθεσία serait en contradiction avec v. 15, s'il ne signifiait ici la plénitude de l'adoption. l'adoption par Dieu s'étendant jusqu'à notre corps. La délivrance du corps ne s'entend pas de l'âme délivrée du corps, mais du corps délivrée de ses éléments charnels

5.° El concepto de *vida* (ἡ αἰώνιος ζωή), que vertebraba el evangelio y las epístolas de San Juan, coincide en muchos puntos con la idea de *herencia* que acabamos de estudiar brevemente en San Pablo <sup>35</sup>.

La vida eterna, en su estado perfecto, incluye la resurrección de los cuerpos. Pero esa plenitud óptica se incoa antes de la muerte, bajo el influjo del Espíritu.

No cabe duda de los apretados vínculos que laten, en el lenguaje de Juan, entre la *vida eterna* y la *filiación adoptiva*. Las ideas de *vida* y de *vida eterna* fueron estudiadas con detalle por J. B. FREY <sup>36</sup>. La vida aparece, en primer lugar, situada en el Padre: él tiene la vida en sí mismo, es el Viviente por excelencia, la fuente de la vida (Io. V. 26; VI. 57). La vida corre del venero del Padre al Hijo, que es constituido en fuente de vida para los hombres: porque El vive, vivimos nosotros (Io. IX, 19). El Hijo posee la vida y es la misma vida, la vida eterna (Io. XI, 25; XIV, 6; I Io. I, 2; V. 20). Su venida al mundo tiene por finalidad comunicar esa vida a los hombres. Estos tienen acceso a la vida por la fe en el Hijo del Hombre: para penetrar en la vida han de creer las palabras que el Hijo encarnado habla; para ser verdadero discípulo suyo, es preciso permanecer en sus palabras (Io. VIII, 31) y el que custodia ese mensaje no gustará la muerte (Io. VIII, 51) <sup>37</sup>.

La vida eterna supone un aspecto negativo: una liberación, la evasión del juicio condenatorio. El que tiene la vida eterna, por la fe en Cristo, no perece (Io. III, 14), la ira de Dios se aparta de él (Io. III, 36), deja el camino de las tinieblas (Io. VIII, 12), es rescatado de la muerte (V. 24).

Positivamente, es un renacimiento en el Espíritu (Io. III, 3. 5-7, 8-16), por una mística inmanencia en Cristo (VI, 56-57), que reproduce la inmanencia del Hijo en el Padre y nos introduce en ella, haciéndonos uno con el Padre y el Hijo: "que todos sean uno; como tú, Padre, en mí y yo en ti, para que sean uno como nosotros somos uno..." (Io. XVII, 21), "Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad" (Io. XVII, 23). Una

---

au sens paulinien, *ut sicut spiritus noster redemptus est a peccato, ita corpus nostrum redimatur a corruptione et morte* (Thom.)". M. J. LAGRANGE, *Epître aux Romains*, p. 210.

35. "Dans l'enseignement de Jésus sur le thème de la grâce la notion de *vie* s'est substituée, au cours du quatrième évangile, à celle de *royaume* qui dominait dans les synoptiques." P. BONNETAIN, *Grâce*: SDB, col. 1.121.

36. *Le concept de "vie" dans l'évangile de Saint Jean*: "Biblica" 1 (1920) 37-58; 211-239.

37. Cristo insiste de tal modo en la necesidad de aceptar *sus palabras* por la fe, para llegar a la vida, que parece excesivo poner el acento —como hacen algunos— en que la fe "no es simplemente, ni sobre todo, la aceptación del mensaje traído por el Salvador, sino la entrega total de mi «yo» al «tú» divino" (G. BONSIRVEN, *Teología del Nuovo Testamento*, p. 115) o mantener que "creer en Jesús" significa, más que creer en su palabra, darse a él enteramente, hasta el punto "de ser incorporado entre sus miembros" (ibidem, p. 114). Desde luego que ese factor de entrega al pregonero divino del mensaje se incluye en la doctrina de la fe cristiana, pero no se puede afirmar que todas las fórmulas que se expresan con los términos πιστέυειν εἰς tienen ese sentido.

entrañable sociedad (κοινωνία) con el Padre y con el Hijo va implícita en la vida eterna (I Io. I, 3, 6-7; II, 22-25).

El término vida eterna designa a veces la vida de la gracia que tiene ya su realización en este mundo (Io. V, 25) y otras la vida de la gloria —que abraza la resurrección de la carne— (Io. III, 36; V, 29, etc.). En realidad, la vida eterna, iniciada en este mundo, no tiene solución de continuidad, aunque presenta dos estadios o fases, cumplimiento la una de la otra: vida de gracia y vida de gloria<sup>38</sup>.

Un paralelo entre vida eterna y filiación adoptiva en Juan, puede establecerse comparando la vía por la que se llega a la vida y aquella que ha de recorrer para alcanzar la adopción filial. Tanto en un caso como en otro, es necesario superar el juicio discriminador que exige por su naturaleza misma la proposición del mensaje. Frente a los hombres-tinieblas que se cierran herméticamente al influjo de la luz (la verdad, el objetivo de la fe) hay algunos que la aceptan, que creen en el nombre del Unigénito, del Logos. Estos son los que tienen la facultad de constituirse en hijos de Dios (Io. I, 13). Paralelamente, los que creen en El no perecen, sino que tienen la vida eterna (Io. III, 16, 16)<sup>39</sup>.

Desde otro ángulo, si la ausencia de pecado es característica de los hijos de Dios, que no cometen pecado (I Io. III, 9) y en ello se distinguen de los hijos del diablo (I Io. III, 10)<sup>40</sup>, la incompatibilidad con el pecado es también el signo de la vida eterna (I Io. III, 15).

Además, si la realidad de ser hijos de Dios se pone de manifiesto en el ejercicio del amor fraterno (I Io. III, 10), esa misma dilección es señal clara de permanencia en la vida (I Io. III, 14).

No es necesario mostrar más ampliamente la estrecha afinidad y connotación que se da entre los conceptos de vida eterna y filiación divina en la teología de San Juan. Puede decirse, de una vez, que la vida eterna en los hombres es la existencia propia de los que han nacido de Dios, a saber, de los que han llegado a constituirse hijos de Dios, después de haber superado el juicio discriminador introducido por la proposición del mensaje de la fe<sup>41</sup>.

6.º De lo expuesto anteriormente, se puede deducir con facilidad que la presencia del Espíritu inabitante en los fieles se encuentra ligada en

38. Cfr. F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, col. 558-559; J. BURNIER, *Vie: "Vocabulaire biblique"*, p. 308.

39. "¿Cómo se llega a la vida? Por un nacimiento que nada tiene que ver con el juego de fuerzas biológicas (I, 13). Se capta por la vida de la fe (XI, 26, 27)." CH. HAURET, *La despedida del Señor* (Madrid 1955), p. 298.

40. Cfr. Io. VIII, 31-47.

41. De esta afirmación se deduce que el tema de la filiación adoptiva es un *leit-motiv* de la teología joannea. La obra de Cristo, según Juan, consiste en dar a los que creen en él la vida eterna, la potestad de ser hijos de Dios, de vivir la misma vida que el Padre y El viven, de llegar a una comunión o sociedad vital con ellos.



los datos revelados a la condición de hijos de Dios, propia de los santos <sup>42</sup>. La inhabitación del Espíritu Santo en nosotros, en cuanto somos hijos de Dios, se encuentra expresada en San Pablo bajo la metáfora *templo de Dios*. Nosotros somos templos de Dios, en que habita el Espíritu Santo (I Cor. III, 16). A veces se dice que somos templos del Espíritu Santo (I Cor. VI, 19). La promesa hecha y tipificada reiteradamente en el Antiguo Testamento, de que Dios habitaría de un modo particular en su pueblo, encuentra su cumplimiento en la permanencia del Espíritu en las almas de los cristianos. San Pablo expresa esa conformidad entre los templos de Dios y los hijos de Dios en II Cor. VI, 16-18, lugar en que descubre el profundo mensaje de los viejos oráculos: "Vosotros, efectivamente, sois santuario del Dios vivo, como dice Dios: «Habitaré en ellos y andaré en ellos y seré su Dios y ellos serán mi pueblo.» Por esto «salid de en medio de ellos y estad separados», dice el Señor, «y no toquéis lo impuro; y yo os acogeré y seré para vosotros padre y vosotros seréis para mí hijos» e hijas, dice el Señor omnipotente" <sup>43</sup>.

La metáfora del templo se intercambia a veces con la de *casa*, bien entendida en el sentido de familia o en el de construcción (Hebr. III, 6; X, 21). El matiz religioso de que se tiñe esa familia permite el tránsito *sensim sine sensu* al concepto *santuario* <sup>44</sup>.

Los templos de Dios son, pues, los familiares de Dios (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ), como se desprende de la perícopa de Eph. II, 19-22.

42. "La filiación consiste en ser identificados con Cristo, en ser uno con Cristo, en poseer a Cristo viviente en sí mismo: todo esto lo hace Dios continuamente en nosotros mediante el Espíritu del Hijo; el mismo Hijo obra en nosotros mediante su Espíritu: a través del Espíritu obra El en nosotros, nos hace participar en su amor hacia el Padre. El amor filial respecto del Padre es un aspecto de la vida de Cristo en nosotros. El Hijo ama al Padre en nosotros y mediante nosotros en el Espíritu... Junto a la fórmula «Fili in Filio» (bien entendida) es también verdadera la fórmula «Fili per Spiritum Sanctum»." S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (Roma 1952, p. 179-180).

43. El cumplimiento pleno de la promesa de habitación de Dios entre los hombres tiene dimensiones escatológicas: tendrá lugar cuando todas las cosas sean consumadas y los fieles hayan conseguido su estado perfecto de hijos de Dios. En la ciudad celeste no hay templo, "pues el Señor Dios omnipotente es su templo como también el Cordero" (Apoc. XXI, 22). Para el tema, vid. A. COLUNGA, *Habitaré en medio de ellos y seré su Dios* (29-45). *Un ejemplo de sentido pleno*. "XX Semana Bíblica Española" (Madrid 1952), pp. 463-481.

44. Véase, por ejemplo, Hebr. X, 19-21, donde el cabeza de familia es, al mismo tiempo, el gran sacerdote. Lo que decimos es confirmado principalmente por I Petr. II, 4-5. 9-10: "Y vosotros, llegándoos a él, piedra viviente desechada por los hombres, mas a los ojos de Dios escogida, preciosa, ofreceos de vuestra parte como piedras vivientes con que se edifique *una casa espiritual para un sacerdocio santo*, para ofrecer víctimas espirituales aceptas a Dios por mediación de Jesucristo..., mas vosotros sois «linaje escogido», «real sacerdocio, nación santa», «pueblo de su patrimonio»..., los que un tiempo «no erais pueblo», mas ahora sois «pueblo de Dios»,"

7.º J. C. MARGOT, en el artículo *Héritage* del *Vocabulaire biblique* <sup>45</sup>, distingue dos series de textos para mostrar un doble sentido de la voz *heredad* en el Nuevo Testamento. Por una parte, estudia el binomio *heredad-filiación*, y por otra, la equivalencia *heredad-reino*. Del primero ya tratamos anteriormente. Sería difícil probar la diferencia esencial que existe entre el objeto de la herencia que corresponde a los hijos por el título de filiación y el objeto de esta otra herencia-reino. MARGOT se pregunta: "Pero esta herencia, este reino, objeto de la esperanza del creyente, ¿qué es, qué comporta consigo?" He aquí su respuesta: "Es la ciudad nueva que Dios ha creado y que reserva a los fieles (Hebr. XI, Lo. 16), el nuevo cielo y la nueva tierra, la ciudad santa de Apoc. XXI (cfr. II Petr. III, 13). Los creyentes están llamados a reinar en ella eternamente con Dios (Apoc. XXII, 5; cfr. Rom. V, 17). Y cuando se dijo en Mt. V, 5 que los mansos "heredarán la tierra", se hace alusión precisamente a este reinado con Dios (cfr. Rom. IV, 13; Apoc. V, 10). Entonces, los rescatados gozarán de los diferentes bienes del reino que deben heredar (cfr. el "todo esto" de Apoc. XXI, 7): la vida eterna (Tit. III, 7; cfr. Mc. X, 17 y loca paralela; Lc. X, 25), la gracia de la vida (I Petr. III, 7), la gloria (Rom. VIII, 17 s.; Eph. I, 18: litt. "la riqueza de la gloria de su herencia"), la bendición (I Petr. III, 9), la incorruptibilidad (I Cor. XV, 50 ss.; cfr. I Petr. I, 4).

En realidad, este es el mismo objeto de la herencia propia de los hijos. Y de aquí se sigue que la metáfora de la ciudad de los santos (Eph. I, 19; Phil. III, 22-24) está en estrecha conexión con el concepto de filiación adoptiva. Cuando se dice que los cristianos son ciudadanos de los santos (Eph. II, 19) o que nuestra ciudadanía está en los cielos (Phil. III, 20) o que los fieles se han acercado al monte Sión, a la ciudad de Dios vivo, Jerusalén celestial "y a miríadas de ángeles, asamblea general e iglesia de primogénitos inscritos para censo en los cielos" (Hebr. XII, 22-23), se está haciendo alusión a la herencia propia de los hijos. Gal. IV, 21-26 proyecta una luz nítida para la interpretación de la idea *ciudad*: los hijos de la promesa son precisamente los ciudadanos de la "Jerusalén que está en lo alto", la cual es libre y es nuestra madre.

\* \* \*

lación de la paternidad divina. Vamos a copiar, a título de ejemplos, algunos textos:

La primera literatura patrística nos ofrece un elenco similar de textos en los que se repiten los conceptos investigados en la Escritura, complementarios e integradores de la noción plenaria de la filiación adoptiva.

Es habitual en los Padres hablar de Dios como *Padre* e invocarle como a tal. Los principios morales que señalan como directrices de la nueva vida que han de llevar los regenerados tienen su más rico venero en la reve-

45. Pp. 122-123.

"Acerquémonos a El con santidad de alma, levantando hacia El nuestras manos puras e incontaminadas, amando al que es *Padre nuestro clemente y misericordioso*, que hizo de nosotros porción suya escogida" 46.

"Arrepentíos, casa de Israel, de vuestra iniquidad. Dije a los hijos de mi pueblo: «Aun cuando vuestros pecados alcanzaren de la tierra al cielo y fueren más rojos que la escarlata y más negros que un manto de piel de cabra y os convirtieréis a mí de toda vuestra alma y me dijereis: «¡Padre!», yo os escucharé como a un pueblo santo»" 47.

"Nosotros, que lo soportamos todo antes que negar, ni aun de palabra, a Cristo por quien fuimos llamados a la salvación que nos fue preparada por *nuestro Padre...*" 48.

"Ahora somos *hijos de Dios*, no por un amor natural, sino porque tenemos a *Dios por Padre*" 49.

Abundan también los pasajes en que se contempla la *fraternidad en Cristo* de los cristianos, sin que falten penetraciones profundas del concepto, por ejemplo, cuando se ve a todos los fieles fundidos en Cristo, formando con El un solo Hijo. Por ejemplo:

"Dijo, en efecto, el Señor: Estos son *mis hermanos*, los que cumplen la voluntad de mi Padre" 50.

"Pero también los particulares o laicos habéis de formar un coro, a fin de que, unísonos por vuestra concordia y tomando en vuestra unidad la nota tónica de Dios, cantéis a una voz al Padre por medio de Jesucristo, y así os escuche y os reconozca por vuestras buenas obras, como cánticos entonados *por su propio Hijo*" 51.

No podían faltar en los Padres amplias consideraciones sobre la verdadera regeneración que supone el bautismo y la nueva naturaleza que nos comunica la adopción. Los oímos hablar de la *nueva creación, del nuevo nacimiento*, resonancias explicitadas de las ideas paulinas y joanneas ya conocidas. Algunos subrayan fuertemente la índole del linaje espiritual nacido de Cristo, que es la plenitud, el cumplimiento de los oráculos relativos a la verdadera descendencia de Abraham. Nótese esta circunstancia en los textos de San Justino que recogemos:

"Después de recibido el perdón de los pecados, y por nuestra esperanza en el Nombre, *fuimos hechos nuevos, creados otra vez desde el principio*. Por lo cual, Dios habita verdaderamente en nosotros, en la morada de nuestro corazón" 52.

"Recapacitemos, hermanos..., de qué sepulcro y tinieblas nos sacó Dios, que *nos plasmó y crió* para introducirnos en su mundo, en el que de antemano, antes de que nació, nos tenía preparados sus beneficios" 53.

"Consiguientemente, como llama a Cristo Jacob e Israel, así nosotros, *que hemos salido, como piedra de una cantera, del vientre de Cristo*, somos el verdadero linaje de Israel" 54.

46. *I Clem.* XXIX, 1.

47. *I Clem.* VIII, 3.

48. *Dial. Triph.* CXXXI, 2.

49. CLEMENTE ALEJ., *In I Io.* (PG 9, 737).

50. *II Clem.* IX, 11.

51. S. IGNACIO ANT., *Ad Eph.* IV, 2.

52. *Epist. Barn.* XVI, 8.

53. *I Clem.* XXXVIII, 3.

54. *Dial. Triph.* CXXXV, 3.

"Nosotros, por Cristo, que nos ha *engendrado* para Dios, nos llamamos y somos verdaderos hijos de Jacob, y de Israel, y de David, y de Dios, nosotros los que guardamos los mandamientos de Cristo" <sup>55</sup>.

"Por la misma voz que nos llamó también a nosotros y *ya hemos salido de aquella manera en que vivíamos y malvivíamos* al hilo de los otros moradores de la tierra, y con Abraham heredaremos la tierra santa, posesionándonos de una herencia por eternidad sin término, porque somos hijos de Abraham por tener su misma fe" <sup>56</sup>.

"Y es así que Cristo, primogénito que es de toda la creación, vino también a ser principio de un *nuevo linaje, por El regenerado* con el agua, la fe, y el madero, que contenía el misterio de la cruz, al modo que también Noé se salvó con los suyos llevado en el madero del arca sobre las aguas" <sup>57</sup>.

Ya pudimos observar en algunos de los pasajes ofrecidos la alusión a la herencia propia de los hijos de Dios. Los padres, en efecto, recuerdan con mucha frecuencia la condición de *herederos* de las riquezas divinas, propia de los fieles. La herencia celestial es un elemento entrañablemente implicado en la filiación y garantía de la esperanza cristiana.

"Porque Dios amó a los hombres..., a los que *prometió su reino en el cielo*, que dará a los que le hubiesen amado" <sup>58</sup>.

"El hijo del amo vino en el mismo parecer de que el esclavo fuera *heredero junto consigo* (συγκληρονόμος γένηται ὁ δοῦλος τῷ υἱῷ)" <sup>59</sup>.

"Las naciones... entrarán a la parte en la *herencia* junto con los patriarcas y profetas" <sup>60</sup>.

Mas también de manos de éstos nos arranca Jesús, Hijo de Dios, que nos prometió, si guardamos sus mandamientos, *vestirnos de las vestiduras que nos tiene preparadas y prepararnos un reino eterno*" <sup>61</sup>.

La noción escrituraria de *templos de Dios*, tan íntimamente ligada al concepto de filiación, está presente en los primeros escritos patrísticos. Véanse como ilustración las siguientes perícopas:

"Hagamos, pues, todas las cosas en la fe de que El mora en nosotros, a fin de ser *nosotros templos suyos y El en nosotros Dios nuestro*" <sup>62</sup>.

"Así, pues, todos sois también compañeros de camino, portadores de Dios y *portadores de un templo*, portadores de Cristo, portadores de santidad, adornados de todo en todo en los mandamientos de Jesucristo" <sup>63</sup>.

"Antes de creer nosotros en Dios, la morada de vuestro corazón era corruptible y flaca, como templo verdaderamente edificado a mano, pues estaba llena de idolatría y era casa de demonios, porque no hacíamos sino cuanto era contrario a Dios. *Mas se edificará en el nombre del Señor*. Atended a que el templo del Señor se edifique gloriosamente... Y es así que quien desea salvarse no mira a un hombre, sino al que mora y habla dentro de sí, maravillado de no haber oído jamás antes las palabras de la boca de quien hablaba y no

55. Ibid. CXXIII, 9.

56. Ibid. CXIX, 5. Cfr. CXXV, 5.

57. Ibid. CXXXVIII, 2. Cfr. CXXXV, 6.

58. *Diogn.* X, 2.

59. *Herm.*, Sim. V, 2, 8.

60. *Dial. Triph.* XXVI, 1.

61. Ibid., CXVI, 2.

62. S. IGNACIO AN., *Ad Eph.* XV, 3.

63. Ibid. IX, 1.

tener él siquiera deseo de escucharla. *Este es templo espiritual que se edifica para el Señor*" 64.

La literatura patristica llama a veces a los hijos de Dios sencillamente dioses. El *Dii estis* del salmo LXXXI (v. 6) y la interpretación que de él hace Jesús, recogida por San Juan en su Evangelio (X, 34-36) es el punto de apoyo para una serie de consideraciones muy hondas sobre la participación en los cristianos del ser divino.

"Sea la interpretación del salmo la que vosotros queráis: aun así queda demostrado que a los hombres se les concede llegar a ser *dioses* (θεοί) 65.

"Y no te maravilles de que el hombre pueda venir a ser imitador de Dios... el que, suministrando a los necesitados lo mismo que él recibió de Dios, *se convierte en dios de los que reciben de su mano, ése es el verdadero imitador de Dios*" 66.

"O demos un mentís al Evangelista, o, si lo tenemos por veraz, como de hecho lo es, confesemos que el Espíritu es Dios, Dios por naturaleza, cuya participación por la gracia de Cristo nos hace participantes de la naturaleza divina, y nos concede, por consiguiente, el derecho de ostentar el nombre de hijos de Dios y, ¿por qué no decirlo?, el título de *dioses*" 67.

No nos vamos a detener en el estudio de las múltiples sugerencias y cálida doctrina que encontramos en el empleo reiteradísimo de la expresión *imagen de Dios*, que, si bien en ocasiones, se refiere tan sólo a una semejanza natural del hombre con Dios, tiene otras muchas veces el sentido de una participación de la deidad en cuanto tal. Copiemos únicamente un texto de San Ignacio de Antioquía, en que la idea se traduce en una gráfica terminología:

"Es como si se tratara de dos monedas, una de Dios y otra del mundo, y que lleva cada una grabado su propio cuño: los incrédulos, el de este mundo; mas los fieles, por la caridad, el cuño de Dios Padre grabado por Jesucristo" 68.

Después de exponer la doctrina de la revelación escrituraria y de los escritos patristicos primitivos sobre los conceptos complementarios y equivalentes de la filiación adoptiva, la finalidad misma de nuestra investigación nos exige preguntar a quién se atribuye en esos textos la regeneración, la recreación, la renovación de los fieles, de quién proviene la constitución de los hombres en hermanos de Cristo, quién es el que promete la herencia, el que regala el don de la vida eterna, el que rige la casa espiritual y forma la ciudad de los santos. En una palabra, con qué términos se designa el adoptante en esos lugares, qué respuesta nos dan esas perícopas a nuestro interrogante: ¿de quién somos hijos?

64. *Epist. Barn.* XVI, 7-8. 10.

65. *Dial. Tríp.* CXXIV, 4.

66. *Diogn.* X, 4. 6.

67. S. CIRILO ALEJ., *In Io.* I (PG 73, 157).

68. *Ad Magn.* V, 2.

Los términos Dios (ὁ θεός) y Padre (ὁ πατήρ), alguna vez coordinados: ὁ θεός καὶ πατήρ ἡμῶν, expresan indiferentemente el primer agente de esas realidades estudiadas. A veces, aludirán a otros agentes, pero siempre éstos se nos mostrarán con una función mediadora. El agente primero, el adoptante inicial es enunciado por los vocablos ὁ θεός y ὁ πατήρ.

Ahora bien, ¿tienen un contenido idéntico estas expresiones? Cuando se escribe ὁ θεός, ¿quiere designarse simplemente al Padre? ¿Quiere significarse, por el contrario, el Dios uno y trino a la vez, es decir, la esencia divina que subsiste en tres personas distintas? ¿Se intenta señalar al Padre, pero de tal forma que el nombre ὁ θεός no se le da como propio, sino que simplemente se *supone* (*supponitur*) por El, por el hecho de que también las otras dos personas son Dios, por subsistir en la unidad de naturaleza propia de la Deidad?

De la respuesta que demos a estos interrogantes depende el resultado de que, según los datos de la revelación, se atribuya normalmente a la primera persona trinitaria la adopción filial o de que sea la Trinidad en general, el Dios uno y trino, el sujeto a quien se refiera aquella obra salvadora en favor de los hombres.

Este planteamiento justifica el siguiente apartado de nuestro trabajo.

### III. — LOS TERMINOS ὁ θεός Y ὁ πατήρ

#### 1. UNA TESIS DE K. RAHNER

K. RAHNER se propone la misma cuestión que acabamos de plantear en su artículo "*Gott*" als erste trinitarische Person im Neuen Testament<sup>69</sup>. La cuestión para él es importante, y algo más que una logomaquia (Wortlogik). Si ὁ θεός se pusiese en la Escritura como nombre propio y exclusivo de la primera persona trinitaria, la expresión *hijos de Dios* supondría unas relaciones especiales de los cristianos con el Padre, y no sería conveniente —resonancia kerigmática del problema— proponer a los fieles la doctrina de la filiación divina, sin aclarar que bajo el nombre de Dios —su Padre celestial— ha de entenderse precisamente la primera persona trinitaria. "Así —dice— se tornará mucho más viva la estructura trinitaria de toda nuestra vida religiosa y la conciencia de la mediación de Cristo con relación al Padre se nos hará mucho más evidente que si la palabra *Dios*, cuando nos dirigimos a El, nos trajera a la mente simplemente al Dios de la teología natural o a la Trinidad en general (de un modo confuso por tanto)"<sup>70</sup>.

69. "Zeitschrift für Katholische Theologie" 66 (1942) 71-88.

70. Art. cit., p. 73.

La sugerencia de Rahner, dejando ahora a un lado la discusión de los problemas estrictamente teológicos que implica, no deja de presentar riesgos dignos de consideración desde el ángulo pastoral, subrayado intencionadamente por el autor. A título de ejemplo, digamos al paso, que reservar el nombre de *Dios* para designar a una sola —la primera— de las personas trinitarias, por la única razón de que éste es el modo de hablar usual en la Escritura, podría dar lugar a confundir el mensaje claro de la fe respecto a la divinidad de las otras dos personas<sup>71</sup>. ¿No supondría tal actitud cerrarse a la experiencia de siglos que ha tamizado, en medio de prolongados debates, no sólo el lenguaje técnico de los teólogos, sino la misma nomenclatura eclesiástica, para encontrar, puliéndolas, las fórmulas más ordenadas para la expresión nítida de los dogmas?

Pero dejemos el aspecto práctico y las derivaciones pragmáticas del tema, para estudiar su faceta especulativa.

K. Rahner, en su investigación, llega a la siguiente conclusión: el nombre ó θεός en el Nuevo Testamento significa (bezeichnet) siempre la primera persona trinitaria, con contadísimas excepciones, que es necesario probar, y que, de ser probadas, no permiten afirmar que ó θεός *se supone* simplemente por el Padre, sin significarlo realmente<sup>72</sup>.

\* \* \*

El autor rechaza las posibles objeciones que se pueden poner a su tesis. La primera podría ser ésta: en el Nuevo Testamento puede darse el nombre ó θεός al objeto de un conocimiento natural de Dios, y éste Dios no sería el Padre, sino el Dios único, fundamento del universo, cuya naturaleza pertenece por igual a las tres personas divinas que están en posesión de esa única substancia. Rahner resuelve la dificultad afirmando que, aun en ese caso, el ser supremo, objeto de la teología natural, se identifica *realmente* —aunque no en un orden intencional— con el Padre, pues, según él, no se puede afirmar sin dudar que el Dios que alcanzamos por la Teodicea coincide con el Dios trino en la unidad de esencia; más, se puede decir que el Dios conocido a través de las criaturas es concretamente el Padre y no la Trinidad en general y en confuso, toda vez que la Teología natural lleva al hallazgo no de una Deidad, sino de un Dios subsistente,

71. "Si reconocemos que *Dios* significa el Padre y nos habituamos a este modo de hablar, tendremos entonces una conciencia mucho más nítida, «en la oración a Dios» (Lc. VI, 12) de que elevamos la voz al Padre de Nuestro Señor Jesucristo, cuando, según Cristo nos enseñó, decimos «Padre nuestro»,» Art. cit., p. 73.

72. "Wir behaupten: ó θεός bezeichnet in NT die erste Person der Trinität und steht nicht bloss oft für sie; und zwar gilt das für alle Fälle, wo nicht aus dem Zusammenhang deutlich eine andere Bedeutung von ó θεός sich offenbart. Diese wenigen Ausnahmefälle sind kein Beweis für den Satz, dass ó θεός für den Vater bloss supponiere, ohne selbst ihn schon zu signifizieren." Art. cit., p. 72.

carente absolutamente de todo principio<sup>73</sup>. O sea, que la Teología natural llega a conocer un ἀρχή que es totalmente ἀναρχος, y esto bajo todos los aspectos imaginables y posibles.

Si el dato revelado nos presenta al Hijo y al Espíritu Santo, como teniendo origen en el Padre, y, por tanto, sin ser portadores de aquella característica del Ser divino que es la carencia de principio (Ursprunglosigkeit), si los ofrece como principiados, si no en el orden de la creación *ex nihilo*, al menos de algún modo, se puede decir que ni el Hijo ni el Espíritu Santo coinciden con el Dios de la Teodicea, el cual sólo coincide ónticamente con el Padre<sup>74</sup>. Rahner pretende fundamentar más sólidamente su opinión por la repulsa del concepto de *subsistentia absoluta* en la Trinidad,<sup>7</sup> mantenida comúnmente en la Escuela. La aserción de Rahner en su novedad está llena de dificultades.

No dudamos en afirmar con él, como es lógico, que la Teodicea, en su búsqueda de los atributos divinos, alcanza como uno de ellos la carencia absoluta de principio. Pero que este nivel conseguido por la investigación racional sobre Dios excluya también todo principio en el seno mismo de la Deidad, es cuestión aparte.

Si la Teología natural no hace ninguna reserva al enunciar la no-principiabilidad de Dios, es sencillamente porque le es imposible atisbar, barruntar, que en el ámbito de la Divinidad tienen lugar unos misteriosos orígenes. De haberlos podido descubrir, hubiera hecho una salvedad al estudiar la no-principiabilidad divina. El hecho de que el Hijo y el Espíritu Santo sean principiados, no contradice que Dios —ellos son verdadero Dios— no tenga principio. El término *principio* en uno y otro caso tiene contenido diverso, se predica en órdenes distintos.

Que el Dios de la razón natural y el Padre coincidan *en el lenguaje del Nuevo Testamento*, debe probarse no por la razón metafísica apuntada por Rahner, sino positivamente. Razones históricas pueden darnos entonces el motivo de esa identificación. De lo contrario, corremos el riesgo de

73. "Aber eben dies, das nämlich so der dreifaltige Gott in der Einheit seines Wesens aus der Welt erkannt werde und nicht etwa der Vater, kann bezweifelt und in Abrede gestellt werden... Aber dennoch kann man sagen, dass der, der tatsächlich aus der Welt erkannt wird, konkret der Vater und nicht die Trinität in allgemeinen und konfusen ist; denn es wird eben durch die natürliche Theologie nicht bloss eine Gottheit erkannt, sondern ebenso ein Gott, d. h. dass dieses göttliche Wesen notwendig subsistieren müsse und zwar (mindestens auch) in einer absoluten und in jeder Beziehung schlechthinigen Ursprungslosigkeit. Der so erkannte aber ist der Vater und eben nur der Vater." Art. cit., p. 76.

74. "...wenn die natürliche Theologie ein schlechthin und unter jeder Rücksicht erstes Prinzip aller (nicht bloss aller geschöpflichen!) Wirklichkeit erkennt, der so Erkannte der Vater ist; denn, um es noch einmal zu betonen, die formalontologische Aussage von der Notwendigkeit einer ἀρχή, die schlechthin ἀναρχος ist, trifft *a priori* und formal eine Ursprungslosigkeit als Gegensatz nicht bloss zu eine Entsprungensein durch Schöpfung, sondern zu jedwedem denkbaren wirklichen oder hypothetischen Entsprungensein." Art. cit., ibidem.



hacer del Hijo y del Espíritu Santo unos dioses —digamos— de segundo orden.

\* \* \*

La segunda objeción que se presenta a sí mismo el autor es el hecho de que también la segunda persona de la Trinidad es llamada Dios (θεός) en el Nuevo Testamento. Examina los textos en los que de modo explícito se atribuye la divinidad al Hijo (Rom. IX, 5; Io. I, 1; Io. I, 18; Io. XX, 28; I Io. V, 20 y Tit. II, 13), y, a partir fundamentalmente de las peculiaridades gramaticales de esos pasajes, llega a la conclusión de que siempre existe una intencionada distinción entre el término θεός referido al Hijo y referido al Padre.

La prueba es de vieja raigambre tradicional. Recuérdese lo que escribe Orígenes, haciendo notar la circunstancia de que San Juan, en el prólogo del evangelio, llama ó θεός, con artículo, al Padre, y al Logos θεός, sin artículo <sup>75</sup>. Sin embargo, esa teoría no es del todo convincente, pues en algunos casos al menos no es necesario acudir a la última instancia de la intención dogmática del hagiógrafo para explicar tal o cual expresión lingüística.

\* \* \*

Pasa luego Rahner a la argumentación positiva de su tesis, aduciendo un buen acopio de textos, muchos de los cuales realmente la prueban, pero exagerando el alcance de otros, sin duda llevado de su idea previa, basada en la razón metafísica expuesta antes, de que el vocablo ó θεός solamente puede ser nombre propio del Padre. Así, por ejemplo, recoge el título *hijo de Dios* cuantas veces se aplica en el Nuevo Testamento para nombrar a Cristo, viendo en él siempre un equivalente de hijo del Padre, hijo de la primera persona trinitaria. Sin embargo, la mayor parte de las citas no tienen más alcance que el de ofrecernos un sinónimo de Mesías, según demuestra el común de los exegetas.

75. "Caeterum magna observatione (non tamquam non callens elaboratum Graecorum dicendi genus) alibi quidem articulis usus est Ioannes, alibi vero reticuit: in voce namque sermonis articulum cum addiderit, in Dei vocabulo aliquando id ponit, aliquando differentiae gratia id non ponit. Nam cum Dei vocabulum ponitur de ingenito universorum auctore, articulum ponit, reticens illud, cum ille Sermo Deus nominatur... αὐτόθεος quidem (hoc est, per se Deus), Deus ille est (cum articulo) propter quod et Servator in precatatione ad Patrem inquit: «ut agnoscant te illum solum verum Deum (τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν)»; quidquid vero est praeter hunc, qui αὐτόθεος dicitur (hoc est, per se Deus), participatione et communione divinitatis illius deificatum, non ille Deus (cum articulo) sed Deus (sine articulo) magis proprie dicendum esse, quo nomine omnino primogenitus omnis creaturae, quippe qui cum primus sit apud ipsum, attrahens divinitatem ad seipsum, honorabilior est reliquis diis, qui sunt praeter ipsum..." In Io. II, 2 (PG 14, 107-110).

## 2. O THEOS, NOMBRE PROPIO DE LA PRIMERA PERSONA TRINITARIA

El aserto de que  $\acute{o}$  θεός es nombre propio de la primera persona trinitaria no es patrimonio de Rahner. Antes de él, sin hacer alusión ahora a los testimonios de la primera tradición cristiana, otros lo hicieron notar. Cuando PRAT trata de la divinidad de Cristo en las epístolas paulinas, escribe: "Si Cristo no es llamado Dios sin ningún epíteto, es porque la sola palabra Dios designa, en el lenguaje de Pablo, a la persona del Padre y el Hijo" <sup>76</sup>. Y ORTIZ DE URBINA, al estudiar el primer artículo de fe del Símbolo Niceno: *pisteúomen eis ena theon*, dice: "Ya notamos que en esta expresión se confiesa *primo et per se* la existencia de la primera Persona de la Santísima Trinidad; que el «en el único Dios» no representa una previa afirmación directa de la sustancia divina, común a todas las Personas" <sup>77</sup>. El *Theologisches Wörterbuch* resuelve la cuestión planteada en el mismo sentido <sup>78</sup>. Sin embargo, nótese que ZORELL, cuando enumera en su *Lexicon* las diversas acepciones de la palabra θεός <sup>79</sup>, no dedica ningún apartado a estudiar el significado de primera persona trinitaria que tiene este vocablo en el Nuevo Testamento <sup>80</sup>.

Pasamos ahora a exponer nuestro pensamiento acerca del asunto que tratamos y que formulamos así, restringiendo la opinión de Rahner: en la mayor parte de los lugares del Nuevo Testamento, el término  $\acute{o}$  θεός se reserva y, por tanto, es propio y exclusivo de la primera persona trinitaria.

Naturalmente, el planteamiento del tema supone la demostración previa de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo. No habría lugar para poner la cuestión si el Hijo y el Espíritu Santo no pudiesen, con todo derecho, recibir el nombre de Dios. El punto que tratamos de probar es, pues, el siguiente: aun cuando corresponde el nombre de  $\acute{o}$  θεός al Hijo y al Espíritu

76. *La teología de San Pablo*, II, p. 153.

77. *El Símbolo Niceno*, p. 64.

78. Vid. art. πατήρ, V, pp. 1.010-1.011, y para una profundización de las relaciones entre el empleo del término θεός y la herencia monoteísta judía, art. θεός III, pp. 91-113. A título de ejemplo, copiamos las siguientes líneas: "Paulus sagt in der Regel θεός. Er kann den neuen Inhalt auch in dieses Wort legen und ist mit dem verbinden. was als Kern der Offenbarung durch den Herrn gegeben ist... θεός und πατήρ werden unlöslich verknüpft... Mit sorgsamem Takt wird als Regel festgehalten, dass υἱός nicht neben πατήρ, sondern neben θεός verleibt" (V. 1.010).

79. Col. 586-588.

80. La Escuela, aun conociendo la inquietud de algunos Padres por resolver el problema —más adelante trataremos de ello—, da por hecho que el nombre de Dios es propio de la naturaleza divina y que tan sólo se puede suponer por las personas trinitarias. Santo Tomás, cuando estudia los nombres propios de la primera persona de la Trinidad, no concede atención al nombre *Deus* como propio del Padre (I, q. 33. Cfr., además, I, q. 13; q. 39, a. 4c y ad 3 y a. 6, ad 1; III, q. 16, a. 1; q. 35, a. 4c y ad 3). En este sentido, es cierto lo que escribe Rahner: "Así, pues, cuando, por ejemplo, el Logos es llamado *Hijo de Dios* (en la Escuela), *Dios* está dicho por el Padre, sólo en cuanto es una de las personas divinas... y porque en esta expresión *Dios* exclusivamente puede estar puesto en lugar del Padre, ya que sólo el Padre tiene un hijo." Art. cit., p. 71.

Santo por razón de su naturaleza divina, sin embargo, con mucha frecuencia en la Escritura neotestamentaria se concede ese título solamente al Padre.

Establecemos un doble estadio en la argumentación:

1.º El término ὁ θεός en el Nuevo Testamento hereda el contenido del vocablo קַיָּוָי (ὁ κύριος, en la versión de los LXX) del Antiguo Testamento. ὁ θεός no designa, pues, directamente la substancia divina, sino una realidad subsistente, una persona. Su contenido coincide con el Dios único y personal del mensaje veterotestamentario<sup>81</sup>.

En efecto, los beneficiados por los milagros de Cristo dan gracias y ensalzan al Dios de Israel (τὸν θεὸν Ἰσραήλ) (Mt. XV, 31); el Dios de quien gozaremos en la resurrección, según San Mateo, es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (XXII, 32); los apóstatas, después de la ascensión, alaban y bendicen a Dios (τὸν θεόν) en el templo de Jerusalén. (Lc. XXIV, 52-53); el Padre de Jesucristo es el Dios de Abraham, según el testimonio de Io. VIII, 38. 39. 42; el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de los padres es quien glorifica a Jesús (Act. III, 13; V, 30); el Dios que habló por medio de los profetas y concertó la alianza con los padres es quien cumplió en Jesús los oráculos (Act. III, 18. 21. 25); los primeros cristianos de Jerusalén oran al Dios que hizo el universo y habló por medio de los profetas (Act. IV, 24-25). La identificación entre el Dios de uno y otro Testamento queda patente en el discurso de Esteban ante el sanedrín (Act. VII, 2-53). San Pablo, en la epístola a los Romanos, afirma que Dios (θεός) había prometido en las Escrituras a su Hijo, el que fue hecho de la estirpe de David y predestinado Hijo de Dios (Rom. I, 3-4); en I Tim. VI, 15-16 aplica a Dios conceptos propios del Dios veterotestamentario: “el bienaventurado y único poderoso, el rey de los que reinan y señor de los señores, el único que posee la inmortalidad, que habita en la luz inaccesible, que ninguno de los hombres vio ni pudo ver”; Pablo rinde culto al Dios de sus progenitores (II Tim. I, 3), el cual, si bien muchas veces habló a los hombres por medio de los profetas, en los últimos tiempos se ha dirigido a ellos a través de su Hijo (Hebr. I, 1). Para San Pedro es el mismo el Dios que sufría los desórdenes de los hombres en los tiempos de Noé y salvó a éste en el arca y el que salva a los cristianos por el bautismo (I Petr. III, 20-21). Son muchos los textos que se podrían aducir, pero son suficientes los ofrecidos. La personalidad del Dios del Nuevo Testamento —continuación de la ya conocida del Dios veterotestamentario—

81. "...el ὁ θεός es el título divino que desde el A. Testamento ha tenido el Padre. En la Antigua Ley se había hecho hincapié en que no había sino un solo Dios. Ahora bien, cuando se hacían estas afirmaciones o se invocaba el nombre «del Dios», no se aludía directamente a la sustancia divina, cosa que hubiera sido muy refinada, sino que se pretendía aludir a una persona, a un Dios personal." I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno*, p. 64.

queda clara en algunos lugares, en los que se insiste en la unidad de Dios. Por ejemplo: "Esta en la vida eterna, que te conozcan a ti, *el solo Dios verdadero*, y al que enviaste Jesucristo" (Io. XVII, 1-3); "para nosotros no hay más que *un solo Dios*, el Padre..., y no hay más que un solo Señor, Jesucristo" (I Cor. VIII, 6); "un solo Dios Padre de todos..." (Eph. IV. 6).

Los testimonios de los primeros Padres que prueban nuestro aserto son numerosísimos. No los vamos a recoger, porque alargariamos extraordinariamente nuestro trabajo. A título de ejemplo, recogemos el siguiente característico pasaje de San Justino: "Así, pues, Dios anunció que había de establecer un testamento nuevo, y éste para luz de las naciones, como veamos y estamos convencidos de que, por virtud del nombre de este mismo Jesucristo crucificado, las gentes se apartan de la idolatría y de toda iniquidad para acercarse a Dios, soportando hasta la muerte por confesarlo y mantener su religión; por los hechos mismos y por la virtud que los acompaña, puede todo el mundo comprender que éste es la ley nueva y el nuevo testamento y la expectación de los que de todas las naciones esperan los bienes de Dios. Porque nosotros somos el pueblo de Israel verdadero, la raza de Judá, y de Jacob, y de Isaac, y de Abraham, el que fue por Dios atestiguado viviendo aún en prepucio, el que fue bendecido y llamado padre de muchas naciones; nosotros, digo, los que por medio de este Cristo crucificado nos hemos llegado a Dios <sup>82</sup>.

2.º La necesidad de tener que expresar la fecundidad de Dios, manifestada por la generación del Hijo Unigénito y la espiración del Espíritu Santo no supone, en el lenguaje de las fuentes, un tránsito semántico del vocablo ó θεός, de forma que se reserve para significar la unidad de esencia en que subsiste la Tríada divina. La revelación del misterio trinitario se formula en las fuentes primitivas, *afirmando* la existencia de dos seres personales que se originan del *Dios personal* ya conocido a través de la revelación veterotestamentaria y *atestiguando*, al mismo tiempo, de un modo explícito o implícito, la divinidad de los dos procedidos. Se conserva, en consecuencia, el nombre ó θεός para significar a la persona divina que es principio fontal de las otras dos, o sea, el Padre, el cual coincide con el Dios personal del Antiguo Testamento <sup>83</sup>.

Estimamos, en principio, que el cristianismo primitivo reservó el nombre de ó θεός para la primera persona trinitaria sin que, en un primer momento, la preocupación por defender el carácter divino de las otras dos personas condujese a restringir o trasladar su significado.

82. *Dial. Triph.* XI, 4-5.

83. "Este que pudiéramos llamar el kérigma monoteísta del Antiguo Testamento se perpetúa sin transformaciones lexicales en la predicación de los Apóstoles." I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno*, p. 65. La identificación del Dios de la razón natural con el Dios del Viejo Testamento y con el Padre se muestra con toda evidencia en el capítulo I de los Romanos, en Cor. VIII, 4-6 y en Act. XIV, 15-17 y XVII, 22-31.

El término ó θεός sería la fórmula adoptada para traducir alguno de los vocablos hebraicos empleados en el tiempo de Jesús para designar a Yahveh<sup>84</sup>. Ahora bien, el contenido de esas expresiones vicarias implicaba un conjunto de atributos verdaderamente divinos —santidad, inaccesibilidad, invisibilidad, omnipotencia, unicidad, etc.— y no tenían de modo absoluto el carácter de meros nombres propios, a pesar de la falta de estructuración metafísica que se da en la mentalidad oriental del pueblo hebreo<sup>85</sup>. Juzgamos que esto es, en parte, válido, incluso para el mismo nombre Yahveh, al menos en el judaísmo inmediato a Cristo y sea lo que sea del sentido etimológico del término.

No consta, sin embargo, que existiese una especial inquietud por acotar las virtualidades conceptuales del vocablo ó θεός, de forma que viniese a significar las propiedades personales del Padre y evitase la significación de las propiedades esenciales.

Más adelante, la patrística griega se planteará el problema de investigar una *filosofía de los nombres* que, buceando en la etimología de los vocablos, encuentre una carga conceptual específica y propia de la primera persona trinitaria para el término ó θεός. Pero estas diligencias están ausentes en la revelación escrituraria. En la primera cristiandad, la revelación de la fecundidad del Padre y de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo no lleva inmediatamente a proponerse la cuestión de distinguir y de nombrar en consecuencia los atributos de la θειότης<sup>86</sup> y las propiedades personales: el interés se centra, sobre todo, en atribuir a las dos personas divinas que acaban de ser reveladas todos los rasgos ónticos que calificaban al Dios de los Padres<sup>87</sup>. Estamos con ORTIZ DE URBINA, cuando escribe:

"Creo que aquí tenemos la trayectoria del pensamiento primitivo acerca de la teología trinitaria. Se ha partido de la unidad divina vista en el Padre, para luego extenderla al Hijo y al Espíritu Santo, que, según eso, se recapitulan en la raíz de esa unidad que es el Padre. Trabajo que no procede por deducción o análisis para abstraer una noción general

84. Este nombre, como es bien sabido, por razones no del todo claras, no se podía pronunciar normalmente y cayó en desuso, siendo reemplazado por una larga lista de sustantivos y adjetivos: "el Cielo", "el Nombre", "el Lugar", "el Viviente", "el Todopoderoso", "el Padre", etc. (Cfr. M. J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 459).

85. Téngase en cuenta lo que respecto a לַהֵי וְיֵהוָה escribe QUELL: "Sie meinen weniger eine individuell ausgeprägte Person als eine gattungsmässig bestimmte Person von göttlicher Art... Das göttliche Individuum, das numinose «Du», ist durch sie so wenig ausgeprägt wie in der Gattungsbezeichnung «Mensch» die individuelle menschliche Person... Jedenfalls im AT sint לַהֵי und וְיֵהוָה keine Namen, sondern Appellativa, die der Determination durch Genitiv... oder Apposition... bedürfen, wenn sie als Individualitätsbezeichnungen verstanden sein sollen" (*Theologische Wörterbuch*, art. θεός, III, p. 81).

86. Esta expresión no aparece más que dos veces en el Nuevo Testamento.

87. El Hijo y el Espíritu Santo son nombrados también con títulos divinos: κύριος y πνεῦμα ἅγιον.

de substancia divina, sino que se desenvuelve por síntesis, extendiendo a otros sujetos lo que hasta ahora sólo se reconocía en una Persona cuyas procesiones no se habían revelado suficientemente”<sup>88</sup>.

Pero pasemos ya a demostrar, a través de los textos, que realmente ó θεός se utiliza como nombre propio del Padre. La prueba será convincente si encontramos algún pasaje en el que se revelan las relaciones *ad intra* que se dan entre las personas divinas y en la perícopa se designe con el nombre ó θεός la persona del Padre.

Pero estos lugares difícilmente se encuentran en la Escritura. Entre ellos ocupa un puesto especial el prólogo del cuarto Evangelio. Puede verse Io. I, 1: ó λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, donde, según los exégetas, hay diversidad entre el ó θεός —con artículo— que designa al Padre y el θεός —sin artículo— que se predica del Logos. Leemos en Io. I, 18: “A Dios (θεὸν) no lo ha visto nunca nadie: el Hijo Unigénito (μονογενῆς Υἱός) que está en el seno del Padre (τοῦ πατρός) lo ha manifestado.” En este lugar, el Padre se identifica con el Dios invisible. No se puede olvidar que precisamente la inaccesibilidad e invisibilidad de Dios son rasgos típicos del Dios conocido en el Viejo Testamento<sup>89</sup>.

Habitualmente, sin embargo, el Hijo y el Espíritu Santo son puestos en relación con el Padre no en el seno de la Deidad, sino en cuanto son enviados para la ejecución de la obra salvífica. En esta línea, Dios, ó θεός, se contradistingue muchas veces con el Hijo y el Espíritu. ¿Se puede demostrar a través de los textos en que, por ejemplo, se contradistingue de Dios el Hijo encarnado que el término ó θεός designa precisamente a la primera persona trinitaria?

No se puede contestar sin distinción. La respuesta será diversa según se trate de unos o de otros libros del Nuevo Testamento.

En la concepción joannea y paulina sabemos que prácticamente no se encuentra una vivisección entre la naturaleza humana y divina de Cristo. “San Pablo —escribe PRAT<sup>90</sup>, comentando Col. I, 14-20—, conforme a su costumbre, acumula sobre la cabeza de Cristo, sin cuidarse de lo que nosotros podríamos llamar orden cronológico, todos los títulos que le pertenecen por razón de sus dos Naturalezas. Al igual que San Juan, San Pablo no está dispuesto a dividir a Cristo. En su vida anterior, Cristo es la imagen de Dios, el Primogénito, el Creador, el Conservador, el Fin de todas las cosas; en su vida humana, es el primogénito de entre los muertos, la cabeza del Cuerpo Místico, el Redentor de los hombres y el pacificador universal: de ambas maneras es el Hijo amadísimo, la finalidad de las criaturas, el Señor de todas las potencias celestiales y, en fin, el poseedor

88. Op. cit., p. 77.

89. La argumentación valdría aunque se siguiese la lección μονογενῆς θεός, sólidamente fundada en muchos códices.

90. *La teología de San Pablo*, I, p. 321.

de la plenitud", y también: "Dios y hombre a la vez, Jesucristo debe recibir todos los predicados que convienen a Dios y al hombre. En ninguna parte es tan notable como en San Pablo esta comunicación de los idiomas. La preexistencia, la existencia histórica y la existencia glorificada son reunidas muy a menudo en la misma frase y referidas al mismo sujeto sin ningún cuidado de lo que nosotros podríamos llamar al orden cronológico..."<sup>91</sup>. De acuerdo con este principio exegético, que ahora no vamos a examinar más despacio, en aquellos pasajes donde Cristo aparece contradistinguido —por la razón que sea— de Dios, ó θεός, este término puede entenderse como dicho de la primera persona, del Padre, ya que las relaciones intratrinitarias van implicadas, pues Cristo se considera no sólo *quatenus est homo*, sino también *quatenus est Deus*, es decir, como Dios-Hombre. Esta afirmación puede extenderse a las epístolas católicas.

Pero, en el lenguaje de los Sinópticos y de los Hechos, aun cuando se suponga siempre y se muestre la condición divina de Cristo, no obstante se carga el acento en su calidad de Mesías, por lo que con mucha frecuencia parece que se trata de Cristo sólo *quatenus est homo*. Y así es común en la exégesis actual no dar, por ejemplo, más que un contenido mesiánico a la expresión *hijo de Dios* en los Sinópticos. No extraña tampoco —y seguimos hablando del *modus loquendi* de los Sinópticos— que, cuando Cristo llama a Dios su Padre, se deje de interpretar este término en sentido trinitario. Esto supuesto, parece difícil poder demostrar apodícticamente en tales casos la coincidencia del contenido de ó θεός con la persona del Padre.

\* \* \*

Las premisas que acabamos de sentar nos llevan a la afirmación de que ó θεός es nombre propio de la persona trinitaria, *al menos en los escritos de San Juan y San Pablo*, en los siguientes casos:

a) en los pasajes en que se llama a Dios (ó θεός) Padre de Nuestro Señor Jesucristo (Rom. XV, 6; II Cor. I, 3; II Cor. XI, 31; Eph. I, 3; Col. I, 3; Apoc. XIX, 13);

b) en la expresión Dios Padre (ó θεός πατήρ), Io. VI, 27; I Cor. XV, 24; Phil. II, 11; Apoc. XIX, 13;

c) en la fórmula Dios de Nuestro Señor Jesucristo (ó θεός τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) de Eph. I, 37 y en aquellos lugares en que Cristo habla de su Dios: Io. XX, 7; Apoc. III, 2. 12. 21;

d) en las fórmulas binarias *Dios y Cristo* (Eph. V, 5; Rom. VIII, 17; Tit. I, 1) y *de parte de Dios Nuestro Padre y del Señor Jesucristo* (ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ), propia de los encabeza-

91. Op. cit., II, p. 177.

mientos de las epístolas paulinas: Rom. I, 7; I Cor. I, 3; II Cor. I, 2; Gal. I, 3; Eph. I, 2; Phil. I, 2; II Thes. I, 2; Philem. 3;

e) en las fórmulas trinitarias, en las que, junto al Hijo y al Espíritu Santo, se enumera a Dios: Rom. XV, 15. 30; I Cor. XII, 4-6; II Cor. XIII, 13; Tit. III, 4-6;

f) en el título *hijo de Dios*: Io. III, 18; XX, 31; I Io. III, 8; IV, 15; V, 5; V, 10; V, 20; Rom. I, 3. 4. 9; II Cor. I, 18-19; Gal. II, 20; Eph. IV, 13; Hebr. IV, 14; VII, 3; X, 29;

g) en las perícopas, en las que se afirma que Dios envía a su Hijo (Io. III, 17; VIII, 42; Rom. VIII, 3; Gal. IV, 4; I Io. IV, 9);

h) en los pasajes en que se dice que Dios resucita, exalta a su Hijo, habla por medio de él, etc.: Rom. X, 9; I Cor. XVI, 14; XV, 15; Eph. I, 20; Col. II, 12; I Thes. I, 10; Rom. VIII, 34; Col. 000, 1, etc.;

i) sin duda también, por asimilación a los anteriores, en aquellos lugares en que el Espíritu Santo es llamado Espíritu de Dios (Rom. VIII, 9. 14; I Cor. III, 16; I Io. IV, 2-3. 13) o se dice que el Espíritu es enviado o donado por Dios (I Cor. VI, 19; II Cor. I, 22; Gal. IV, 6; I Thes. IV, 8; I Io. III, 24; IV, 13);

j) además, en la expresión *hijos de Dios* (τέκνα θεοῦ y υἱοὶ θεοῦ). En muchos pasajes, donde se hace constar la elevación de los hombres a la filiación adoptiva ó θεός, explícitamente contradistinguido del Hijo y del Espíritu Santo, se revela como aquella persona a quien compete la iniciativa en la obra de la adopción. Añadimos, además, que para aquellos lugares de Juan y Pablo, en los que ó θεός no aparece contradistinguido del Hijo y del Espíritu Santo, debemos afirmar que, si ese término no sigue siendo nombre propio del Padre —pensamos que sí—, al menos se supone por el Padre. El examen de los contextos conduce a hacer esta aserción.

### 3. OTROS CONTENIDOS DEL TERMINO ó θεός

Si la terminología está ya suficientemente fijada por lo que se refiere al lenguaje de San Juan y de San Pablo, nos queda todavía por dilucidar la siguiente cuestión: ¿qué sentido tiene la voz ó θεός en el lenguaje de los Sinópticos y de los Hechos, si no significa la primera persona trinitaria? A este interrogante respondemos que, mientras para determinados pasajes no se demuestre lo contrario, el término ó θεός sigue teniendo el mismo contenido conceptual que el correspondiente *Yahveh* o ó Κύριος de los textos del Antiguo Testamento, sin que esto suponga ninguna mengua en la aprehensión de la realidad trinitaria por parte de los hagiógrafos, que, imbuídos como están de la idea y propósito fundamentales de mostrar la mesianidad de Cristo y habituados al léxico veterotestamentario, usur-



pan esa terminología tradicional, hecho tanto más explicable cuanto más consideremos que no ha sido sustancialmente modificada por el mensaje nuevo, según vimos antes. El caso que planteamos es el mismo, tantas veces considerado, que se da en el uso del término *hijo de Dios* en los Sinópticos, descargado en general de su contenido trinitario. Los hagiógrafos conocen el sentido profundo y cristiano de la expresión, pero siguen utilizándola a veces en su significado mesiánico<sup>92</sup>.

Podemos decir, pues, que en los Sinópticos y en los Hechos, salvo los casos concretos en que se pruebe lo contrario, el término ó θεός no significa ni se supone (*supponitur*) por la primera persona trinitaria.

No nos vamos a ocupar ahora de los varios significados de θεός, cuando se construye sin artículo. A veces, la ausencia del artículo se explica por simples leyes gramaticales<sup>93</sup>; en otras ocasiones, se omitirá el artículo para designar el ser divino en general, como ocurre, por ejemplo, en Rom. I, 21; “porque conociendo a Dios (τὸν θεόν) no lo glorificaron ni le dieron gracias como a Dios (θεόν)” o en I Cor. VIII, 4: “sabemos que un ídolo no es nada en el mundo y que no hay ningún Dios (οὐδείς θεός), sino es uno solo”.

Por fin, θεός, sin artículo, se emplea, como ya vimos, para designar explícitamente la divinidad del Hijo<sup>94</sup>.

\* \* \*

El hecho que acabamos de denunciar en el lenguaje de la Escritura se reproduce de modo similar en los Padres<sup>95</sup>.

La terminología señalada, es decir, el uso de ó θεός para significar al Padre es común en los Padres apostólicos y en los apologetas. El mismo *modus loquendi* se observa en Ireneo, quien, lo mismo que después de él otros escritores eclesiásticos, al identificar al Padre con el Dios del Antiguo Testamento, se está oponiendo a Marción, que sostenía una actitud contraria.

En los Padres occidentales encontramos la misma línea de actuación. Las doctrinas que, impulsados por las circunstancias históricas, han de predicar y propugnar, les dan pie para hacer afirmaciones que abogan a favor de la tesis que nos ocupa. Por una parte, han de polemizar sobre la divinidad del Hijo, lo cual les llevará a mostrar al Padre como fuente de toda la Trinidad; por otra, han de enseñar que no hay un Dios del Antiguo

92. Lo mismo ocurre con la expresión *Espíritu Santo* (πνεῦμα ἅγιον), que continúa con su sentido viejotestamentario en la mayoría de los pasajes del Nuevo Testamento, en los que ocurre.

93. ZORELL, op. cit., col. 586-587.

94. *Le prologue de Saint Jean*, p. 162.

95. Remitimos para toda esta cuestión al estudio de ORTIZ DE URBINA (*El Símbolo Niceno*, p. 66-86), cuyo esquema seguimos en este resumen. En ese trabajo puede verse un buen acopio de los textos más importantes.

Testamento y otro distinto del Nuevo y, con este motivo, tendrán ocasión de identificar al Padre con el Dios veterotestamentario. Así, en los escritos de Tertuliano, Hipólito, etc.

Los Padres alejandrinos, más influidos por Platón y por sus teorías sobre el Dios inaccesible, invisible y trascendente al universo, encuentran en la antigua nomenclatura un lenguaje apto para exponer sus concepciones. Los textos de Orígenes, difíciles de interpretar a veces, muestran cómo para él el Padre es el Dios por antonomasia, el αὐτόθεος, el portador nato —digámoslo así— del título ὁ θεός —con artículo—, ya que los deificados —entre los que incluye al Hijo— sólo pueden ser llamados θεός, sin artículo. Dejando a un lado la interpretación de sus afirmaciones, el procedimiento terminológico —que ahora nos interesa considerar— no permite duda.

La necesidad de probar la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo y de explicar la conjunción arcana de la Tríada de las personas en la Mónada de la substancia lleva a los Padres de los siglos III y IV a considerar con profundidad el misterio y a afinar las expresiones y formulaciones del mismo. Coinciden normalmente en ver al Padre como principio fontal de las otras personas, como el vértice en el que confluyen. En el Padre se recapitula y aúna la Trinidad. Esta directriz de trabajo teológico los conduce a la nominación frecuente del Padre con el término ὁ θεός.

Los Padres griegos, especialmente influidos por Platón, encuentran en su doctrina los principios de solución para explicar cómo el nombre ὁ θεός se reserva para el Padre, si bien el Hijo y el Espíritu Santo poseen también toda la naturaleza divina.

Según los principios platónicos y estoicos de la *filosofía de los nombres*, éstos no son productos de un convencionalismo, sino que son verdaderas descripciones del ser a quien se aplican, expresión de su naturaleza. Como la esencia de Dios es inaprehensible, no puede ser nombrada. Muchas veces encontramos en los Padres griegos la afirmación de que Dios no tiene nombre. El término ὁ θεός, pues, para ellos no es expresión de la naturaleza divina, sino un título que se le da a Dios en la misma línea que los nombres πατήρ, κτιστής, κύριος y δεσπότης. Esta idea les mueve a buscar la etimología de θεός que encuentran en los verbos τίθημι, θεεῖν o en la voz θεοίς.

No se puede decir lo mismo de los Padres latinos, quienes piensan, por lo general, que el vocablo *Deus* designa la esencia divina y que interpretan la infabilidad de Dios en el sentido de que no puede tener un nombre propio, que sólo se requiere cuando se trata de distinguir a diversos individuos de la misma especie <sup>96</sup>.

\* \* \*

96. Puede encontrarse un eco de estas excojitaciones patrísticas y la solución adoptada en la Escuela, en Santo Tomás (*Summa Theologica*, I. q. 13, a. 8: *Utrum hoc nomen "Deus" sit nomen naturae*). Para Santo Tomás, el nombre *Deus* es propio de la naturaleza

Llevados por nuestra investigación a la conciencia de que es idéntico, en el lenguaje al menos de San Juan y San Pablo y de los Padres, el contenido de los términos  $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  y  $\delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ , y, después de haber comprobado que el adoptante, en las fuentes, se designa indiferentemente con uno de esos dos nombres, no cabe duda de que, tanto en los escritos joanneos como en las epístolas paulinas, la filiación adoptiva se atribuye a la primera persona trinitaria.

Haremos, a continuación, una síntesis de las funciones específicas que las fuentes asignan al Padre en orden a la adopción filial. Adelantando las conclusiones, diremos que al Padre se atribuye, por una parte, la *iniciativa* en la concepción del proyecto de elevación; por otra, el *impulso* en la ejecución del mismo —ya en cuanto él establece al mediador, ya en cuanto obra por medio del mismo—. Por fin, la primera persona trinitaria se muestra como el *término*, al cual se dirige toda la obra de la adopción.

#### IV.— LAS RELACIONES ENTRE LA PRIMERA PERSONA TRINITARIA Y LA FILIACION ADOPTIVA EN LOS TEXTOS DE SAN JUAN

1. San Juan atribuye al Padre *la iniciativa* en el propósito de adoptar a los hombres como hijos suyos. La primera persona trinitaria se nos muestra como anhelante de una salvación universal. Su voluntad es universalmente salvífica. Su deseo es que ninguno perezca y, por el contrario, que todos alcancen la vida eterna. El amor misericordioso —único motivo de su designio— le conduce a enviar a su Hijo al mundo, “a fin de que todo el que crea en él no perezca, sino alcance la vida eterna” (Io. III, 16). Su proyecto, contrario a toda especie de condenación (III, 17), es comunicar a los hombres el título y la realidad de hijos suyos (I Io. III, 1). “El papel del Mesías, escribe BOISMARD, la razón por la que fue enviado por Dios a la tierra, es, pues, bautizar en el Espíritu... Pero el don del Espíritu es el principio mismo de nuestro nacimiento nuevo a la vida divina... El papel propio del Mesías es, pues, permitirnos renacer a la vida divina por medio del Espíritu (I, 12).”

La iniciativa del Padre queda más patente si tenemos en cuenta que su amor se adelanta a todo mérito por parte de los hombres. En el extremo de toda actitud espiritual nuestra —de fe, de penitencia, de amor— se

---

divina, aunque, por ser Dios desconocido para nosotros “in sui natura”, debemos nombrarlo “ex operationibus vel effectibus eius” (I, q. 13, a. 8): “Et sic hoc nomen *Deus* significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum” (ibidem, ad 2um). Pero, por ser los tres personas divinas, se puede suponer por cualquiera de ellas: “hoc nomen *Deus*, quamvis sit commune tribus personis, tamen quandoque supponit pro sola persona Patris, quandoque pro sola persona Filii vel Spiritus Sancti” (III, q. 35, a. 4, ad 3um).

encuentra el amor previo del Padre. Su amor hacia nosotros, en concreto, tiene un lugar de prioridad respecto del nuestro en relación con El, de donde nuestro amor será siempre una correspondencia. "En esto está el amor: no que nosotros hubiéramos amado a Dios, sino que él nos amó a nosotros y envió al Hijo suyo, propiciación por nuestros pecados (I Io. IV, 10. Cfr. I Io. IV, 19). Y en este sentido hemos de entender las afirmaciones que hace Cristo de que Dios nos ama, porque le amamos a él o porque aceptamos su misión (Io. XIV, 21. 23; XVI, 27).

Una nueva prueba de este adelantarse del Padre la encontramos en aquella serie de textos en los que se presenta a los que llegan a la vida como propiedad particular de la primera persona trinitaria. Los que se acercañ a la fe están previstos y predestinados por él. A Cristo vendrá todo lo que el Padre le ha dado y la voluntad de éste es que nada se pierda de aquello que él ha dado a su Hijo (Io. VI, 37. 39; XVII, 11-12). "Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco... y nadie las arrebatará de mi mano. Mi Padre, que me las ha dado, mayor es que todo, y nadie puede arrebatárselas de mano de mi Padre" (Io. X, 27-29). Esta misteriosa propiedad del Padre condiciona la actitud de los hombres frente a su enviado: "El que es de Dios, escucha las palabras de Dios; por eso vosotros no escucháis, porque no sois de Dios" (Io. VIII, 47).

Evidentemente, esa predestinación no niega la voluntad libre de los hombres, patente en muchos pasajes. Comentando Io. I, 12: "mas cuantos lo aceptaron...", escribe el P. LAGRANGE<sup>97</sup>:

"En una palabra, por parte de los hombres, hay un primer impulso de buena voluntad. Juan no dice que ese impulso abre el camino al don divino: Dios da a los que se comportan de este modo la facultad de constituirse hijos de Dios, lo que aún no eran ni podían llegar a ser sin un don especial. Sigue una doble explicación: por parte del hombre, este impulso inicial es la fe; llegar a ser hijo de Dios, tornándose a contemplar a Dios, es ser engendrado por él de un modo espiritual, que nada tiene de común con la generación carnal."

2. Si Juan atribuye a la primera persona trinitaria la iniciativa en la concepción del consejo salvador y elevador de los hombres, también a ella apropia *la iniciativa en la ejecución del mismo*.

El Padre no lleva a cabo directamente la obra de la adopción, la introducción de los hombres en la vida eterna. Todo lo hará a través del Hijo encarnado.

Pero Juan hace ver insistentemente que el Hijo no es más que un enviado, un instrumento que ejecuta lo que el Padre ha concebido. El Unigénito ha venido al mundo a cumplir la voluntad del que la envió (Io. IV, 34) y, en todo momento, da a conocer su condición de enviado (Io. VIII, 42). El núcleo del mensaje de Cristo es precisamente la paternidad de Dios y su misión: "Y ésta es la vida eterna (la condición previa para alcanzar la

97. *Evangile selon Saint Jean*, pp. 14-15.

vida eterna): que te conozcan a ti, el único verdadero Dios, y a quien enviaste, Jesucristo" (Io. XVII, 3. 8. 21. 25. Cfr. XVII, 6<sup>98</sup>).

Toda la actividad de Cristo coincide, hasta en los menores detalles, con un mandato (ἐντολή) recibido del Padre (Io. V, 36; X, 18; XIV, 31), pues él cumple siempre la voluntad del Padre (Io. IV, 34; V, 30; VI, 38); de aquí que la doctrina que él propone no es suya, sino del que le envió, sus palabras son las palabras de Dios, él sólo anuncia lo que vio y oyó junto al Padre, es decir, el mensaje luminoso que conduce a la vida eterna (Io. III, 34; VII, 17; VIII, 28. 38; XII, 49-50; XVII, 14). La instrumentalidad de la actividad salvífica de Cristo queda aún más patente si tenemos en cuenta que es el Padre quien sale fiador de la verdad del mensaje del Hijo, al sellarlo con los signos milagrosos, ya que las obras extraordinarias de Cristo, ordenadas por el Padre y hechas de algún modo por él ("las palabras que yo os hablo, de mí mismo no las hablo, mas el Padre, que mora en mí, él hace las obras", Io. XIV, 10) son el testimonio fehaciente del Padre acerca de la autenticidad de la misión de su Hijo (Io. V, 36-37; VI, 27; I Io. V, 9-11). De esta forma, las obras de Cristo pueden bien llamarse las obras de su Padre (Io. X, 37).

El Padre, poseedor de la vida y agente de quien procede la intención de dar la vida a los hombres, dispone a su Hijo como principio vivificador.

Ahora bien, la vida no se da sino después de haber pasado por un juicio. He aquí un concepto predilecto para Juan<sup>99</sup>. La idea del juicio previo a la justificación se ofrece en San Juan absolutamente espiritualizada, purificada de elementos materiales. El mensaje de la fe es propiamente quien juzga<sup>100</sup> por cuanto, en su misma entraña, reclama una acep-

98. "Esta manifestación no es la de Dios en cuanto creador, que los judíos conocían ya, ni vagamente «su verdadera naturaleza, su paternidad, sus designios de amor sobre el mundo» (Durand), porque esto también había sido enseñado en el A. T. hasta un cierto punto, sino especialmente el hecho de que Dios es verdaderamente Padre y que él tiene un Hijo. Al manifestarse como tal, el Hijo ha revelado al Padre." M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, p. 442.

99. "Avec le quatrième évangile, la redoutable alternative est instante; c'est un des aspects du ton tragique de saint Jean, avec sa lutte entre les ténèbres et la lumière, entre la mort et la vie... En définitive, le Verbe agit «comme un aimant spirituel incomparable», attirant ceux qui le cherchent, repoussant ses adversaires. Jusqu'à lui les deux courants du bien et du mal restaient indistincts; sa présence les polarise..." P. BONNETAIN, art. cit.: SDB, col. 1.110. "D'après cette doctrine, l'heure décisive de l'existence ce n'est ni le moment de la mort, ni même celui du jugement solennel au retour du Seigneur (Mt. XXV), c'est un moment de la vie d'icibas dont saint Jean parle souvent: il l'appelle «jugement» (κρίσις, κρίμα); on traduirait mieux «discernement»." P. BONNETAIN, art. cit., col. 1.123. "κρίσις dans Io. signifie toujours jugement, et plutôt défavorable. Il vient de dire que le jugement est déjà un fait accompli, sans appareil extérieur. Le sens est donc que la décision se produit automatiquement; il n'y a pas jugement proprement dit, et cependant l'essentiel du jugement est acquis, le discernement des bons et des mauvais." M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, p. 88.

100. "Y quien oyere mis palabras y no las guardare, yo no le juzgo, porque no vine para juzgar al mundo, sino para salvar al mundo. Quien me desecha y no recibe mis

tación o una repulsa de sí misma por parte de los hombres que reciben la predicación. Los hombres son sus propios jueces<sup>101</sup>. El que presenta la doctrina que exige una toma de partido es también, en un cierto sentido, juez.

El Padre, a quien corresponde todo juicio y toda vivificación, al decretar que la transmisión de la vida eterna sea llevada a cabo inmediatamente por el Hijo, depone, por así decir, las potestades judicial y de vivificación en su mediador. "El Padre no juzga a nadie, sino que todo el juicio lo ha entregado al Hijo" (Io. V, 22). "Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así también dio al Hijo tener vida en sí mismo y le dio poder de ejercer juicio" (Io. V, 26-27).

Después de esta breve exposición de la concepción teológica joannea en relación a la ejecución del proyecto de elevación de los hombres a la vida eterna, se manifiesta claramente que el Padre se presenta como quien tiende la mano en primer lugar. El Hijo es fuente de vida y él mismo vida eterna, de cuya plenitud todos reciben la gracia (Io. IV, 10; 14; V, 40; VII, 37; I, 14. 16; XI, 25; XIV, 6; I Io. V, 20), a él corresponde realizar el juicio discriminador por la predicación de su palabra (Io. V, 22), pero esos poderes los ha recibido del Padre, que es el primer viviente (Io. V, 26; VI, 58) y ante quien, en último término, se acusará a los juzgados (Io. V, 45. Cfr. Io. VIII, 50). El Padre es quien ha puesto todas las cosas en manos del Hijo (Io. III, 35; XIII, 3; XVII, 7). La primera persona trinitaria le ha consagrado, santificado, para enviarlo al mundo a cumplir sus mandatos (Io. X, 36) y él será quien le glorifique por la resurrección y la entronización celeste cuando la haya consumado (Io. XVII, 5).

3. El Padre, por fin, es *el término* hacia el cual tiende toda la obra de Cristo entre los hombres.

El es la vía hacia el Padre (Io. XIV, 6), quien nos abre el acceso hasta él y la comunión vital con él (I Io. 7, 7; II, 1).

El nos ha manifestado al Padre inaccesible e invisible (Io. I, 18; XVII, 6). Todos sus gestos y actitudes son revelación del Padre. Ver a Cristo es ver al Padre (Io. XII, 45; XIV, 9), conocerlo a él es conocer a su Padre (Io. VIII, 19). Ingenua y profundamente a la vez se nos expone una especie de mimesis que el Hijo vive en relación con su Padre, divina copia, que nos enseña la identidad de naturaleza que existe en los dos: "No puede hacer el Hijo nada de sí mismo si no lo viere hacer al Padre. Porque cuanto aquél hace esto igualmente hace también el Hijo. Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo cuanto él hace" (Io. V, 19-20). Así se entiende que

---

palabras, ya tiene quien le juzgue. La palabra que hablé, ésa le juzgará en el último día" (Io. XII, 47-48).

101. "Este es el juicio: que la luz ha venido al mundo, y amaron los hombres más las tinieblas que la luz, porque eran malas sus obras. Porque todo el que obra el mal, aborrece la luz..., pero el que obra la verdad, viene a la luz" (Io. III, 19-20). "Quien cree en él (el Hijo) no es juzgado; quien no cree, ya está juzgado" (Io. III, 18).

la actitud que los hombres adopten ante Cristo condiciona la actitud del Padre con ellos. Los que aman al Hijo son amados, a su vez, por el Padre, que, con su enviado, viene a colocar en ellos su mística mansión (Io. XIV, 23). Las instancias dirigidas por los fieles al Padre son atendidas, no sólo por razón del intercesor, Cristo, sino porque él ama a los que se adhieren a su Hijo y aceptan su misión (Io. XVI, 27). El odio a Cristo, por otra parte, supone también odiar al Padre (Io. XV, 23).

Introducir a los hombres en una comunidad (κοινωνία) de vida con el Padre, hacerlos una sola cosa con Él, lograr una misteriosa unidad de los hombres con su Padre, que reproduzca aquella íntima e inefable que existe entre el Padre y Él, es la meta de la obra mediadora de Cristo (Io. XVII, 11. 21. 22. 23). El es el gran instrumento de unidad que, con su acción piacular aglutinará en la unidad a los hijos de Dios que estaban dispersos (Io. XI, 52) <sup>102</sup>. Quizá, mejor que nadie, caló San Cirilo de Alejandría en este aspecto de la misión de Cristo, al comentar la oración sacerdotal de la última cena. Por constituir Cristo, en la unión hipostática de las dos naturalezas, divina y humana, una unidad paradigmática, él se muestra también como el instrumento más apto para verificar una obra de unidad, para aunar a los hombres, por el Espíritu, en un divino consorcio <sup>103</sup>. Por medio de su cuerpo eucarístico, nos hace concorpóreos con él y entre nosotros, y, comunicándonos por su carne el Espíritu, nos hace a todos una unidad, aunque permanezcan las diferencias personales de cada uno. Por donde, a través de la carne del Hijo y por el Espíritu, único en todos, Dios viene a ser Padre universal y los hombres hijos suyos <sup>104</sup>.

#### V.—LAS RELACIONES ENTRE LA PRIMERA PERSONA TRINITARIA Y LA FILIACION ADOPTIVA, SEGUN LOS DATOS PAULINOS

1. En Pablo, encontramos datos análogos a los hallados en la investigación de San Juan, respecto a la persona del Padre en orden a la adopción, aunque a veces las concepciones teológicas de uno y otro presenten divergencias de orden accidental.

En efecto, en el Apóstol es el Padre quien proyecta la adopción *ab aeterno*, y quien dispuso los tiempos, para que, al llegar su plenitud, fuésemos elevados a la condición de hijos suyos (Gal. IV, 4-5).

La espléndida obertura de Eph. I, 3-14 nos introduce en el seno del Padre, haciéndonos contemplar la concepción misma de sus designios. El Padre se nos muestra bendiciendo a los hombres por la elección que de

102. "El, aunque muerto, reunirá en un solo rebaño a aquellos Israelitas que lo acepten y a aquellos otros, dispersos por todas partes, que decidan ser hijos de Dios: alusión a X, 16 y también a I, 13." M. J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean*, p...

103. *Comm. in Io.* (PG 74, 558-559).

104. *Ibidem* (559-562).

ellos hace, "antes de la fundación" del mundo, para adoptarlos como hijos en Cristo "su Amado", en quien se han de recapitular todas las cosas, y por quien recibimos el sello del Espíritu, que es prenda de la herencia celestial <sup>105</sup>.

Los primeros pasos del Padre que se adelanta a levantar a los hombres caídos para hacerlos participar de su naturaleza se descubren también en Rom. VIII, 29-30, donde el Padre predestina a la fraternidad con Cristo a los que de antemano conoció amorosamente. La vocación procede siempre del Padre I. 9; Eph. I, 18).

La prioridad en la obra de la adopción la atribuye Pablo al amor de Dios, que se inclina misericordiosamente a los hombres que nada pueden de suyo para rehabilitarse <sup>106</sup>. El amor del Padre es contemplado explícitamente por el Apóstol en Rom. V, 8: "Dios probó su propio amor por nosotros en que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros...", y en Eph. II, 4-5: "Pero Dios, siendo rico en misericordia, a causa del mucho amor con que nos amó, aun estando muertos por los pecados, nos convivió juntamente con Cristo..." Este amor del Padre es tan eficaz, que nada será capaz de removerlo, nada ni nadie "podrá separarnos del amor de Dios, de aquel amor que es en Cristo Jesús, nuestro Señor" (Rom. VIII, 39). Ese amor, derramado en nuestras almas por el Espíritu es garantía de aquella esperanza, según la cual confiamos alcanzar la plenitud de la vocación cristiana (Rom. V, 5).

2. La anticipación del Padre que hemos notado en el orden de la predestinación se muestra asimismo en *la línea de la ejecución*. Si él conoce de antemano a los elegidos y los llama, también él los justifica y glorifica (Rom. VIII, 30).

Esta intervención previa del Padre se pone de manifiesto en la índole instrumental de la mediación de Cristo. Si somos bendecidos en Cristo,

105. Escribe Prat, comentando esta amplia perícopa: "De Dios sólo es la gloria y la iniciativa de nuestra salvación: predestinación, elección, remisión de los pecados, colación de la gracia, bendiciones celestiales en el sentido más amplio, todo derivado de El. Todo esto se hace en atención a Cristo, tanto en el orden de ejecución como en el orden de intención: «en el Amado»." *La teología de San Pablo*, II, 103-104.

106. "C'est à la paternité divine la plus haute que se rattachent les *attributs de grâce*. Des trois termes qui les désignent dans l'Ancien Testament: la faveur (יְהוָה, χάρις), la compassion (לְהַנְחִימָם, οἰκτιρμός) et la miséricorde (יְהוָה, ἔλεος), saint Paul garde les deux derniers, sans en modifier notablement le sens. Sans doute, dans le judaïsme des derniers siècles, le courant pharisien tendait à voiler ces deux attributs, en reléguant Dieu dans sa lointaine transcendance, mais le converti les retrouve dans l'Ancien Testament, aussi considère-t-il volontiers Dieu comme riche en miséricorde... et en compassion... non moins qu'en patience et en longanimité... L'Apôtre rappelle comment il a été lui-même objet de miséricorde (I Tim. I, 13. 16; II Cor. IV, 1). Enfin le dernier mot du dessein de Dieu sur les Juifs et les gentils, c'est de faire miséricorde à tous (Rom. IX, 33)." P. BONNETAIN, art. cit., col. 1.008.



es precisamente el Padre quien nos bendice en él (Eph. I, 3). El Padre, movido de su amor a los hombres, establece a Cristo como intermediario, deponiendo en él toda potestad, sometiendo bajo sus pies todas las cosas y concediéndole una primacía universal (Hebr. II, 8; I Cor. XV, 27-28; Col. I, 18).

La redención objetiva es realizada inmediatamente por la sangre de Cristo, que nos libera de los pecados y nos introduce en el santuario de Dios (Hebr. IX, 14; X, 19). Pero aun la misma acción expiatoria del Hijo está como informada y realizada principalmente por el Padre. El, según Col. II, 13-15, es quien nos vivificó, cancelando el documento contrario a los hombres al clavarlo sobre la cruz; a él también se atribuye el expolio de los Principados y Potestades, a quienes el Padre saca a la vergüenza pública, al triunfar de ellos en la cruz. El papel de Cristo como reconciliador queda a veces como en la penumbra al proyectar toda la luz sobre el principal reconciliador que es el Padre.

“Todas las cosas —se escribe en II Cor. V, 18-19—, sin embargo, provienen de Dios, que nos reconcilió consigo mismo mediante Cristo..., que es como decir que *Dios estaba en Cristo* reconciliando al mundo consigo mismo, no imputando a los del mundo sus delitos.” “Dios —dice PRAT<sup>107</sup>— es el autor de la reconciliación; Jesucristo es en esto el instrumento y la causa meritoria; el hombre es la materia y algo así como el recipiente de la reconciliación. Siempre es Dios quien reconcilia y el hombre es el reconciliado... En efecto, la reconciliación baja de Dios hacia el hombre y no sube del hombre hacia Dios; comienza por el abandono de los agravios del Creador contra su criatura. Siendo nosotros enemigos de Dios y objetos de su cólera, que nuestros pecados habían provocado y que éramos impotentes para aplacar fue indispensable de manera absoluta que Dios, el ofendido, nos reconciliara consigo.” “En Rom. VI, 11; II, Cor. V, 18 ss. (el reconciliador) es *Dios*. Según Col. I, 20-22 es el «Pleroma», es decir, Dios mismo, igualmente según la terminología propia de la epístola. Sólo en Eph. se designa a Jesucristo, pero es preciso hacer notar que Cristo aquí no interviene más que como quien ejecuta el plan de Dios sobre Israel y las naciones. Hay, pues, unanimidad: sin duda posible, es *Dios* sólo quien tiene la total iniciativa de esta reconciliación. Es él quien ha decidido, realizado y quien continúa esta obra hasta su cumplimiento: «Todo esto viene de Dios» (II Cor. V, 18)”<sup>108</sup>.

La redención objetiva se aplica a cada uno de los hombres por su incorporación a Cristo. Cristo se forma en los fieles (Gal. IV, 19), que vienen a ser una nueva criatura (Gal. VI, 15), configurada según la imagen del Hijo Unigénito (Rom. VIII, 29). El revestimiento de Cristo es, en primer término, una metamorfosis íntima, realizada por la participación en su muerte y resurrección. Los cristianos experimentan en sí el rito bautismal que reproduce simbólicamente la muerte y resurrección de Cristo y opera interiormente una muerte al pecado y una vida nueva para Dios (Rom. VI, 4-9; Gal. II, 19; Eph. 5-6; III, 6; Col. II, 12-13). Pero aun externamente debe darse una asimilación a la muerte de Cristo, para que se manifieste de este modo su vida: “Siempre, en efecto, los vivientes, estamos

107. *La teología de San Pablo*, II, p. 254-255.

108. M. BOUTTIER, *Réconcilier*: “Vocabulaire biblique”, p. 248.

entregados a la muerte a causa de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal" (II Cor. IV, 11); "Yo, en efecto, llevo las señales de Jesús en mi cuerpo" (Gal. VI, 17) <sup>109</sup>.

Los bautizados forman con Cristo una unidad íntima y estrecha (I Cor. XII, 13; Gal. III, 28; cfr. Rom. X, 12 y Col. III, 11). En Cristo se forma un cuerpo único, en el que hay muchos miembros, sin que se destruya la unidad total (I Cor. 15; XII, 12-13). Cristo es como un varón adulto, maduro, que exige para su plenitud que cada uno alcance su medida en el lugar que le ha correspondido (Eph. IV, 11-13).

Pues bien, esta formación de Cristo en nosotros, la constitución del Cristo místico, se atribuye también al Padre, que es quien nos convivifica con Cristo y quien nos hace co-resucitar y co-sentarnos con él en su gloria (Col. II, 12-13; Eph. II, 4-6). Nuestra vida nueva —conformada con la de Cristo— discurre por un sendero previamente dispuesto por el Padre (Eph. II, 10). Del Padre procede la gracia de la fe, él nos da la luz que "hace resplandecer en nuestros corazones para darnos la iluminación de su ciencia que brilla en el rostro de Jesucristo" (II Cor. IV, 6); él nos hace crecer en el hombre interior (Eph. III, 16-17); él, en una palabra, nos ha hecho dignos de tomar parte en la herencia de los santos, sacándonos del poder de las tinieblas y trasladándonos al reino del Hijo de su amor (Col. I, 12-13).

Nuestro ser en Cristo tendrá su último despliegue, alcanzará su estado pleno, con la resurrección de la carne, por la cual gemimos ansiosamente (Rom. VIII, 23. Cfr. I Cor. XV, 47-49; II Cor. V, 2-5). La resurrección, ligada fuertemente al don del Espíritu, tendrá su agente principal en el Padre: "Pero si el Espíritu de Aquel que resucitó de entre los muertos habita en nosotros, Aquel que resucitó de entre los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales..." (Rom. VIII, 11). Quien realmente ha hecho que nuestra carne se encuentre transida de una impetuosa querencia a la resurrección ha sido el Padre (II Cor. V, 5).

La pneumatología, como es sabido, ocupa un amplio puesto en la teología de San Pablo <sup>110</sup>. La principal función atribuida al Espíritu Santo es la formación en los fieles del hombre nuevo, revestido de Cristo (I Cor. XII, 12-13; II Cor. III, 3; Eph. III, 16); al transformar a los cristianos en Cristo, el Espíritu Santo los hace hijos del Padre. El es quien rige la vida de los hijos de Dios (Rom. VIII, 14), quien les hace conocer sus profundidades íntimas (I Cor. 10-11); él, quien ruega en nosotros del modo más conveniente (Rom. VIII, 26-27) y nos hace clamar en la plegaria filial, *Abba*, Padre (Rom. VIII, 15; Gal. IV, 6). El constituye las arras, las ga-

109. El bautismo es la circuncisión de Cristo (Col. II, 11). A semejanza de ésta, sus efectos internos deben manifestarse en un signo exterior. Esta señal son los dolores, las tribulaciones, las persecuciones. El concepto de circuncisión ha sido expoliado de todo el elemento material, se ha sublimado.

110. *La teología de San Pablo*, II, p. 106-107, n. 26 D.

rantías, la seguridad de filiación adoptiva plena, en cuanto es primicias de resurrección (Rom. VIII, 23; II Cor. V, 5. Cfr. II Cor. I, 22; Eph. I, 13-14; IV, 30).

Mas téngase en cuenta que, el Espíritu Santo es el Espíritu del Padre, el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús (Rom. VIII, 9; 11), a quien el Padre envía (Gal. IV, 6), para que realice en los hombres la adopción filial, a quien la primera persona trinitaria deposita en nuestros corazones como arras o título de resurrección (II Cor. I, 22; V, 5).

3. El Padre se manifiesta, últimamente, como *término* hacia el cual confluye y converge toda la obra de la adopción.

El acceso al Padre es abierto por Cristo. El echa por tierra el muro medianero, obstáculo y enemistad que separaba a unos hombres de otros; desde entonces, judíos y gentiles pueden llegarse hasta el Padre (Eph. II, 14-18). La cortina que separaba el Santo de los Santos del resto del templo ha sido rasgado por la sangre de Jesús. Un camino reciente y vivo inauguró Jesús a través de la cortina (es decir, a través de su carne). (Cfr. Hebr. X, 19-20).

La meta intentada por la mediación del Hijo Redentor es la formación de la familia de Dios, en la que los hombres tienen un lugar por derecho propio: su nombre es familiar de Dios (Eph. II, 19). Cristo es la cabeza de la casa (Hebr. X, 21).

Esta familia es, al mismo tiempo, la casa donde Dios habita (Hebr. III, 6), de la cual Cristo es la piedra angular (Eph. II, 20).

La casa donde el Padre habita es propiamente su santuario (Eph. II, 20), del cual el gran sacerdote es Cristo (Hebr. X, 21).

Simultáneamente, la familia de Dios constituye su reino, cuya formación puso Cristo por obra, pero cuyo gobierno pacífico corresponde al Padre, a quien el Hijo mismo se supeditará al final. "Pero cuando dice que todas las cosas están sometidas, es claro que está exceptuado Aquel a quien somete todas las cosas. Luego que sean sometidas a El todas las cosas, entonces también el mismo Hijo será sometido a Aquel que todas se las sometió, para que sea Dios todas las cosas en todos" (I Cor. XV, 27-28).

El prólogo de los Efesios nos hace contemplar a Dios como finalidad última de la obra salvífica realizada en favor de los hombres. La adopción está intentada en alabanza de la gloria de su gracia (Eph. I, 6-12).

"Uno de los fines de Dios al predestinarnos a la filiación adoptiva en Jesucristo, dice PRAT, era la resplandeciente y gloriosa manifestación de su Gracia. Es muy enérgica la expresión. Dios quiere que su Gracia sea reconocida, admirada y alabada (εις ἔπαινον) por los hombres: y no solamente su Gracia, sino también «la Gloria de su Gracia» (δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ), su Gracia triunfante."

Recogemos como colofón los siguientes párrafos de BONSIRVEN y de PIOLANTI:

"Incurso en el circuito trinitario, el cristiano no puede más que marchar hacia el Padre, del cual proviene. Es una fuerza saberse, sentirse hijo de Dios, poder saludarlo con el título de Padre, llamarse heredero suyo, en cuanto que se es coheredero de Cristo"<sup>111</sup>. "Una circunstancia importante que está de lleno en el espíritu de la teología de San Pablo es la iniciativa del Padre. La reconciliación del hombre es absolutamente imposible, si Dios no da los primeros pasos. El Hijo acepta el papel de Salvador, lo desea, pero es el Padre quien toma la iniciativa: «El estaba en Cristo, reconciliando al mundo consigo.» Y siempre le corresponde la iniciativa: en el Calvario «El expone públicamente a su Hijo con víctima de propiciación»... El Padre es la única fuente de todas las gracias: fecundidad del apóstolado, acceso a la fe, vida cristiana, salvación. También es su término. Toda nuestra conducta debe tender a agradarle, a hacer su voluntad, a actuar por su gloria, de modo que nuestras acciones le sean un sacrificio grato"<sup>112</sup>.

#### VI. — LAS RELACIONES ENTRE LA PRIMERA PERSONA TRINITARIA Y LA FILIACION ADOPTIVA EN LOS PRIMEROS ESCRITOS PATRISTICOS

Los Padres se presentan como fieles continuadores de las concepciones escriturarias cuando exponen su doctrina sobre la adopción filial.

Para ellos, el Padre, lleno de longanimidad, es quien concibe el inefable designio, que sólo comunica a su Hijo amado (*Diogn. VIII, 10-11*) de elegirnos misericordiosamente como porción suya (*I Clem. XXIX, 1*). En su maravillosa providencia, instauro el nuevo y eterno testamento, el testamento de Cristo (*Dial. Triph. CXVIII, 3*), según el cual ha de florecer un pueblo nuevo: "nosotros hemos florecido como pueblo nuevo, y hemos brotado como espigas recientes y fértiles, como habían dicho los profetas... Mas nosotros no sólo somos pueblo, sino pueblo santo... No somos, pues, una plebe despreciable, no una tribu bárbara, ni nación de carios o frigios, sino que a nosotros nos escogió Dios..." (*Dial. Triph. CXIX, 3-4*). El Padre, que la ha dispuesto, es el único que conoce la heredad de aquellos que esperan en él (*I Clem. XXXV, 3*). Su amor se anticipa y es la causa última de nuestra filiación (*Diogn. IX, 2; X, 2*).

Llegados los tiempos que el Padre había predeterminado para mostrarnos su clemencia y poder (*Diog. IX, 2*), envía al Salvador y Autor de la incorrupción (*II Clem. XX, 5*), hace bajar de los cielos su Verdad y Palabra santa (*Diogn. VII, 2*).

Cristo va a ser el instrumento de que se servirá para llevar a cabo la adopción de los hombres; él grabará en los fieles el cuño de Dios Padre (*Ad Magn. V, 2*), con la palanca de su cruz levantará a las alturas el templo de Dios Padre (*Ad Eph. IX, 1*) e iniciará a los que le siguen en los misterios del Padre (*Diogn. XI, 2*). El nos dará el nombre de hijos (*II Clem. I, 4*), haciéndonos brotar de su seno (*Dial. Triph. CXXXV, 3; CXXXIII, 9; CXXXVIII, 2*). El Verbo de Dios habla como con hija suya con los que creen en Él, como si formaran una sola alma, una sola congre-

111. *Teologia del nuovo testamento*, p. 277.

112. *Aspetti della grazia* (Roma 1958), p. 67-70.

gación, una sola Iglesia, la Iglesia que de su nombre nace y de su nombre participa, pues todos nos llamamos cristianos..." (*Dial. Thiph.* LXIII, 5).

También el Espíritu Santo aparece en calidad de intermediario. En la construcción del Templo de Dios, si Cristo utiliza la cruz como palanca, el Espíritu Santo hace las veces de cuerda (*Ad Eph.* IX, 1).

Pero, como veíamos en la Escritura, también aquí, detrás del Hijo y del Espíritu Santo se descubre al Padre, que, "por pura misericordia, cargó sobre sí nuestros pecados" (*Diogn.* IX, 2) y justifica a los cristianos por la fe, como justificó a todos desde el principio del mundo (*I Clem.* XXXII, 4). En los corazones de los renovados pone su morada (*Barn.* XVI, 8) y sólidamente asienta en ellos su Verdad y su Palabra santa que hizo descender de los cielos (*Dign.* VII, 2). Por fin, a los que justificó los glorificará, resucitándolos, como resucitó a su Unigénito (*Ad Tral.* IX, 2).

El gobierno de la Iglesia de Cristo se asigna al Padre en los textos de San Ignacio, en que el obispo aparece ocupando el lugar de Dios (*Ad Magn.* VI, 1) o es llamado figura del Padre (*Ad Tral.* III, 1) o en que se afirma que el Padre de Jesucristo es el obispo o inspector de todos (*Ad Magn.* III, 1).

El Padre como término de la obra de la adopción: así lo conciben los Padres, siguiendo en esto, como siempre, los vestigios de la Escritura.

La participación en el Hijo es camino para llegar a la participación del Padre: "Toda criatura racional puede participar del Hijo por medio de la gracia del Espíritu Santo, que él mismo nos trajo... Ahora bien, cuando participamos del Hijo, participamos de Dios, conforme nos lo enseña San Pedro cuando dice: "Para que seamos partícipes de la naturaleza divina" (S. Atanasio) <sup>113</sup>. Cristo es la vía de acceso al Padre (*Dial. Triph.* XLIII, 2).

El Hijo se nos muestra como revelador del Padre. Este es invisible, el hombre no puede saber nada de él (*Diogn.* VIII, 1; *II Clem.* XX, 5). Por el Hijo conocemos a Dios (*II Clem.* III, 1), penetramos en los misterios del Padre (*Diogn.* XI, 2; *Dial. Triph.* CXXI, 4). Cristo es la boca infalible por la que el Padre nos ha hablado (*Ad Rom.* VIII, 1), la Palabra del Padre, que procede del silencio (*Ad Magn.* VIII, 2). De donde no recibir y desconocer a Cristo es desconocer la voluntad del Padre, y odiar a Cristo es odiar al que le envió (*Dial. Triph.* CXXXVII, 3).

Al Padre, que habita en los fieles como en un santuario (*Ad Eph.* XV, 3; *Barn.* XVI, 8), hacia quien se orienta por instinto divino la vida eterna de que participan los elegidos <sup>114</sup>, que sella con su cuño la moneda de los creyentes (*Ad Magn.* V, 2), al Padre, decimos, dirigen los cristianos sus

113. *Or. contra Arian.*, 1, 16 (PG 26, 45).

114. "Mi amor está crucificado y no queda ya en mí fuego que busque alimentarse de materia; sí, en cambio, un agua viva que murmura dentro de mí y desde lo íntimo me está diciendo: «Ven al Padre»" (*Ad Rom.* VII, 2); "(Cristo) hace brotar en los corazones de los que por El aman al Padre del universo una fuente de agua viva, en que se abrevan todos los que quieren beber el agua de la vida" (*Dial. Triph.* CXIV, 4).

súplicas por Jesucristo: "...para que, formando un coro por la caridad, cantéis al Padre por medio de Jesucristo..." (*Ad Rom.* II, 2), "...habéis de formar un coro, a fin de que, unísonos por vuestra concordia y tomando en vuestra unidad la nota tónica de Dios, cantéis a una voz al Padre por medio de Jesucristo..." (*Ad Eph.* IV, 2).

El Padre, últimamente, se constituye en el ejemplo que han de reproducir en sí los que le aman (*Diogn.* X, 4-6).

#### VII. — ULTIMAS REFLEXIONES SOBRE EL *MODUS LOQUENDI* DE LAS FUENTES

Después de examinar largamente las fuentes y de encontrar en ellas una notable unanimidad cuando se trata de asignar al Padre la iniciativa en la obra de adopción sobrenatural, es explicable que surja la tentación de preguntarse, una vez más, si es suficiente interpretar esa reiterada atribución como una mera *appropriatio* o si debemos inquirir una vía más profunda que, de algún modo, nos conduzca a adjudicar al Padre como propia la paternidad relativa a los hijos adoptados.

Sin embargo, sería imprudente -- y aun errado -- emitir una opinión que se fundase sólo en el estudio de los textos. La teología bíblica -- y patristica -- bucea la intención de los hagiógrafos y escritores eclesiásticos y nos proporciona ordenados y sistematizados los elementos de sus concepciones. Los datos que nos facilita responden adecuadamente al específico ángulo inquisitivo que se propusieron esos autores -- en el caso de los escritores bíblicos, bajo el influjo del carisma de inspiración -- y a su enfrentamiento concreto con las realidades religiosas. Ahora bien, sería anticientífico pretender hallar siempre en el mensaje revelado la solución idónea -- más o menos explicitada -- a interrogantes planteados en problemáticas suscitadas posteriormente.

En concreto, la pregunta ya clásica en teología de si la obra de adopción sobrenatural es propia de alguna persona trinitaria o solamente apropiada no puede encontrar una solución definitiva en las fuentes. Podemos hallar en éstas cauces que nos eviten desviaciones inútiles y nos permitan una orientación más recta de la cuestión y aún exigencias de buscar una más profunda y ceñida explicación racional de ellas mismas. Pero no nos darán una contestación determinante, porque les es ajeno el planteamiento del problema.

La investigación de la propiedad o mera apropiación de la adopción gratuita surge como una consecuencia, al contrastar los datos de la teología positiva, de una parte, y los conceptos cuidadosamente elaborados de naturaleza y persona, por otra. Pero los autores inspirados y los primitivos escritores eclesiásticos no tienen la preocupación de fijar los conceptos abstractos de naturaleza y persona ni se proponen directamente armonizar la unidad de la naturaleza divina y la trinidad de personas. Falta, pues, en su problemática uno de los elementos de contraste.

Los autores sagrados y la primera patrística quieren predicar la revelación del misterio trinitario y alcanzan esa finalidad de un modo concreto y práctico. Su intención es mostrar que el Dios uno, conocido a través del Antiguo Testamento, es el principio de una misteriosa fecundidad, de la que preceden el Hijo y el Espíritu y, al mismo tiempo, dejar bien claro que la fecundidad divina no es causa de la existencia de varios dioses —Dios sigue siendo uno y único—, aunque los procedidos —el Hijo y el Espíritu Santo— sean personas divinas como el Padre. En esta múltiple línea, sus afirmaciones son tajantes, tanto por lo que se refiere a la predicación de un monoteísmo a ultranza como a la atribución de cualidades verdaderamente divinas a los dos procedidos <sup>115</sup>.

Por otra parte, la revelación del misterio trinitario implica la afirmación de que el Padre es quien, como principio fontal, comunica la naturaleza divina al Hijo y al Espíritu Santo. De ahí, sin duda, la insistencia en señalar al Padre como iniciador y término de toda obra de salud. Aparte de otras razones que se podrían indicar, la tonalidad dinámica y operativa que, según las fuentes, caracteriza a las *misiones* del Hijo y del Espíritu Santo *desde* el Padre supone una manera concreta de connotar la prioridad propia del Padre en relación con las otras dos personas. La incoación en el obrar *ad extra* cuadra al Padre si se tiene en cuenta su carácter personal de primero. Porque él es fuente y origen de toda la Trinidad, la concepción y planteamiento de toda obra que nazca de Dios se le puede referir, ya que, de un modo espontáneo, surge en el plano noético un paralelo entre la excogitación y la ejecución de las obras *ad extra*, por una parte, y la índole personal del Padre —ingénito e improcedido— y las propiedades nocionales del Hijo y del Espíritu Santo, por otra <sup>116</sup>.

115. "La via seguita sia da Cristo che dagli Apostoli per aprire alla fede questo nuovo orizzonte è stata quella di rivelare le singole divine Persone in modo concreto, attribuendo loro azioni *divine*, per affermare la divinità; attribuendo azioni *distinte* per affermare la distinzione reale. Il problema della conciliazione tra unità e trinità di Dio in quel primo periodo della vita della Chiesa non era sentito come lo sarà più tardi. Il pensiero cristiano in quel primo periodo non è a carattere speculativo... Così è non altrimenti è stato rivelato all'umanità il mistero altissimo, inaccessibile, della Trinità di Dio: Il Padre che sta nei Cieli e al quale è rivolta tutta la religiosità dell'anima umana di Gesù stesso; il Figlio operante tra noi mediante l'umanità assunta da una Persona preesistente ed *invitata* tra noi; lo Spirito Santo che, dopo la scomparsa della presenza visibile di Gesù, sarà inviato dal Padre e da Gesù stesso a completare negli Apostoli e nella Chiesa nascente l'opera della trasformazione e santificazione delle anime. Tre persone alle quali sono attribuite dignità e funzione *distinte* ma ugualmente *divine*." ENRICO DI S. TERESA, *Proprietà o appropriazione*: "Ephemerides carmeliticae" 4 (1950) 262-263.

116. "...si la naturaleza divina, por el mero hecho de existir como naturaleza que ha de ser comunicada a la segunda y tercera personas divinas, es la primera persona divina, hemos de decir que esta persona es anterior (lógicamente o para nuestro modo de conocer) a la comunicación de la naturaleza divina..., este modo de pensar no sólo está en perfecto acuerdo con cuanto enseña el IV Concilio de Letrán y el de Florencia, sino que además puede deducirse de ambos." J. RABENECK, *La constitución de la primera persona divina*: "Estudios Eclesiásticos" 26 (1952) 358-359.

Tales son los puntos fundamentales para nuestro trabajo que, en relación con la Trinidad, recorren la predicación recogida en las fuentes. No constituye un lugar de atención el inquirir la armonía de trinidad y unidad ni la investigación de las relaciones de los efectos *ad extra* con las personas trinitarias.

El planteamiento de esta última cuestión es posterior, como es sabido, aunque del máximo interés para la teología. No vamos a detenernos en su estudio. Sólo diremos que, cerrado el camino de hallar una solución en el ámbito de la causalidad eficiente<sup>117</sup>, se intenta la invención de nuevas vías en la línea de la causalidad quasi-formal y ejemplar. La bibliografía en esta materia es copiosa y el tema permite aún una profunda exploración.

Terminemos con un párrafo de Schmaus:

"Los textos de la Escritura insinúan que el justo es *bijo de la primera persona divina*, no del Dios trino... Pero suponiendo que los textos de la Sagrada Escritura sean un testimonio de la especial relación del justo con la primera persona divina y no una mera apropiación, tal relación del justo con el Padre debe ser explicada de forma que no se ponga en peligro la unidad de la acción «ad extra»; si esta unidad no puede ser asegurada suficientemente, el testimonio de la Escritura sobre la relación filial del justo con la primera persona divina precisamente debe ser entendido como apropiación, es decir, interpretando que con la palabra padre se alude al Dios trino en cuanto tal"<sup>118</sup>.

117. "Cum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia; oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Spiritu Sancto." *Summa contra gentes*, lib. IV, c. 21. "Ac praeterea certissimum illud firma mente retineant, hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, quatenus eadem Deum supremam efficientem causam respiciant." *Enc. Mystici Corporis*: AAS 35 (1943) 321.

118. M. SCHMAUS, *Teologia dogmatica*, V (Madrid 1959) p. 164.



## INHABITACION DE LA SANTISIMA TRINIDAD EN EL ALMA EN GRACIA

### SUMARIO

Introducción.

Existencia del Misterio.

Explicación teológica. — 1. Presupuestos. Planteamiento teológico del problema. — 2. Fundamentalidad de la gracia. — 3. Lo que explica y lo que no explica la gracia en el orden de la inhabitación. — 4. "Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante." — 5. Consecuencias. — 6. Tres dificultades contra la tesis tomista.

Epílogo.

### INTRODUCCION

UNO de los misterios en que se encuentra envuelta el alma transformada por la gracia es el de la *inhabitación*: en el alma del justo se establece una comunicación personal con la Ssma. Trinidad en plena inmanencia. El misterio intratrinitario de relaciones personales, insospechadas e inescrutables para toda inteligencia humana, se abre para el alma en gracia. Dios nos ha revelado su propia vida de Paternidad, Conocimiento y Amor subsistentes. Es el dato central de la fe cristiana. Pero hay más que noticia del misterio en Dios. El Padre envía al Hijo, y ambos al Espíritu Santo, y se nos da juntamente con ellos para ser poseídos y gozados en las intimidades del alma. Es el *don increado* al que nos abre el *don creado* de la gracia. El alma en gracia, al ser divinamente transformada y configurada, viene a ser templo vivo de Dios que la justifica; en ella mora real y sustancialmente, en unidad de naturaleza y trinidad de personas. El misterio trinitario se prolonga hasta nosotros y nosotros entramos a participar en la vida trinitaria. Es el misterio de las procesiones o misiones invisibles *ad extra*; el misterio más impresionante del orden de la gracia. "Misterio oculto —dice Su Santi-

dad Pío XII— el cual mientras estemos en este destierro terrenal de ningún modo se podrá penetrar con plena claridad ni expresar con lengua humana”<sup>1</sup>. No tenemos palabras adecuadas para expresar ni su misteriosidad ni su grandeza; el corazón humano jamás lo hubiera soñado, porque “ni el ojo vio —dice la Escritura— ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman”<sup>2</sup>.

La Ssma. Trinidad es el dogma central del cristianismo y su presencia en el alma es la realidad más radical del orden de la gracia, del retorno sobrenatural del alma a Dios. Volvemos a Dios conversando con el cielo (Filip. 3, 20), conviviendo con la Ssma. Trinidad, a quien damos gloria en el templo de nuestra alma.

El tema de la presencia de Dios es quizá el más bíblico de cuantos preocupan en teología. “La historia de las relaciones de Dios con su creación y muy especialmente con el hombre, no es otra que la de la realización cada vez más generosa y profunda de su Presencia en la creatura”<sup>3</sup>. La inhabitación es la máxima realización de esta presencia en nuestro mundo de viadores; sólo será superada en el cielo donde habrá presencia sin ausencia. Dios ha querido ser glorificado en tres grandes templos cuyos grados de esplendor difieren infinitamente: en el gran templo del mundo; en la Humanidad de Cristo, en quien “habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente” (Col. 2, 9) y en el alma en gracia, templo de dos grandes plantas: el estado de vía y el estado de término. Este tercer templo en su primer estado es lo que vamos a estudiar.

Nuestro trabajo tendrá dos partes desiguales en extensión y en valor de certeza. En la primera parte constataremos *el hecho* de la presencia real y sustancial de la Ssma. Trinidad en el alma en gracia como Uno y como Trino: el hecho de la inhabitación. Este hecho, totalmente sobrenatural, nos es dado por la divina Revelación; es aceptado por los Santos Padres y propuesto por el Magisterio de la Iglesia, sin dudas ni reservas. A la vez que aceptaremos la revelación del misterio, nos fijaremos en los términos en que está traducido en orden a la explicación teológica. En la segunda parte, más extensa, intentaremos buscar la *inteligibilidad teológica* que nos sea posible alcanzar, bien como explicación directa de la realidad, bien como interpretación del pensamiento de Sto. Tomás, cuya fórmula ha sido recogida por S. S. Pío XII en *Mystici corporis*. El valor de nuestra exposición será el que resulte de los principios y razonamiento en que se desenvuelve.

No nos entretendremos en reseñar opiniones, discriminarlas y criticarlas en todas sus particularidades. Tampoco prometemos muchas ideas

1. *Mystici corporis*, AAS, 35 (1943), 231. — N. B. Los textos los daremos siempre traducidos, pero las citas son sobre los originales.

2. I Cor., 2, 9; Is. 64, 3.

3. YVES M.-J. CONGAR, O. P., *Le mystère du Temple*. Éditions du Cerf. Paris, 1958, p. 7.

nuevas. Desde el año 20 de este siglo para acá se han contrastado decenas de veces las posiciones antiguas, y resultaría ya empalagoso repetir las catalogaciones, con idéntico recorte de textos, etc.

#### PRECISION DE TERMINOS

Es exigencia metódica entrar en las cuestiones por el nombre. El nombre de nuestra cuestión es habitación de la Ssma. Trinidad.

a) *Inhabitación*. Etimológicamente es sustantivo verbal de *inhabitare*, cuya partícula *in* da una determinación de lugar, o bien intensifica la significación primitiva de *habitarè* (habitar, morar). Originariamente *habitare* parece derivar de *habitus* y *habere* (tener). El lugar donde uno habita es efectivamente el lugar que uno tiene, y, a su vez el lugar tiene recíprocamente al habitante.

La significación *usual teológica* ha venido a concretarse al misterio de la presencia especialísima de las Personas de la Ssma. Trinidad en el alma en gracia: El Hijo y el Espíritu Santo son enviados y el Padre se nos da juntamente con ellos para morar en nosotros, poseernos y ser poseídos y disfrutados por nosotros en misteriosa convivencia. La significación verbal de morada y posesión tiene, por tanto, pleno sentido en la acepción teológica.

Juzgo conveniente insistir más en la *definitio nominis*, comparando el concepto de habitación con otros afines de orden trinitario: procesión, misión, donación.

La *procesión* implica una distinción real del ser que procede respecto del principio de origen. No exige término *ad quem*. El Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo procede de ambos, sin que exista un término *ad quem* realmente distinto del Hijo o del Espíritu Santo. Basta un principio de origen y el ser originado. Tampoco se excluye dicho término, como en las procesiones temporales.

La *donación* no exige (ni excluye un ser derivado u originado realmente distinto del principio donante, puesto que uno puede darse a sí mismo; exige, en cambio, un término *ad quem*, un ser realmente distinto que reciba la donación libremente hecha<sup>4</sup>, con la nota especial de poder poseerla, es decir, con capacidad de usar de ella y disfrutarla<sup>5</sup>.

La *misión* implica ambas cosas; un principio de misión, realmente distinto del ser o persona enviada, y el término de la misión: el lugar o persona a donde se le envía. Se requiere, por tanto, que la persona enviada proceda realmente de otra, y que empiece a estar donde antes no estaba, al menos del mismo modo<sup>6</sup>. De aquí que el Padre, al no tener prin-

4. *I Sent.*, d. 15, q. 1, a. 1. — N. B. De no advertir otra cosa, las citas abreviadas son de Sto. Tomás.

5. Cfr. I, 38, 1.

6. Cfr. *I Sent.*, d. 15, q. 1, a. 1, sol.; I, 43, 1-2.

cipio, por no ser originado, no puede ser enviado<sup>7</sup>; son enviados, en cambio, el Hijo y el Espíritu Santo, siempre que empiecen a estar donde antes no estaban de alguna manera.

El aspecto de procedencia implicado en la misión de las personas divinas, es decir, el origen del Hijo respecto del Padre, y el origen del Espíritu Santo respecto del Padre y del Hijo, es eterno e inmutable; en cambio el aspecto de presencia en el término de la misión es temporal y contingente<sup>8</sup>. De modo que la misión divina (temporal) presupone la procesión eterna, de la que viene a ser una prolongación<sup>9</sup>. Razón por la cual el tratado de las misiones divinas o inhabitación tiene su propio lugar en el tratado *De Trinitate*, a continuación de las cuestiones de las procesiones eternas.

Estas misiones divinas se dividen en *visibles e invisibles*, según que sean o no perceptibles por los sentidos. Es visible la misión del Verbo por la Encarnación, la venida del Espíritu Santo en Pentecostés, etc.; es invisible la misión por gracia.

La *inhabitación* ni exige procesión ni entrecruces de relaciones de origen y de término, como la misión. Para que Dios habite en el alma basta que se haga presente en ella y por ella sea poseído. El concepto de inhabitación cae, pues, dentro del concepto de donación, con la nota propia de permanencia o morada. Al habitar Dios en el alma, ésta se convierte en templo vivo de la divinidad.

Ahora bien, tratándose de misiones trinitarias, las personas enviadas son realmente dadas al alma que las recibe<sup>10</sup>, puesto que son enviadas para ser poseídas y disfrutar de su compañía y felicidad, lo cual supone su donación o entrega.

Notemos finalmente que estos conceptos en el orden teológico han de entenderse depurados de todo aquello que diga imperfección, de todo lo que repugne a la naturaleza divina. Así en la misión o embajada de orden humano, la persona mitente ejerce una autoridad sobre el mandatario para que lleve a cabo una misión ante otra persona, abandonando para ello el lugar del mitente, y desplazándose al lugar de su actuación. Las misiones divinas son de otro orden: la persona mitente no ejerce autoridad sobre la persona enviada; ésta en nada es inferior a aquélla. Tampoco abandona a la persona de que procede al ser enviada (las tres divinas personas son inseparables), ni necesita trasladarse a parte alguna, por estar las tres igualmente presentes en todas partes. Basta que el Hijo y el Espíritu Santo empiecen a estar presentes en el alma de un modo nuevo, para que se salve el concepto de misión en sus notas esenciales,

7. I, 43, 4.

8. *I Sent.*, d. 15, q. 1, a. 1.

9. "Processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem" (*I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1).

10. I, 43, 3, obj. 1; *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 ad 2; d. 15, q. 1, a. 1.

porque en el alma continuarán procediendo del Padre (relación de origen) y en el alma están de un modo nuevo (relación de término).

Igual cuidado de depuración teológica es necesario al discurrir con los conceptos de donación e inhabitación aplicados a la divinidad, como tendremos ocasión de advertir más adelante.

b) Inhabitación de la *Ssma. Trinidad*. — Es el segundo término de la cuestión. Al predicar la presencia de inhabitación de la *Ssma. Trinidad*, y no simplemente de Dios, quiere decirse que el alma del justo viene a ser morada de las Personas divinas en cuanto distintas, y no solamente en cuanto identificadas en la naturaleza divina.

### EXISTENCIA DEL MISTERIO

a) *La Sagrada Escritura* nos habla con insistencia de la presencia de las Divinas Personas en el alma del Justo, donde habitan como en un templo sagrado. El Señor no quiso que sus fieles dudasen de misterio tan sublime y consolador. Unas veces se nos habla de la presencia de las tres Divinas Personas distintamente; las más de las veces de la presencia personal del Espíritu Santo:

“Si alguno *me ama* —dice el Señor— guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y *vendremos a él* y en él haremos morada” 11.

“Permaneced en mí y yo en vosotros... El que *permanece* en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada” 12.

Varias veces promete a los Apóstoles la misión del Espíritu Santo: “Os digo la verdad, os conviene que yo me vaya. Porque si no me fuere, el abogado no vendrá a vosotros; pero si me fuere os lo *enviaré*” 13.

“*Si me amáis*, guardaréis mis mandamientos; y yo rogaré al Padre, y os *dará* otro abogado, que *estará con vosotros* para siempre; el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, porque permanece con vosotros y está en vosotros” 14.

“Cuando venga el abogado que yo os *enviaré* de parte del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí” 15.

El Apóstol San Juan en su Primera Epístola enéñe esta presencia vinculada a la fe en el Señor y a la caridad: “Si nosotros *nos amamos* mutuamente, Dios permanece en nosotros... Quien *confiese* que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios... Dios es caridad y el que *vive en caridad* permanece en Dios y Dios en él” 16.

San Pablo, en varios lugares de sus cartas, nos recuerda esta misteriosa inhabitación de Cristo y del Espíritu Santo, vinculada a la práctica de la fe, de la caridad, de la santidad de vida. Al escribir a los de Efeso, ruega al Padre “que *habeite Cristo*

11. Juan, 14, 23.

12. Juan, 15, 4-5.

13. Juan, 16, 7.

14. Juan, 14, 15-18.

15. Juan, 15, 26.

16. Cap. 4, vv. 12-16.

por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender en unión con todos los santos cuál es la anchura, la largura, la altura y profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios” 17.

Y en otro lugar: “¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno profana el templo de Dios, Dios le destruirá. Porque el templo de Dios es santo y ese templo sois vosotros” 18. Y en II Cor., 6, 16: “Vosotros sois templos de Dios vivo, según Dios dijo: Yo habitaré y andaré en medio de ellos.”

En la carta a los Romanos el Espíritu Santo inabitante es el inspirador de nuestra vida cristiana: “El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado” 19; “vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que de verdad el espíritu de Dios habita en vosotros... Y si el espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros” 20.

Finalmente, en Gálatas, 4, 6, la misión del Espíritu Santo a habitar en nuestros corazones queda vinculada a nuestra adopción de hijos de Dios: “Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su hijo, que grita: ¡Abba, Padre!”

No es necesario recurrir a interpretaciones: las palabras de San Juan y de San Pablo en su sentido obvio y natural nos revelan una presencia especial de las divinas personas en el alma del justo, vinculada a la vida de fe con caridad, a la vida de gracia. Y no se trata de concesión de dones creados, sino del mismo Espíritu Santo en persona con sus atributos divinos de santificar, dar testimonio de Cristo, etc.; se trata de una presencia sustancial, de una comunicación personal. No cabe otra inteligencia del hecho enunciado sin una manifiesta tergiversación del testimonio revelado, frente al sentir de la Iglesia, desde luego.

En el siglo IV los arrianos y macedonianos no querían ver en ello más que misión de dones creados de gracia. Era justamente porque no creían en la divinidad del Verbo y del Espíritu Santo.

b) *Los Santos Padres* se hacen eco infinidad de veces de esta verdad y la exponen a los fieles con diversos matices, según la finalidad dogmática o moral.

San Ignacio repite lo de San Pablo de guardar el propio cuerpo como templo de Dios 21.

San Ireneo llama perfectos a aquellos en quienes persevera el Espíritu de Dios. En ellos habita como en un templo 22.

Tertuliano insiste varias veces en que la penitencia prepara la morada al Espíritu Santo que viene con sus dones 23.

17. Efesios, 3, 17-19.

18. I Cor., 3, 16, 17. Cfr. I Cor. 6, 19.

19. Rom., 5, 5.

20. Rom., 8, 9, 11. Cfr. II Tim. 1, 14.

21. *Ad Philadelphenses*, 7. M. G., 5, 7034.

22. *Adv. haerm.* L. V, cap. 6 y 8. Cfr. L. III, cap. 17, M. G., 7, 1137-1139; 7, 929.

23. *De Poenit.*, cap. 2. M. L., 2, 1339, 1340.

Los Padres Griegos suelen partir de la inhabitación santificadora del Espíritu Santo y del Hijo para argüir su divinidad. El Espíritu Santo inhabitante santifica: luego es Dios.

“Si por la comunicación del Espíritu —dice San Atanasio— participamos de la naturaleza divina (divinae naturae consortes effeicimur), nadie que esté en su juicio dirá que el Espíritu es de naturaleza creada y no divina”<sup>24</sup>.

#### Y San Basilio Magno:

“Nada se santifica sino por la presencia del Espíritu Santo”<sup>25</sup>. “Si decimos que Dios habita en nosotros por el Espíritu Santo ¿no resulta manifiesta impiedad negar la divinidad al Espíritu Santo? Y si a los que son perfectos en virtud llamamos dioses, perfección que tienen por el Espíritu Santo, ¿cómo es posible que quien deifica a los demás no sea él Dios?”<sup>26</sup>.

#### San Cirilo de Alejandría:

“Si inhabitando en nosotros por participación el Espíritu, es Dios quien inhabita, y nosotros estamos en El y El en nosotros, porque llevamos su Espíritu, ¿cómo no va a ser Dios el Espíritu?”<sup>27</sup>.

San Agustín, en el hermoso libro *De praesentia Dei*, insiste en la inseparabilidad de las tres personas al inhabitar el alma en gracia:

“Es sobre manera admirable que Dios estando en todas partes, no habite en todos. Pues no de todos se puede decir lo que dice el Apóstol, o lo que ya dejo dicho, o bien aquello: ¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? — Por el contrario de algunos dice: ‘El que no tiene del Espíritu de Cristo, ése no es de El’ (Rom. 8, 9). ¿Quién, pues, se atreverá a opinar, a no ser quien ignore totalmente la inseparabilidad de la Trinidad, que pueda habitar en alguien el Padre o el Hijo, en el cual no habite el Espíritu Santo, o que en alguien habite el Espíritu Santo en el cual no habite el Padre y el Hijo? — De donde hemos de confesar que Dios está en todas partes por presencia de la divinidad, pero no en todas partes por gracia de inhabitación”<sup>28</sup>.

Ahora bien, si no se quiere atentar contra el valor del lenguaje, los Santos Padres al decirnos que habita Dios, que habita el Espíritu Santo o el Hijo en el alma en gracia, el sujeto inhabitante es Dios o el Espíritu Santo o el Hijo en persona, no sus dones, sea cualquiera la explicación que se de a esta presencia personal de Dios. Y no sólo el sentido obvio de las palabras; el contenido conceptual está exigiendo lo mismo: el don presente e inhabitante en el justo es Dios porque tiene atributos divinos como es santificar, repiten los Padres griegos<sup>29</sup>.

24. *Ad Serapionem*, M. G., 26, 586.

25. *In Ps. 32*, 4. M. G., 29, 333 C.

26. *Adv. Eunomium*, III. M. G., 29, 665 B.

27. *Theaurus*, 34. M. G., 75, 576 C.

28. M. L., 33, 837-838.

29. Cfr. S. CIRILO DE ALEJ., *In Joan.*, L. 10, cap. 1. M. G. 74, 290-291.

Para atajar cualquier posibilidad de duda: que se diga, por ejemplo, por metonimia, que el Espíritu Santo habita en el alma en cuanto causa en ella la gracia santificante, algunos Padres han insistido explícitamente en el carácter substancial y subsistente de este don maravilloso:

“Pregunta a los adversarios —demanda S. Cirilo de Alejandría— si somos participantes de una gracia realmente desnuda e insubsistente. — De ningún modo; pues somos templo del Espíritu existente y subsistente; y por eso somos llamados dioses, principalmente porque por la unión con El participamos de la divina e inefable naturaleza”<sup>30</sup>. “En los que creen en Cristo —dice en otro lugar— juzgamos que no sólo existe una ilustración simplemente del Espíritu Santo, sino que creemos que habita como huésped el mismo Espíritu. Por eso con todo derecho decimos que somos templos de Dios”<sup>31</sup>.

#### Y Dídimo de Alejandría:

“Ninguna creatura es participable en cuanto a su sustancia por el alma racional, de suerte que habite en ella; esto sólo es propio de Dios. Pues el Espíritu Santo es participable en cuanto a su sustancia lo mismo que el Padre y el Hijo”<sup>32</sup>. En otro lugar: “Puesto que se enseña que el Espíritu Santo, lo mismo que el Padre y el Hijo, inhabita la mente y el hombre interior, no dirá inepto, sino impío afirmar que es creatura. Las disciplinas, es decir, virtudes y artes y sus contrarios, y los afectos es posible que habiten en el alma, pero no por ser sustancias, sino accidentes. Una naturaleza creada es imposible que habite en lo sensible. Y si esto es verdad y el Espíritu Santo, subsistente sin duda, habita en el alma y corazón, no cabe la menor duda que debe creerse que es increado junto con el Padre y el Hijo”<sup>33</sup>.

No creemos necesario entresacar más testimonios de los Santos Padres reafirmando esta fe firme en la existencia de este misterio tan inefable como consolador. El Espíritu Santo, juntamente con el Padre y el Hijo moran real y personalmente en el alma del justo que cree en Jesucristo y lo ama.

c) *El Magisterio de la Iglesia.* — En el Símbolo de San Epifanio —exposición del de Nicea— se confiesa la fe en el Espíritu Santo, “qui locutus est in lege, et per prophetas praedicavit, et ad Jordanem descendit, in apostolis locutus est, et in sanctis habitat” —οἰκοῦν ἐν ἁγίοις<sup>34</sup>.

El Concilio II de Nicea habla de la Iglesia del Espíritu Santo, “qui nimirum in ipsa inhabitat” (Dz. 302).

En el *Decretum de justificatione* del Concilio de Trento se dice que la causa eficiente de la gracia es “Dios misericordioso que gratuitamente lava y santifica, sellando y ungiendo con el Espíritu Santo prometido, que es prenda de nuestra herencia”<sup>35</sup>.

30. *De Sma. Trinitate*, Dial. 7. M. G. 75, 1090 C.

31. *In Joan.*, L. 5, c. 2. M. G. 73, 758 A.

32. *De Trinitate*, L. 2, c. 7. M. G. 39, 529 A.

33. *De Spiritu Sancto*, n. 25. M. G. 39, 1055 B-C.

34. M. G., 43, 235 A. Dz. 13.

35. Cap. 7. Dz.;. 799.



León XIII, en la Encíclica *Divinum illud munus*, del 9 de Mayo de 1897, ha insistido como nadie en los últimos tiempos en la presencia completamente íntima y singular de la Ssma. Trinidad en el alma en gracia, justamente apropiada al Espíritu Santo:

“Los principios de esta regeneración y renovación del hombre (por la gracia) están en el bautismo, en cuyo sacramento, arrojado del alma el espíritu inmundo, se derrama primeramente el Espíritu Santo, haciéndola semejante a sí: ‘Lo que nace del Espíritu es espíritu’ (Juan, 3, 9). El mismo Espíritu se dona a sí mismo más abundantemente en la Sagrada Confirmación para constancia y fuerza de la vida cristiana, del cual procedió la victoria de los mártires y el triunfo de las vírgenes de los peligros de la corrupción. Se dona a sí mismo, decimos, el Espíritu Santo: ‘El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado’ (Rom., 5, 5). El, en verdad, no solamente nos da dones divinos, sino que es el autor de ellos y El mismo es el don supremo, que procediendo del mutuo amor del Padre y del Hijo, con razón se considera y se llama ‘don de Dios altísimo’.

A fin de que aparezca más claramente la naturaleza y fuerza de este don, conviene recordar las cosas que, enseñadas en las Sagradas Escrituras, han explicado los doctores sagrados, esto es, que Dios se halla presente en todas las cosas y está en ellas por potencia, en cuanto todas se hallan sujetas a su poder, por presencia en cuanto todas están patentes y desnudas a sus ojos, por esencia en cuanto se halla en todas como causa de su ser (I, 8, 3).

Mas en el hombre está Dios no sólo como en las demás cosas, sino además es conocido por él y amado, cuando guiados por la naturaleza, amamos, deseamos y buscamos espontáneamente el bien.

Además Dios por la gracia inhabita en el alma del justo como en un templo, de un modo completamente íntimo y singular; de donde la necesidad de la caridad por la cual el alma se adhiere íntimamente a Dios, más que el amigo al amigo más querido, y goza de El plena y suavemente.

Esta admirable unión, llamada de *inhabitación*, difiere sólo en la condición o estado de aquella con que Dios llena de felicidad a los bienaventurados, y aunque realmente es con toda la Trinidad —vendremos a él y en él haremos morada” (Jn. 14, 23)—, sin embargo, se predica como peculiar del Espíritu Santo. Y es que vestigios de la divina potencia y sabiduría aparecen en el hombre malo, pero de la caridad, que es como la nota propia del Espíritu Santo, no participa nadie más que el justo.

En conexión con esto está el que se llame Santo al mismo Espíritu, y también por eso El, primero y sumo amor, mueve y obra en las almas la santidad que en definitiva está en el amor a Dios. Por eso el Apóstol, cuando llama a los justos templo de Dios, no dice expresamente del Padre o del Hijo, sino del Espíritu Santo: “¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios?” (I Cor., 6, 29) 36.

Pío XII, finalmente, en la Encíclica *Mystici Corporis*, del 29 de junio de 1943<sup>37</sup>, dedica un largo párrafo a la inhabitación del Espíritu Santo, dando algunas normas directrices de actitud teológica, ante este misterio, que recogeremos más adelante.

Resta añadir la unanimidad de los teólogos católicos en la aceptación del hecho, si bien algunas de las explicaciones dadas lógicamente llevarían a desvirtuarlo.

36. ASS. 29 (1897) 635.

37. AAS. 35 (1943) 231-2.

## EXPLICACION TEOLOGICA

## 1. — PRESUPUESTOS. PLANTEAMIENTO TEOLOGICO DEL PROBLEMA

Quisiéramos saber situarnos debidamente ante el dato revelado de la inhabitación a fin de que las dificultades en entender el modo de esta admirable presencia de la Trinidad procedan exclusivamente de su misteriosa sobrenaturalidad y no de una actitud teológica desfocada.

a) En primer lugar es necesario *trascender la imaginación* en la inteligencia de los conceptos en que está formulada la verdad de fe: venida, inhabitación, posesión, etc. “En cuanto a la medida y el modo de obrar el Espíritu Santo en las almas de cada uno —dice León XIII— esto es no menos admirable que difícil de entender, porque se escapa totalmente a la mirada de los sentidos”<sup>38</sup>.

Al decir que el Espíritu Santo viene e inhabita, no se trata, naturalmente, de superar una distancia de orden cuantitativo-dimensivo, ni de confinarse localmente en el lugar de nuestra existencia físico-dimensiva. Sencillamente porque Dios no es “quanto”, y no puede ser entendido bajo ningún concepto cuantitativo o que derive de la cantidad dimensiva o material. Nada, por consiguiente, de traslados, misiones y localizaciones imaginarias desde el cielo al alma del justo. La distancia entre Dios y el hombre es de orden ontológico, es de perfección, y el acercamiento y presencia es del mismo orden.

b) *Dios está en todas las cosas*, en todo lugar, por su atributo de ubicuidad o inmensidad, no en el sentido de que se extienda o difunda por los espacios como el aire o la luz —concepción material-imaginativa que se han formado algunos nominalistas—, sino en cuanto que comunica inmediatamente el ser a todas las cosas, las conoce, provee y gobierna. Es lo que hace un momento leíamos en León XIII citando a Sto. Tomás: “Dios está en todos los seres por potencia, porque todos están sometidos a su poder. Está por presencia porque todo está patente y desnudo a sus ojos. Está por esencia porque actúa en todos como causa de su ser”<sup>39</sup>. Está, pues, presente en todos los seres porque a todos les comunica inmediatamente el ser y a todos los aplica, desde lo profundo del ser, a la operación<sup>40</sup>. Y “es necesario —dice Sto. Tomás— que todo agente se una a aquello sobre lo que obra inmediatamente, y lo toque con su eficacia”<sup>41</sup>.

38. l. c., p. 652.

39. I, 8, 3. Cfr. *I Sent.* d. 37, q. 1, a. 2.

40. Cfr. *De pot.* 3, 7.

41. I, 8, 1.

Por eso Dios, trascendiendo completamente a la creatura, es a la vez lo más inmanente a ella misma. Dios está más presente a nosotros que nosotros mismos.

“El ser es lo más íntimo de cada cosa —continúa Santo Tomás—, lo que más profundamente la penetra por ser principio formal de cuanto en ella hay. Por consiguiente es necesario que Dios esté en todas las cosas y en lo más íntimo de ellas” 42; “está tan íntimamente en cada cosa como su propio ser, porque no puede empezar a existir y perdurar si no es por la acción de Dios, por la que se une a su obra y existe en ella” 43.

He aquí cómo el sumo traseendente —y precisamente en razón de su traseendencia— es a la vez el sumo inmanente *sub diversa ratione*. Se trata, en otros términos, de una presencia a gran distancia, no dimensiva, sino de perfección. Es Dios el gran solitario en perfección, en suficiencia, en felicidad, y a la vez está en la más íntima comunicación con todas las cosas, existiendo en lo más profundo del ser que El les comunica: “Deus est *supra omnia per excellentiam suae naturae*, et tamen est *in omnibus rebus ut causans omnium esse*” 44.

Ahora bien, el que esta presencia de inmensidad sea por vía de operación no obsta en modo alguno, sino más bien implica, que sea real y sustancial. No que Dios esté unido sustancialmente con las cosas, como ocurre en la Encarnación, sino en el sentido de que está con todo su ser simplísimo, sustancialmente, allí donde obra, es decir, en todos los seres. Su ser no se distingue realmente de su obrar, y por eso allí donde obra inmediatamente allí está también inmediatamente con todo su ser indivisible.

Aún más: por razón de la identidad de la esencia divina con cada una de las Tres Divinas Personas, donde quiera que esté la naturaleza divina, allí están necesaria e inseparablemente las tres divinas personas.

De aquí que al plantear el problema del modo de la inhabitación, de la realización de las misiones invisibles, de la donación de Dios al alma, hemos de tener buen cuidado de evitar todo concepto espacial, toda idea de traslado de Dios al alma o del alma a Dios.

“Como de Dios no se puede predicar ninguna imperfección —advierte textualmente Santo Tomás—, la misión divina ha de entenderse no como un *alejamiento de distancia local* (non secundum exitum localis distantiae), ni como un cambio que afecta a la persona enviada, de modo que se halle donde antes no estaba, sino como una procedencia de origen de otro como de principio, y un cambio que afecte a aquel en quien termina la misión, de modo que se pueda decir que la persona enviada empieza a estar en él de un modo nuevo” 45.

42. I, 8. 1.

43. *I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1.

44. I, 8, 1 ad 1.

45. *I Sent.* d. 15, q. 1, a. 1.

c) *La inmutabilidad absoluta de Dios*, tanto en su unidad de naturaleza como en su Trinidad de personas, ha de tenerse por presupuesto incontrovertible en cualquier explicación teológica de la inhabitación. Ciertamente la inhabitación es algo que realmente empieza con la justificación y que realmente termina con el pecado mortal, según el dato revelado. Ahora bien, si el cambio de esta relación real entre el hombre y Dios no afecta realmente a Dios, necesariamente ha de afectar al hombre. La inhabitación empieza, se desarrolla, evoluciona y termina (en el caso del pecado) por transformación, evolución, etc., real del hombre, sin más cambio por parte de Dios que una denominación de razón. No hacemos más que recordar tesis elementales sobre las relaciones entre las creaturas y Dios, que tenemos por teológicamente indiscutibles.

La explicación de la inhabitación, por tanto, ha de buscarse en la naturaleza del cambio admirable realizado en el hombre por la justificación. Si por la gracia Dios empieza a inhabitar, a estar presente de una manera especialísima en el alma del justo, quiere decirse que en el alma del justo se ha realizado una maravillosa transformación real que le hace presente a Dios como Uno y como Trino. Y, naturalmente, si el hombre al cambiar se hace realmente presente a Dios, también resulta Dios realmente presente al hombre, sin cambio real ninguno por parte de Aquel. Si yo me he presentado en Madrid, Madrid me está realmente presente, sin que haya cambiado nada por mi venida.

Este punto de partida, de la transformación real del alma sin cambio real alguno por parte de Dios en la justificación, es la idea más inculcada por Sto. Tomás en la cuestión de la inhabitación:

“No se dice que El mismo (el Espíritu Santo) venga a nosotros, por verificarse en El algún cambio, sino porque, al cambiar nosotros respecto de El, se puede decir que El mismo está en nueva relación con nosotros” 46; “no porque El sea realmente referido, sino porque otro es referido a El” 47. “Decir que la persona divina está de nuevo modo en alguno o que alguien la posee temporalmente, no arguye cambio alguno en ella sino en la creatura” 48.

En definitiva, si Dios está real y sustancialmente presente en nosotros por su inmensidad, y la inhabitación significa un nuevo modo real de presencia de Dios, que ha de explicarse por un cambio realizado en el hombre, ya se ve que la única vía de solución del problema es la que nos lleve a descubrir el factor subjetivo que nos presencie de un modo especial a Dios-Trino ya existente en nosotros: aquello que nos detecte esta realidad sublime que llevamos dentro, pero que nos resulta demasiado oculta por su trascendencia. Dios está todo en el hombre caído, pero no

46. *I Sent.* d. 14, q. 2, a. 1 q1a. 1 ad 3.

47. *ib.* sol.

48. *I*, 43, 2 ad 2 et *passim*.

49. *Act.* 17, 28.

lo está totalmente como en el hombre elevado por la gracia, vale decir: todo hombre está en Dios —“In ipso enim vivimus, et movemur et sumus”<sup>49</sup>—, pero el justo goza de una presencia singularmente íntima, sobrenatural, llegando a convivir con las Tres Divinas Personas de la Trinidad augusta.

d) *El factor immanente, que nos explique y nos dé razón de la existencia del misterio, ha de ser sobrenatural y de naturaleza accidental.* Con esta proposición previa intentamos acercarnos ya al centro de la cuestión.

La inhabitación supone una cierta unión o comunicación real de Dios con la persona inhabitada, consiguiente a una inmutación real de la misma, según acabamos de decir. Esta inmutación, o es de orden sustancial o de orden accidental; no hay término medio. Ciertamente no es de orden sustancial, porque, o bien afectaría a la naturaleza humana, realizándose lo que se llama un cambio sustancial, o bien a la persona, teniendo entonces lugar una despersonalización, dejando el justo de ser tal persona para unirse hipostáticamente con las personas trinitarias. Tan absurdo e inaceptable es lo uno como lo otro, tanto desde la razón natural como desde la fe. El justo, ni adquiere naturaleza divina *secundum essentiam*, ni pierde su personalidad humana. S. S. Pío XII en la *Mystici Corporis*<sup>50</sup> nos previene de cualquier exageración en este sentido: “Tengan por norma general e inconcusa los que no quieran apartarse de la genuina doctrina y del verdadero magisterio de la Iglesia que han de rechazar, tratándose de esta unión mística, toda forma que haga a los fieles *traspasar de cualquier modo el orden de las cosas creadas e invadir erróneamente lo divino*, hasta el punto que se pueda decir de ellos como propio un solo atributo del sempiterno Dios.” No es necesario insistir en este aspecto negativo.

Por consiguiente, el que el hombre entre en comunicación especialmente íntima con las personas divinas, se debe a una inmutación de orden accidental en él realizada.

Quizá alguien, discurriendo antropomórficamente, no sienta la necesidad de ésta conclusión: cuando nosotros inhabitamos un lugar, estamos presentes en él con todo nuestro ser, sustancialmente, sin cambio sustancial, por de pronto, pero ni accidental siquiera. ¿Por qué el Espíritu Santo en persona no va a poder morar en nuestra alma sin que nos inmute ni sustancial ni accidentalmente por el mero hecho de estar presente? Ya al principio invitábamos a trascender la imaginación y las concepciones topográficas. En primer lugar, hablando con propiedad y según el orden de naturaleza, no es el Espíritu Santo el que viene a morar en el alma inhabitada, sino más bien es el alma la que realmente se presencia al Espíritu Santo. Diríamos que en este orden teológico más

50. l. c.

que ir el habitante a la habitación es la habitación (el alma) la que va al habitante. No entra Dios en el templo es el templo el que se abre a Dios. "Acercaos a Dios —dice el Apóstol Santiago— y El se acercará a vosotros" (4, 8).

Tampoco es cierto que en el habitar humano no haya cambio accidental: quien empieza a ocupar una habitación ha cambiado realmente, por de pronto de lugar, que es un accidente suyo. Aun humanizando más el concepto, hemos de advertir que la inhabitación divina no puede concebirse como la humana. La presencia más íntima de dos amigos no pasa de ser una con-vivencia, co-habitación, co-existencia, estar juntos, no una in-sistencia (en sentido etimológico); esencialmente están uno fuera del otro por más juntos que se hallen y por más compenetración afectiva que sientan. Nuestra naturaleza "cuanta" no permite más adentramientos. No es así el modo de morar Dios en nosotros. Su presencia no es de coexistencia, sino de penetración en lo más profundo de nuestro ser, por ser espiritual y divinamente trascendente.

Ahora bien, así como la presencia consumada real de dos amigos no se realiza sin cambio local, al menos por parte de uno, reduciendo la distancia dimensiva, hasta poder tocarse superficialmente y conmorar, así la presencia de inhabitación exige un cambio en el alma para trascender la distancia de perfección y dar lugar en lo profundo del alma a la inhabitación de los Divinos Huéspedes.

¿Cuál es esta inmutación real accidental que nos abre a Dios en sí mismo; que da cabida a la Ssma. Trinidad en nuestra alma? Ha de ser, desde luego, de orden sobrenatural, como lo es el orden de la gracia, y lo es el misterio Trinitario del que nos va a dar explicación teológica en su prolongación hacia nosotros. Ahora bien, la realidades sobrenaturales de orden accidental que conocemos por revelación son taxativamente el carácter sacramental, la gracia actual, la gracia santificante, virtudes infusas, y dones del Espíritu Santo, cuya existencia en el justo es verdad definitivamente lograda y propuesta por el Magisterio infalible. No disponemos de otros elementos de solución, es decir, de otros medios de comunicar con las divinas personas. Pero ¿es que en la inhabitación no comunicamos inmediatamente con ellas? ¿No las tocamos inmediatamente? Quizá a alguien parezca que tal como estamos encauzando el problema se va a terminar en la presencia o inhabitación de un don creado, no de Dios en persona. Sí y no, es decir, hay que distinguir. El medio subjetivo es necesario siempre, incluso en la presencia beatífica, que no es posible sin la gracia y el "lumen gloriae", el medio objetivo o terminal no es necesario, en parte al menos, según precisaremos más adelante.

Ahora bien, la existencia del medio subjetivo no obsta en modo alguno a la inmediatez de la inhabitación por parte de las divinas personas, es decir, por parte del término, antes bien, la posibilita. La unión más estrecha de dos amigos tampoco excluye, sino que más bien exige un fae-

tor intermedio: la acción de abrazarse y consiguiente situación o postura, cosas realmente distintas de la persona.

Esta aparente dificultad que hemos adelantado la tuvo a la vista Santo Tomás más de una vez. Al exponer cómo el Espíritu Santo es dado temporalmente, al empezar a estar en el alma de un modo diverso a como estaba antes, se objeta:

“La diversidad que hay en las creaturas resulta de las diversas perfecciones que reciben de Dios. Luego al decir que el Espíritu Santo está en éste de un modo diverso a como estaba antes no parece ser otra cosa que decir que ahora recibe un efecto que no recibía antes; y así toda la donación o procesión se refiere no al mismo Espíritu Santo, sino a sus dones” 51. Responde el Santo “que aunque aquel modo de ser (se habendi) *difiera según la diversidad de dones recibidos* en la creatura, *sin embargo, la relación de la creatura no termina en aquellos dones*, sino que se dirige ulteriormente a aquél por quien son concedidos aquellos dones. Por eso podemos decir que tenemos al Espíritu Santo de otro modo y que el Espíritu Santo de otro modo es por nosotros poseído; y esto se quiere significar al decir que El mismo viene a nosotros y se nos da.” En la exposición había dicho: “El Espíritu Santo mismo procede temporalmente o se da, y no solamente sus dones. Pues si consideramos la procesión del Espíritu Santo, por parte del principio de quien procede, indudablemente bajo este aspecto es el mismo Espíritu Santo quien procede. Y si la consideramos por parte del término al que procede, entonces, según se ha dicho, este respecto se pone en el Espíritu Santo, no porque El sea realmente referido, sino porque otro es referido a El. Por tanto, como en la recepción de sus dones, nuestra relación termina no solamente en los dones, de modo que sean ellos lo único poseído, sino también en el Espíritu Santo, por tenerlo de modo distinto a como antes lo teníamos, de aquí que digamos que El mismo, y no sólo sus dones, viene a nosotros; pues se dice que El es referido a nosotros por ser nosotros referidos a El. Por eso viene El a sus dones: porque recibimos sus dones y por ellos entramos en relación con El (per eadem ad ipsum nos aliter habemus), en cuanto que por sus dones nos unimos al mismo Espíritu Santo” 52.

Un poco más adelante volverá a decir que esta misión temporal del Espíritu Santo, “*consurgit ex eo quod creatura per donum susceptum novo modo de habet ad ipsum*” 53.

¿Cuál de estos dones creados nos une con el Espíritu Santo? Tenemos delante el problema del constitutivo esencial de la inhabitación. Nos hemos extendido en estos presupuestos a fin de reducir el problema teológico que nos mueve a sus propios términos. Espero que todos habrán caído en la cuenta que lo que hemos hecho es un esfuerzo por superar un enfoque antropomórfico de la cuestión desde todos sus ángulos. El defecto de que adolecen —a nuestro entender— muchos de los autores que pudimos consultar es precisamente éste.

51. *I Sent.* d. 14, q. 2, a. 1 q. 1, obj. 2.

52. *ib.* sol. 1.

53. d. 14, q. 3, a. 1. — Cf. et d. 15, q. 2, ad 4; q. 4, a. 1 ad 1; q. 4, a. 2; d. 16, q. 1, a. 4; I, 43, 3 ad 1; ad 2; IVC. G. 18 y 21; *Sup. Jo.* cap. 14, lect. 6.

## 2. — FUNDAMENTALIDAD DE LA GRACIA

Todos los teólogos católicos admiten sin discusión, por estar suficientemente revelada, la vinculación del misterio de la inhabitación al estado de gracia. Santo Tomás lo repite ininidad de veces, y parte de este supuesto en su explicación<sup>54</sup>. La razón teológica de ello es bien fácil: la vida íntima de Dios, con sus relaciones intratinitarias, es totalmente sobrenatural, y es imposible tener acceso a ella si no es por medios sobrenaturales, es decir, del orden de la gracia. En esto nó cabe discusión.

Hemos de advertir, sin embargo, que no cabe, en buena lógica, pasar sin más de esta fundamentalidad indiscutible de la gracia y de las afirmaciones explícitas de Sto. Tomás, a la tesis sostenida por varios autores, de antes y de ahora, de que la razón formal de la inhabitación está exclusivamente en la gracia santificante; que la función de los demás dones sobrenaturales, respecto de ella, es consiguiente a la inhabitación ya realizada por la gracia.

Este paso —digo— no es legítimo, ni en sí mismo ni como versión del pensamiento de Santo Tomás. No en sí mismo, porque de que la gracia sea el fundamento o disposición subjetiva indispensable para la inhabitación, y la exija incluso, no se sigue que la constituya esencialmente, es decir, que con ella sólo y por ella se logre la comunicación personal con la Sma. Trinidad. También la razón es fundamento y principio indispensable para entender una conclusión y, sin embargo, no constituye esencialmente el asentimiento científico. En una palabra: de que la gracia se requiera y sea un factor positivo de la inhabitación, no se sigue que la constituya formalmente.

Tampoco en el pensamiento de Santo Tomás. Aparte de que es injusto hacerle abusar de la lógica, sus palabras y contexto conceptual excluyen tal inferencia.

Recordaremos a estos autores, en primer lugar, que el concepto de *gracia gratum faciens*, sin más determinaciones, en Santo Tomás muchas veces no se adecuía exactamente a lo que hoy entendemos por *gracia san-*

54. "La persona divina no puede ser poseída por nosotros sino como fruto perfecto, y así es poseída por el don de la gloria; o como fruto imperfecto, y así es poseída por el don de la gracia *gratum facientis*" (d. 14, q. 2, a. 2 ad 2); (cf. et sol.). "Ninguna creatura puede causar la gracia *gratum facientem*, en la cual solamente es dado el Espíritu Santo" (d. 14, 3, 1). "El Espíritu Santo es enviado, esto es, se hace procedente de otro existiendo en la creatura *per gratiam*" (d. 15, q. 3, a. 1). "No se puede conocer con certeza la gracia *gratum faciens*, en la que se realiza la venida de la persona divina" (ib. q. 4, 1 ad 1). "Como la misión de la persona divina se realiza en los dones de gracia *gratum facientis*, tal misión se hace sólo a aquellos a quienes pueden ser referidos tales dones (ib. q. 15, 1, q. 1). "La misión se hace por una cierta irradiación de la bondad divina en los dones de *gratia gratum facientis*" (ib. q. 5, a. ob. 1). Dios está "en los santos por la gracia" (I, 8, 3). "Sólo la gracia causa un modo singular de estar Dios en las cosas" (ib. ad. 4). "El E. S. es dado por el don de la gracia" (I, 43, 3 ad 2); etc.



*tificante*, entendida a modo de hábito entitativo que transforma sobrenaturalmente la esencia del alma. En Santo Tomás, la gracia “*gratum faciens*” a veces incluye nuestra gracia santificante, y las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, dimanantes de la gracia “santificante”, que se conciben a modo de hábitos operativos sobrenaturales, y que también son “*gratum facientes*”.

Por eso, al decir Santo Tomás que la inhabitación se realiza por la gracia, en su terminología no se sigue necesariamente que sea la sola gracia santificante la que nos pone en comunicación con las divinas personas. Más aún, el contexto nos revela claramente que en su pensamiento van incluidos otros dones sobrenaturales, en los que se consuma precisamente la inhabitación. En primer lugar, en varios de los textos que acabamos de leer no se habla escuetamente de la gracia, sino de los “dones de gracia”, en plural. Además, en algunos pasajes, después de afirmar que el Espíritu Santo inhabita por la gracia, inmediatamente precisa más su pensamiento incluyendo los dones de caridad, etc. Así en la Suma Teológica:

“El alma es conformada a Dios *por la gracia*, de donde para que alguna persona divina sea enviada a alguien *por la gracia*, es necesario que se asemeje (*fiat assimilatio*) a la persona divina que es enviada *por algún don de gracia*. Y como el Espíritu Santo es Amor, el alma se le hace semejante *por el don de la caridad*. Luego la misión del Espíritu Santo se verifica *por el don de la caridad*” 55.

Recogeremos esta misma aclaración del comentario a las Sentencias, en atención a quienes lo prefieren a la Suma Teológica en nuestra cuestión:

“La persona divina no puede ser poseída por nosotros, sino es como *fructo perfecto por el don de la gloria*, o como *fructo imperfecto por el don de la gracia santificante*, o más bien *por aquello que nos une al bien fruíble...* esto es, *el amor y la sabiduría*” 56.

Nos confirma en esta idea el que algunas veces, en las mismas cuestiones, atribuye a las virtudes y dones la misma función de hacernos presentes a la Trinidad. Luego, cuando afirme que Dios inhabita por gracia, la expresión ha de entenderse con cierta amplitud:

“*La virtud infusa* es mucho más suficiente que la virtud adquirida, y por razón de su perfección *tiene el poder unírnos y asemejarnos a Dios en grado máximo: de cuya unión resulta en nosotros una nueva relación a Dios*. De aquí que, cuanto más suficiente es, tanto más el *Espíritu Santo procede en ella y con ella*” 57. “*Como el Espíritu Santo viene al alma invisiblemente por el don del amor, así el hijo, por el don de sabiduría*” 58. “El don que perfecciona al entendimiento, es decir, la *sabiduría, según el cual se atiende la misión del Hijo*, es distinto del don que perfecciona el afecto o voluntad, según el cual se atiende la misión del Espíritu Santo” 59.

55. I, 43, 5, ad 2.

56. *I Sent.* d. 14, q. 2, a. 2 ad 2.

57. *I Sent.* d. 14, q. 2, a. 1, q. 1 ad 4.

58. *I Sent.* d. 15, q. 4, a. 1.

59. *Ibid.* 15, q. 4, a. 2.

En resumen: de que la inhabitación se realice por la gracia —tesis común— no se sigue ni realmente ni en el pensamiento de Santo Tomás, que en la gracia se consume esencialmente, o se constituya formalmente (en la técnica escolástica) —tesis de varios teólogos—; esto es *ulterius demonstrandum*. La *inhabitatio per gratiam*, se salva tanto por ser la gracia el don sobrenatural radical, principio de los demás dones que pueden intervenir en la inhabitación, como por incluir en su concepto todos los dones sobrenaturales santificantes (con inclusión de virtudes y dones del Espíritu Santo). Una lectura íntegra de Santo Tomás nos ha traído a la persuasión de que éste es el sentido de la fórmula en el Santo.

### 3. — LO QUE EXPLICA Y LO QUE NO EXPLICA LA GRACIA EN EL ORDEN DE LA INHABITACION

Entenderemos la *gracia* en adelante en el sentido corriente, en cuanto distinta de las virtudes y dones, en el concepto tomista de participación física formal y análoga de la naturaleza divina. Formulamos la cuestión en un orden gnoseológico: en el orden real quiere decir: hasta dónde llega la eficacia de la gracia en el misterio de la inhabitación.

#### a) *Lo que explica*

La gracia, como los demás dones sobrenaturales creados, por razón de su producción sobrenatural, lleva consigo una presencia especial de Dios, de orden distinto del de la presencia común a los seres creados naturales. Los efectos se asemejan a la naturaleza de la acción productora y de su causa. Esta presencia, sin embargo, por vía de efectividad, cae dentro de la llamada *presencia de inmensidad*, de la que es una realización análoga. Por su acción creadora y conservadora Dios está en todos los seres por esencia, presencia y potencia, sean de orden natural, sean de orden sobrenatural; de condición estática o de condición dinámica.

Como el conocimiento de las cosas análogas se perfecciona explicitando sus diferencias esenciales, conviene notar que la presencia de inmensidad realizada en la gracia tiene características propias:

En toda acción —decíamos— el efecto se asemeja a su causa: “*Omne agens agit sibi simile*”, nos recuerda Santo Tomás en este tratado<sup>60</sup>. Tratándose de una acción efectiva sobrenatural, el efecto (gracia) ha de llevar el sello de lo sobrenatural: una asimilación con la naturaleza propia o íntima de Dios. Nuestra fórmula de la gracia “participación física formal de la naturaleza divina” no debe entenderse en el sentido burdo de que Dios se seccione y difunda entitativamente en las almas, informándolas por inhesión; se trata de una conformación subjetiva, física, con la naturaleza divina. En la justificación Dios *imagina* (en sentido ontológico,

60. *I Sent.*, d. 14, q. 3, a. 1.

objetivo; no psicológico, subjetivo) *el alma conforme a su propia naturaleza divina*. Esta idea del justo como "imagen de Dios", tan repetida en los Santos Padres, que conciben la justificación como una restauración de la imagen de Dios perdida por el pecado, tiene gran preponderancia en la sistematización de Santo Tomás: le dedica *ex professo* la cuestión 93 de la Primera Parte de la Suma Teológica,

Ahora bien, la gracia, al transformar al justo en *imagen de Dios*, en el sentido teológico de la palabra<sup>61</sup>, causa en él una singular presencia de Dios por esta vía de actividad conformativa o "imaginativa"; semejanza que está muy por encima de la que portan los demás seres de la naturaleza; es de otro orden.

Continuemos un poco más. Para ello adelantamos una posible objeción: Esta unión que establece la gracia con Dios no pasa de ser configurativa, de semejanza, como la que hay entre la idea del artista y su obra o entre la obra y el modelo. No nos da una presencia real, sustancial de Dios en el alma. Aun suponiendo que la gracia fuese una participación formal de la Sma. Trinidad, no nos explicaría la inhabitación, porque no se trata de una unión configurativa o de semejanza, sino de una unión objetivamente inmediata, real y personal.

No es, sin embargo, esta segunda razón por la que no aceptaremos la tesis de la gracia constitutivo formal de la inhabitación.

Repetimos que la unión que da la gracia es por vía de acción asimilativa. Pero también repetimos que la distancia que nos separa de Dios no es local o dimensiva, sino ontológica, cualitativa. Aquí falla el ejemplo del artista y su obra. Y esta distancia ontológica, de perfección —la única que existe entre nosotros y Dios, porque de otro modo está en todas las partes por su inmensidad<sup>62</sup>—, sí que se va venciendo por vía de asimilación o conformación, es decir, a medida que se va realizando más perfectamente la *imagen de Dios en el hombre*, y esto lo hace justamente la gracia santificante, aunque no exclusivamente ni en grado máximo por sí sola. El colmo de esta asimilación o "imaginación" ontológica la encontramos en el Verbo, que es la imagen perfecta de Dios<sup>63</sup>, y por eso im-

61. Semejanza originada dentro de la misma especie (I, 93, 1-2).

62. Insistimos en este presupuesto, magistralmente reivindicado por M. Cuervo, O. P., en su excelente art. sobre la inhabitación en Juan de Sto. Tomás ("La Ciencia Tomista" 69 (1945) 114 ss.). Realmente la presencia de inmensidad es la base de cualquier otra presencia y en ellas va incluída. Leemos en Sto. Tomás: "Aquellos tres modos —de presencia por esencia, presencia y potencia (es decir, por inmensidad) no se dan por la diversidad de la creatura, sino por parte de Dios mismo que obra en las cosas, y por eso *siguen a toda creatura y se presuponen también a los otros modos* (Omnem creaturam consequuntur, et praesupponuntur etiam in aliis modis). Pues en quien está Dios por unión —hipostática—, lo está también por gracia; y en quien está por gracia, lo está también por esencia, presencia y potencia" (I Sent., d. 37, q. 1, a. 2 ad 3).

63. II Cor., 4, 4; Col., 1, 5; Heb., 1, 3.

porta la más perfecta unidad real entre la imagen y el ejemplar; entre el Verbo y el Padre, idénticos en naturaleza e inseparables en las Personas.

En realidad, la unión por vía de operación, en que encontraremos la consumación de la inhabitación, no está fuera de esta vía de asimilación, sino que es su modo más perfecto en el orden creado de la gracia. La unión más estrecha con Dios que puede ser dada a una creatura, aparte de la hipostática —la unión beatífica—, es por asimilación operativa, puesto que consistirá en conocer y amar a Dios *como* Dios se conoce y ama. Es San Juan Evangelista quien nos dice que en el Cielo “seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es”<sup>64</sup>. La imagen de Dios en el hombre por la gracia llega así a su última perfección, lo mismo que la presencia de inhabitación, que en el Cielo será como “fruto perfecto”, en frase de Santo Tomás.

Esta idea, que creemos consistente en sí misma, la encontramos fuertemente corroborada, y antes sugerida, por Santo Tomás a lo largo de sus obras. En el Comentario de Pedro Lombardo, al tratar de las misiones divinas, insiste machaconamente en el factor “assimilatio” con Dios y las divinas personas, por la gracia, caridad y sabiduría. También habla del conocimiento y el amor, pero sin insistencia<sup>65</sup>. En tiempo de madurez, al escribir la Suma Teológica y comentar las Epístolas de San Pablo, nos da una fórmula muy precisa —la veremos luego— sobre la naturaleza de la inhabitación en la que no entra el término asimilación o imagen. Se impone naturalmente la necesidad de una exégesis literal y conceptual para ver si hay cambio o evolución de pensamiento.

A nuestro modo de ver, existe una cierta evolución progresiva, pero sin cambio esencial de pensamiento. Y la razón es porque las expresiones y el razonamiento del Comentario a las Sentencias subsiste en las obras siguientes, principalmente en la Suma contra los Gentiles<sup>66</sup> e incluso en la Suma Teológica, en la misma cuestión en que nos da la fórmula definitiva, en que no entre el término asimilación:

“El alma es *conformada* a Dios por la gracia. De donde, para que alguna Persona divina sea enviada a alguien por la gracia, es necesario que haya *asimilación* a la Persona divina que es enviada por algún don de gracia. Y como el Espíritu Santo es Amor, el alma *se le hace semejante por el don de la caridad*”<sup>67</sup>.

Por otra parte la idea que encontramos en la Suma Teológica y en Comentario a San Pablo y su expresión está también en el Comentario a las Sentencias y en el IV contra los Gentiles, aunque menos redondeada.

64. I Jo., 3, 2.

65. Cfr. *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, q. 1 ad 1; et ad 4; a. 1, q. 2; d. 14, q. 3, a. 1; d. 15, q. 4, a. 1, sol.; a. 1 ad 1-3; d. 15, q. 4, a. 2, sol.

66. L. IV, caps. 21 y 23.

67. I, 43, 5 ad 2.

Esto prueba suficientemente que no hay variación en la línea de pensamiento, sino más bien redondeamiento de conceptos.

En conclusión, la idea de unión por vía de operación no excluye, sino que implica la idea de asimilación o imagen. En términos que atañen más de cerca a nuestra cuestión, el que la presencia de inhabitación se realice por vía de operación no excluye que la gracia tenga cierto efecto de presencia especial por vía de asimilación; ni obliga a abandonar por falsa la fórmula de la "assimilatio", desde el momento que admitimos que las operaciones de conocer y amar no se realizan sin una cierta asimilación.

b) *Lo que no explica la gracia en el orden de la inhabitación*

*En primer lugar*, admitiendo que por la gracia, como efecto sobrenatural de Dios y como imagen de la naturaleza íntima de Dios, realmente presente en nosotros por inmensidad, estamos vinculados a Dios de un modo especialísimo, sin embargo, esta presencia resulta imperfecta en el orden sobrenatural creado, aun en el estado de vía. La gracia es un principio potencial de vida sobrenatural; es la vida *in actu primo*, que pide expandirse en actos sobrenaturales, en vida sobrenatural *in actu secundo*.

Esta vida sobrenatural *in actu secundo*, vida en acción, por ser acto puro, sin mezcla de potencia en su orden, se asemeja mucho más a la vida de Dios que es acto absolutamente puro, sin sombra de potencialidad, que siempre entraña alguna imperfección.

Hay en Santo Tomás un pasaje que nos corrobora en esto mismo, y que copiaremos íntegramente. Se trata de probar que la virtud humana es un hábito operativo. Se presenta esta dificultad:

"Dice Aristóteles en el L. 7 de la Física que la virtud es 'dispositio perfecti ad optimum'. Ahora bien, lo óptimo, a lo que dice ser dispuesto el hombre por la virtud, es Dios, según prueba San Agustín en el L. II de moribus Eccles., para el cual se dispone el alma haciéndose semejante a El (per assimilationem ad ipsum). Luego parece que la virtud debe definirse como una cierta cualidad que orienta hacia Dios, asemejándola a El (tamquam assimilativa ad ipsum).

Responde el Santo:

"Como la substancia de Dios se identifica con su acción, la máxima asimilación del hombre con Dios se realiza por alguna operación. Por eso, como ya hemos dicho más arriba (3, 2), la felicidad o bienaventuranza, por la que el hombre alcanza la máxima conformidad con Dios, fin de la vida humana, consiste en una operación" 68.

Por tanto, si la máxima asimilación o acercamiento a Dios es por la operación, ya se ve que este *maximum* no puede darlo la gracia inmediatamente, que es hábito entitativo, principio radical potencia de operación.

68. I-II, 55, 2 ad 3.

El principio enunciado vale tanto en el orden natural como en el sobrenatural.

“Como en la generación natural —explica Sto. Tomás *in subjecta materia*— lo engendrado no adquiere la semejanza específica del generante sino en el último momento de la generación, así también en las participaciones de la bondad divina la *unión inmediata con Dios no se realiza por los primeros efectos con que subsistimos en el ser natural, sino por los últimos, con que nos adherimos al fin. Por eso concedemos que el Espíritu Santo no nos es dado sino por los dones santificantes* (secundum dona gratum facientia)” 69.

En resumen, la gracia por sí sola no constituye la unión (y, por tanto, la presencia) máxima del hombre con Dios en esta vida. No la constituye formalmente, sino que dispone remotamente a ella. O si se prefiere decir que la gracia está en el orden de la causalidad formal respecto de la presencia divina, ha de entenderse de una forma radical, subordinada a otra forma ulterior perfectiva. En términos dinámicos: la gracia conduce a la inhabitación, pero no la alcanza por sí sola.

Queremos notar, sin embargo, que la diferencia de la presencia realizada por la gracia y la realizada por la operación, tal como la hemos explicado hasta ahora no pasa de ser gradual; hay paso homogéneo de una a otra. La insuficiencia de la gracia santificante para dar razón de la inhabitación de la Sma. Trinidad es otra, que vamos a indicar inmediatamente.

*En segundo lugar, la gracia no nos da razón inmediata de la existencia de la Sma. Trinidad en el alma* ni perfecta ni imperfectamente, esto es, no constituye formalmente la inhabitación en el sentido técnico de la expresión. Probaremos esta afirmación.

Hay dos razones, una es por el concepto de inhabitación, que implica más que presencia de Dios: implica donación por parte de Dios y posesión por parte nuestra, y este poseer o *habere* a Dios significa un acto nuestro, que ha de ser el amor o el conocimiento, que son los modos de poseer espiritualmente 70.

Otra razón, más objetiva, es la siguiente: La unión resultante de la *gracia* responde a la acción asimilativa de Dios en el alma. Esta *asimilación* o conformación específica es *con la naturaleza divina*, porque la forma del efecto es conforme a su causa: *omne agens agit sibi simile*, y el principio divino de las operaciones *ad extra* es la naturaleza divina, no las personas. Esto ha cristalizado en la noción de gracia como “participación de la divina *naturaleza*”. Por consiguiente la gracia, en razón de su misma esencia, como participación de la naturaleza divina, originada por vía de causalidad eficiente asimilativa (Cfr. Concilio Tridentino, ses. 6,

69. *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, sol. Cfr. *De verit.*, 10, 3.

70. Cfr. *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 ad 2.

cap. 7. Dz. 799) no puede referirnos y unirnos más que a la naturaleza divina, no a las Personas.

El argumento nos parece necesitante, supuesta la certeza de las premisas: que la gracia en su esencia y propiedades es causada eficientemente por Dios; que el efecto en cuanto tal se asemeja a su causa; y que todo efecto en cuanto tal es referido a Dios como Uno, y no como Trino en Personas. La primera es verdad inconcusa, equivalentemente revelada y definida<sup>71</sup>. La segunda es tesis de Metafísica, unánimemente aceptada y sostenida en las Escuelas Católicas. La tercera —que la acción de Dios *ad extra* es común a las Tres Divinas Personas, es decir, de Dios en cuanto Uno—, aunque no esté solemnemente definida, es teológicamente cierta, admitida comúnmente en las Escuelas Católicas<sup>72</sup>, enseñada en los Concilios<sup>73</sup> y en las Encíclicas de los Papas, principalmente de León XIII y Pío XII.

La razón teológica se funda en el principio de que en Dios todo es común a las tres divinas Personas donde no hay oposición de relaciones, por las que ellas se constituyen: las relaciones *ad intra*. Todo lo que dice relación a las creaturas, en cualquier orden que sea, es común a las Tres. Precisamente por eso es imposible remontarse racionalmente de las creaturas a la Trinidad<sup>74</sup>. Santo Tomás aplicó expresamente el principio al orden de la gracia: "*Gratia quae in nobis est, est effectus essentiae divinae, non habens respectum ad distinctionem personarum*"<sup>75</sup>.

S. S. Pío XII, al tratar precisamente de la inhabitación, pone esta limitación a la libertad de investigación de su naturaleza: "Y además sostengan firmemente y con toda certeza que *en estas cosas todo es común a la Sma. Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios como a suprema causa eficiente*" (l. c.).

Es León XIII quien más ha inculcado esta verdad: que toda relación de la Divinidad *ad extra*, por causalidad eficiente, ejemplar y final, es común a las Tres Personas. Recogemos sólo las siguientes palabras básicas:

"Con gran acierto la Iglesia acostumbra atribuir al Padre aquellas obras de la Divinidad en que resplandece la potencia; al Hijo, aquellas en que resplandece la sabiduría; y al Espíritu Santo, aquellas en que resplandece el amor, no porque no sean comunes a las divinas Personas todas las cosas y obras emanadas *ad extra*, pues

71. Cfr., v. gr. los cánones de la ses. VI del Concilio de Trento.

72. Sto. Tomás, Doctor communis, lo repite infinidad de veces. Cfr., v. gr., *I. Sent.*, d. 5, q. 1, a. 1; d. 11, q. 1, a. 4; d. 15, q. 1, a. 2; q. 2, a. 1 ad 2 et 4; d. 17, q. 1, a. 1; d. 18, q. 1, a. 1 ad 1 et 3; d. 30, q. 1, a. 2; d. 29, q. 1, a. 4 ad 2; *De Potentia*, 9, 9 ad 3; I, 3, 3; 32, 1; 36, 4 ad 7; 45, 3; III, 3, 2; 3, 4 ad 3.

73. Letrán de 649, Dz. 254; XI de Toledo, Dz. 284; IV de Letrán, Dz. 428, 432; de Florencia, Dz. 703.

74. Cfr. *De veritate*, 10, 13.

75. *III Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2.

to que 'las obras de la Trinidad son indivisibles como indivisible es su esencia' —San Agustín, *De Trinitate*, L. I., cap. 4 y 5— porque 'lo mismo que las tres divinas Personas son inseparables, así obran inseparablemente' (Santo Tomás, I, 39, 7)", etc. 76.

Conocido ya lo que causa y lo que no causa la gracia respecto de la inhabitación, pasamos al último punto.

#### 4. — "SICUT COGNITUM IN COGNOSCENTE ET AMANTUM IN AMANTE"

Está es la fórmula de Sto. Tomás definitivamente perfilada y que recoge S. S. Pío XII en la Encíclica *Mystici corporis*. Vale la pena transcribir el texto íntegramente:

"A la Persona divina le compete ser *enviada* en cuanto existe en alguien de un modo nuevo, y ser *dada* en cuanto es poseída por alguien. Ninguna de estas dos cosas puede realizarse si no es *por la gracia santificante*. Hay un *modo común* de estar Dios en todas las cosas *por esencia, presencia y potencia*, como la causa en los efectos que participan su bondad. Por encima de este modo común, hay *otro especial que compete a la naturaleza racional*, en la cual se dice que se halla Dios *como lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante, y, porque conociendo y amando, la creatura racional, toca (atingit) con su operación a Dios mismo*, según este modo especial se dice que Dios no solamente se halla en la creatura racional, sino también que *habita en ella como en su templo*" 77.

En la Q. 8, a. 3 ya había dado con esta fórmula, que estampará por última vez en el Comentario a San Pablo:

"Sólo en los Santos habita Dios por la gracia. La razón es porque Dios está en todas las cosas por su acción en cuanto se une a ellas, creándolas y conservándolas en el ser; mas *en los Santos está por la operación de los mismos Santos*, mediante la cual tocan (atingunt) a Dios y lo comprehenden en cierto modo, al amarlo y conocerlo, pues quien ama y conoce se dice que tiene las cosas conocidas y amadas" 78.

La tesis de Santo Tomás nos parece que está bien claramente formulada: la inhabitación de la Ssma. Trinidad se consume o se constituye formalmente por el conocimiento y el amor que brotan de la gracia. No sabemos cómo tendría que expresarse para que no ofreciese dificultades su pensamiento, ni qué sinceridad puede haber en quien busque interpretaciones al art. que acabamos de leer 79. Si se dice que las divinas Personas

76. *L. c.*, p. 647.

77. I, 43, 3.

78. *Super II Cor.*, c. 6, lec. 3, n. 240 (Ed. Cai, Marietti, 1953).

79. Por eso la mayoría de los tomistas de nuestros días, que se ha ocupado con más o menos detención del tema (Gardeil, M. Cuervo, Garrigou, Mennesier, Muñiz, Bandera, Congar, etc.) suscriben, con los Comentaristas antiguos, la tesis de Sto. Tomás



inhabitan por la gracia, es en cuanto de ellas brota el amor y el conocimiento que nos unen inmediatamente con las Personas: "Dios se halla de un modo especial en la creatura racional que le conoce actual o habitualmente. Y *porque* la creatura racional *tiene este poder por la gracia, se dice que está de este modo en los Santos per gratiam*"<sup>80</sup>.

Este mismo pensamiento en sustancia lo encontramos en las obras anteriores, ya desde el principio del Comentario a las Sentencias, aunque un tanto oscurecido por aquella otra idea más vaga de la asimilación, tan familiar a los Santos Padres y a los teólogos de su tiempo<sup>81</sup>. En la d. 37 del Libro I ya se acerca a la fórmula de la Suma:

"La creatura se une (attingit) a Dios mismo, en su sustancia, y no sólo por semejanza, y esto es *por la operación*, es decir, *cuando alguien se adhiere por la fe a la verdad primera y por la caridad a la misma verdad suma*, y así hay otro modo especial de estar Dios en los Santos *por la gracia*"<sup>82</sup>.

Aún más: Santo Tomás la pudo ver en San Agustín, bajo una expresión más simple: "Así como el nacer del Hijo consiste en proceder del Padre, así el ser enviado el Hijo consiste en conocer que procede de El"<sup>83</sup>. En otro lugar llama felices a aquellos en quienes habita Dios porque le conocen<sup>84</sup>.

También ofrece cierta base la expresión de la revelación del misterio: "Habitar por la fe"; "El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él", etc., aunque nos parece que no se puede forzar mucho este argumento.

*La razón teológica* la sintetizaremos en pocas palabras:

Aparte de una *razón de tipo analítico* que ya hemos indicado, esto es: que la inhabitación como posesión, correlativa a la donación, implica una actividad —tener y gozar de las divinas Personas— que es amar y conocer, aparte de esto —digo— la *razón esencial propia* (ratio propter quid) es porque el conocimiento y amor sobrenaturales, que dimanen de la gracia, no sólo nos asemejan con Dios (y más perfectamente que la gracia), sino que además nos ponen en *comunicación directa e inmediata*, en cierto sentido, con las divinas Personas en cuanto distintas en su unidad: nuestro conocimiento y amor sobrenaturales descansan en Dios, Uno en naturaleza y Trino en Personas.

---

tal como está formulada en él, aunque haya alguna diversidad en el enfoque y matices de la explicación.

80. I, 8, 3.

81. "La persona divina no puede ser poseída (haberi) por nosotros, sino como fruto perfecto, por el don de gloria; o como fruto imperfecto, *por el don de la gracia santificante, o más bien por aquello que nos une al bien fruible..., esto es, por el amor y la sabiduría*" (I Sent., d. 14, q. 2, a. 2 ad 2. Cfr. d. 15, q. 4, a. 1, sol. et ad 2; a. 2; IV C. G. 21 y 23; Super I Cor. c. 3, lec. 3, n. 172-173).

82. I Sent., d. 37, q. 1, a. 2.

83. IV De Trinitate, c. 20, n. 29. M. L. 42, 908. Cfr. et n. 28.

84. Liber de praesentia Dei, c. 6, n. 21. M. L. 33, 840: "Beatissimi autem sunt, quibus hoc est Deum habere quod nosse: ipsa quippe notitia plenissima, verissima, felicissima est."

Digo comunicación “inmediata en cierto sentido” (refiriéndome, claro está, a la inmediatez objetiva), porque nuestro conocimiento de Dios, *in via* no es totalmente inmediato: aunque sea “teologal” y “termine” en Dios mismo, a quien creemos y en quien creemos, no deja de ser mediante especies de orden judicativo, y por tanto de estructura compleja. Esta imperfección del conocimiento teologal no desaparecerá hasta el cielo. El amor de caridad, en cambio, aun *in via*, es totalmente inmediato, sin especies ni cosa equivalente; por eso perdura esencialmente el mismo en el cielo. A él se le puede aplicar exactamente aquella expresión de Santo Tomás, de que la creatura racional en gratia “*sua operatione attingit ad ipsam Deum*”. A pesar de todo, la caridad en esta vida está como violentada, por estar “condicionada” por un conocimiento esencialmente imperfecto, cual es el de fe. El amor aspira a la posesión total y real del bien amado, a la presencia sin ausencia. Esta posesión ha de realizarse por el conocimiento (visión beatífica) y mientras no se llegue a esto, el amor de caridad será siempre un amor doliente, que suspira por el estado definitivo y hacia él gravita por la esperanza teologal. Por esto mismo la inhabitación en esta vida tampoco es plena, no es “como fruto perfecto”, según nos dice Santo Tomás; lo será en el cielo donde nos asemejaremos plenamente a El, en lo que cabe a una creatura, “*porque le veremos tal como es*”, según la expresión de San Juan.

De aquí podemos sacar otro *argumento de analogía*: La bienaventuranza formal es la máxima realización de la imagen de Dios en el hombre, la máxima donación por parte de Dios, y la máxima posesión por parte del hombre: la máxima comunicación con Dios, y, por tanto, la máxima inhabitación. Ahora bien, todo esto se realiza formalmente por la operación teologal, es decir, por el conocimiento beatífico y amor consiguiente. Luego la donación, posesión, etc., de Dios como Uno y como Trino en la tierra también se realizará formalmente por vía de operación, y más sabiendo que la inhabitación de los bienaventurados no difiere de la nuestra más que “en la condición o estado”, como dice S. S. Pío XII<sup>85</sup>, repitiendo lo que había dicho León XIII.

La inhabitación del Espíritu Santo —concluiremos— es la realidad sobrenatural más acabada que se realiza en el *retorno sobrenatural de la creatura racional a Dios*, por la operación de conocimiento y amor sobrenaturales del mismo hombre elevado, que es como caminamos *formaliter* hacia nuestro fin. En este retorno sobrenatural también entran las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo y la gracia, pero en tanto *en cuanto principios de la acción virtuosa*, meritoria, más o menos próximos. Esta idea<sup>86</sup> —de que la inhabitación es del orden de finalidad o retorno,

85. *L. c.*, p. 232.

86. *I Sent.*, de. 14, q. 2, a. 2; d. 15, q. 2, a. 1 ad 3; q. 4, a. 1; q. 5, a. 1, q1a. 1 ad 3; d. 30, q. 1, a. 2; *Super Jo.*, c. 14, lec. 6 (Ed. Cai, n. 1944).

no del orden de eficiencia o procedencia— está en Santo Tomás, y ello nos confirma más, si cabe, que en su pensamiento la inhabitación se realiza formalmente por la operación sobrenatural del hombre, a la que la gracia dispone germinalmente *como principio remoto* de las operaciones meritorias, y las virtudes teologales y dones del Espíritu Santo próximamente, en cuanto principios esencialmente ordenados a tal operación, y especificados por ella, y no por la gracia *en cuanto efecto de Dios*, como imagen estática de la divina naturaleza, es decir, en su aspecto dogmático.

### 5. — CONSECUENCIAS

*Primera.* Luego la inhabitación de la Ssma. Trinidad, por resultar de un factor sobrenatural o don creado, y estar condicionada por él, es susceptible de aumento y disminución, es decir, de grados. No aumentan las divinas Personas, pero sí aumenta y disminuye, es mayor o menor la presencia de ellas en nosotros, según que el don creado, por el que nos hacemos presentes a ellas, sea más o menos perfecto, más o menos actual. Por eso podemos decir con certeza que en el santo inhabita más la Santísima Trinidad que en el neoconverso o tibio; y aun en una misma persona: en los momentos de mayor intensidad sobrenatural habita más que en los momentos de abandono; en el estado sobrenatural consciente, más que en el estado de inconsciencia; en el adulto más que en el párvulo bautizado, etc. Son grados de perfección *ex parte subjecti*<sup>87</sup>.

Esta correspondencia entre grados de santidad y grados de inhabitación, y culminación de la inhabitación en la santidad perfecta es la razón de apropiarse la inhabitación a las almas santas, como hace San Juan de la Cruz<sup>88</sup>, siendo en realidad gracia de todos los justificados, en mayor o menor grado. Lo mismo habría que anotar sobre la reducción de la actividad donal a los estados superiores de vida mística. No se trata de actuar o no actuar, sino de actuar más o menos.

*Segunda. La apropiación al Espíritu Santo.* Luego la inhabitación, por razón del principio eficiente —es decir, de la causa eficiente de la gracia, hábitos sobrenaturales operativos y operación teologal— es común a las Tres Divinas Personas, por ser la naturaleza divina, numéricamente

87. Cfr. I, 43, 6 ad 2; *Super II Cor.* c. 3, lee. 3, nn. 172-173; *I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 1, qñ. 2, 3, 4.

88. "Y no es de tener por increíble que a un alma ya examinada y aprobada y purgada en el fuego de tribulaciones y trabajos y variedad de tentaciones, y hallada fiel en el amor, deje de cumplirse en esta fiel alma en esta vida lo que el Hijo de Dios prometió, conviene a saber: que *si alguno le amase, vendría la Santísima Trinidad en él y moraría de asiento en él* (Jo. 14, 23); lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándole la voluntad en el Espíritu Santo, y absorbiéndola el Padre poderosamente y fuertemente en el abrazo y abismo de su dulzura" (*Llama de amor viva*, can. 1, p. 1189, Ed. BAC).

idéntica en las Tres Personas, el principio de todas las operaciones *ad extra* y de sus efectos, de cualquier orden que sean. Luego aquella modificación especial del alma, razón de la inhabitación, tiene su principio en Dios como Uno, no en Dios como Trino en cuanto tal.

Y por lo que se refiere al término de la inhabitación, hemos de decir lógicamente que es también común a las Tres divinas Personas, pero en sentido diferente: no porque el término sea la naturaleza común y no la persona, sino porque termina en las Tres Personas en cuanto distintas, y, por tanto, no es propia o exclusiva de ninguna de ellas. Realmente creemos y amamos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo como personas distintas. Luego las Tres habitan en nosotros. Aún más, podemos poner actos de caridad para con el Padre, Verbo o Espíritu Santo como personas distintas, bien porque lo queramos libremente, bien porque Dios Uno suscite en nosotros este sentimiento.

En una palabra: habitando realmente en nosotros las Tres divinas Personas como distintas, la inhabitación no es propia de ninguna de ellas, sino común, tanto por lo que se refiere al principio de la inhabitación o causa eficiente, como por lo que se refiere al término. Por tanto, cuando se atribuye la inhabitación al Espíritu Santo, como si fuese exclusiva de la Tercera Persona, se trata de una atribución de *apropiación*.

Esta conclusión la tenemos por teológicamente cierta y, por tanto, al margen de toda discusión que no sea para buscar una mayor inteligencia de la misma. La razón teológica es la indicada: las relaciones de Dios y creatura, tanto según la causa eficiente como según la ejemplar y final, son comunes a la Divina Trinidad.

Así lo han entendido también los *Santos Padres*, según se ha aclarado estos años con ocasión de la tesis de Petau, etc. Nos limitaremos a recoger uno de los muchos textos del gran Cirilo de Alejandría: "Nuestra restauración es obra de toda la consubstancial Trinidad, y la voluntad y poder... de todo cuanto por ella se hace pertenece a toda la naturaleza divina. Por eso, aunque parezca atribuirse a una persona algo de lo que se hace en nosotros o en las creaturas, creemos, sin embargo, que todo procede del Padre por el Hijo en el Espíritu"<sup>89</sup>.

Además, las Eneélicas de los Sumos Pontífices *León XIII* y *Pío XII* están bien taxativas: "Sostengan firmemente —dice Pío XII— y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la Ssma. Trinidad, porque todo se refiere a Dios como suprema causa eficiente."

Así lo han entendido comúnmente los teólogos con Santo Tomás a la cabeza<sup>90</sup>.

89. *In Jo.* 15, 1. M. G. 74, 334, D-335 A. Cfr. *Ib.* 14, 23. M. G. 74, 291-294.

90. Cfr. *I Sent.*, d. 15, q. 2, a. 1; q. 5, a. 1, q. 1 ad 3; q. 3, a. 1, ad 3-5; a. 2, sol. et ad 1; I, 43, 5; *Super II Cor.*, 13, lec. 3, n. 544.

La razón de la apropiación al Espíritu Santo en muchos lugares de la Escritura, Santos Padres, Liturgia, Teólogos es conocida y la ha expuesto ampliamente León XIII en *Divinum illud*: Porque en la justificación e inhabitación resplandece de un modo singular la bondad y amor de Dios al hombre, por eso justamente se apropia al Espíritu Santo que es el Amor subsistente en la Trinidad.

#### 6. — TRES DIFICULTADES CONTRA LA TESIS TOMISTA

Vamos a recoger tres dificultades que parecen restar valor a la tesis expuesta. Es método escolástico de gran eficacia teológica, que vamos a utilizar.

*Primera:* Los niños bautizados, los justos amentes y los adultos durante el sueño son templos del Espíritu Santo inhabitante, y, sin embargo, no realizan actos de conocimiento y amor. Luego no hace falta el conocimiento y el amor para explicar la inhabitación.

*Segunda:* En el pecador creyente, por el contrario, se da conocimiento teologal, y, sin embargo, no se da la inhabitación de la Ssma. Trinidad. Luego el conocimiento, por lo pronto, no causa la inhabitación.

*Tercera:* La unión por el conocimiento y el amor es evidentemente unión intencional y afectiva; una y otra son compatibles con la ausencia real. Luego el conocimiento y el amor no nos dan razón de la inhabitación, es decir, de la presencia real y sustancial de las divinas personas en el alma.

La primera y segunda se encuentran ya formuladas en Santo Tomás; con ellas no ha querido disminuir el valor de su tesis; las propone dialécticamente en orden a un mayor esclarecimiento de la proposición asentada.

La tercera no la hemos encontrado en Santo Tomás. Es sintomático. En el siglo XVI ha preocupado a Zúmel (In IP. 43, 3), Suárez... Es sintomático, digo que no haya salido al paso de esta dificultad que, en siglos posteriores, hasta nuestros días, ha movido a muchos a abandonar su tesis o a dudar de ella. A un sincero teólogo tomista he oído decir que la única objeción fuerte en contra de la tesis expuesta es precisamente ésta que acabo de formular en tercer lugar.

#### a) *Ad primum ergo dicendum*

Los bautizados que permanecen en gracia, sin conocer en acto a la Ssma. Trinidad (niños antes del uso de razón, amentes, adultos durante el sueño, anestesia, distracción, etc.) son ciertamente templos del Espíritu Santo. San Agustín da testimonio bien explícito de ello: Los párvulos bautizados sin conocer tienen lo que se niega a los pecadores sabios: Dios

inhabitante<sup>91</sup>. Santo Tomás admitía el hecho, y conocía perfectamente a San Agustín.

¿Inhabitación, por consiguiente, sin operación del alma, sin conocimiento y amor de las Divinas Personas? Se salva todo con una sencilla distinción, que algún teólogo desechó por no entender debidamente sus términos.

El conocimiento y amor sobrenaturales, que nos dan la inhabitación, pueden ser *actuales* o *habituales*. Un amor habitual nos da una presencia de inhabitación también habitual, y un amor actual, una inhabitación actual. Esta segunda es más perfecta que la primera, como es más perfecto, en general, lo actual que lo habitual. Una de las consecuencias que hemos sacado más arriba de la naturaleza de este misterio era precisamente que la inhabitación se realiza en diversos grados de perfección en las diversas personas y en momentos sobrenaturales diversos de una misma persona. “Para que se dé la misión —dice textualmente Santo Tomás— *no se requiere conocimiento actual* de la persona enviada; *basta el habitual*, porque en el don infundido, que es hábito, está representado lo propio de la persona divina, como en su imagen”<sup>92</sup>. Y en otro lugar: “Se dice que Dios habita espiritualmente en los santos como en casa familiar, porque su alma es capaz de Dios por el *conocimiento* y el *amor*, *aun si ellos no conocen y aman en acto, con tal que tengan por gracia el hábito de fe y de caridad, como acontece en los niños bautizados*”<sup>93</sup>.

En nuestra exposición hemos insistido en el diverso valor asimilativo o “imaginativo” de la gracia, virtudes y actividad teologal. La gracia nos asemeja con la *naturaleza* divina; los hábitos teologales dicen orden esencial a la operación teologal, que termina en Dios Uno en naturaleza y Trino en personas, vale decir: por los hábitos teologales se establece comunicación con las Personas de la Ssma. Trinidad, por su ordenación al conocimiento y amor trinitarios.

Ahora bien, los párvulos bautizados, justos amentes, etc., están, desde el momento de la justificación, sobrenaturalmente superestructurados por las virtudes teologales y dones del Espíritu Santo, y, por consiguiente, realmente ordenados al conocimiento y amor trinitarios, aunque impedidos en el orden de realización o de existencia.

Pero ¿es que está impedida también la inhabitación o misteriosa convivencia con la Ssma. Trinidad al estar impedida la actividad teologal?

91. *De praesentia Dei*, c. 6, n. 21; c. 7, n. 27; c. 12, n. 35. M. L. 33, 840 ss.

92. “Ad rationem missionis non requiritur quod sit ibi cognitio actualis personae ipsius, sed tantum habitualis, inquantum scilicet in dono collato, quod est habitus, representatur proprium divinae personae, sicut in similitudine; et ita dicitur quod mitti est cognosci quod ab alio sit per modum representationis, sicut aliquid dicitur se manifestare vel facere cognitionem de se, inquantum se repraesentat in sui similitudine” (*I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1 ad 1). Cfr. I, 93, 4.

93. *Super I Cor.*, c. 3, lec. 3, n. 173.

En otros términos: En estos casos de aparente emergencia ¿hay realmente inhabitación o sólo en potencia? Se da realmente, aunque de modo imperfecto. Entre el ejercicio del amor de caridad y la pura potencia de amar está el hábito de la caridad, que no es pura potencia, sino *actus primus*, una perfección real existente en la voluntad, que entraña aún potencialidad respecto del *actus secundus* o acto de amor, que es pura actualidad en su orden.

Nos propondremos una última instancia: Si con los hábitos infusos tenemos ya realmente la inhabitación, aunque sea imperfectamente, parecería más lógico decir que la constituyen formalmente estos hábitos, y no la operación de conocer y amar, que vendrían a ser un complemento accidental de perfección de lo ya existente; *essentia salvatur in minimo*.

Recordaremos que las virtudes teologales son *hábitos operativos*, es decir, esencialmente ordenados a la operación teologal y, consiguientemente, definidos por ella. Quiere decirse que los hábitos teologales en tanto causan la inhabitación en cuanto ordenados intrínsecamente a la operación con que conocemos, amamos y disfrutamos la vida trinitaria. Esta ordenación a la operación no es separable de la naturaleza de estas realidades habituales; es su misma esencia, por ser entidades transcendentalmente relativas, ordenadas a su término, que es concretamente la operación teologal. En consecuencia, como los hábitos se definen por sus actos, las propiedades y efectos formales de los hábitos se constituyen, se entienden y se definen por sus mismos actos.

En resumen: la inhabitación se constituye formalmente por la actividad teologal, con la que entramos en comunión o convivencia sobrenatural con Dios. Las virtudes teologales y dones capacitan próximamente para esta actividad y nos abren, por lo mismo, *in actu primo*, a esta comunicación misteriosa con la Ssma. Trinidad. Disposición radical de todo ello, la gracia santificante. Ya hemos dicho, repitiendo ideas de Santo Tomás, que la inhabitación es misterio del retorno del hombre a Dios, de la vida moral, que consiste en conocer y amar. La gracia y las virtudes entran en el orden moral en cuanto principios de conocimiento y amor meritorios. Idéntica función ejercen respecto de la inhabitación, que es la quintaesencia de la moral cristiana.

#### b) *Conocimiento teologal sin inhabitación*

Cabe ciertamente un conocimiento sobrenatural teologal de la Santísima Trinidad sin gracia santificante. Es el caso del pecador creyente, de la fe sin justicia. También es cierto que sin justificación no hay inhabitación:

“La persona divina no es enviada sino en los dones de gracia santificante (*gratum facientis*)”<sup>94</sup>; “el conocimiento sin amor no basta para la inhabitación de Dios, con-

94. *I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, obj. 3.

forme aquello de I Jo. 4, 16: Qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo. De aquí el que muchos conozean a Dios, bien con conocimiento natural, bien por fe informe, y, sin embargo, el espíritu de Dios no habita en ellos” 95.

Ahora bien, la fe no cambia esencialmente por la pérdida de la gracia, mientras no haya pecado de infidelidad. Luego —dificultad— el conocimiento teologal no es, de suyo, razón de la inhabitación.

Santo Tomás salva este escollo poniendo de manifiesto el diverso valor asimilativo con Dios de la fe informe y la fe vivificada por la caridad. El conocimiento de fe sin caridad es un conocimiento árido, frío; no es un conocimiento amoroso y deleitable, no es el conocimiento sabroso que ínspira el amor. Por eso el conocimiento de fe “muerta” o informe no es imagen del Conocimiento Trinitario, que es un conocimiento encendido de amor, inspirador eterno del Espíritu Santo o Amor subsistente. La imagen de las relaciones Trinitarias —relaciones de conocimiento y amor— no puede encontrarse más que en actos de amor teologal procedentes de conocimiento teologal, y en actos de conocimiento teologal inspiradores de amor teologal. Leamos a Santo Tomás:

“Vemos que hay dos grados de conocimiento: Uno, en el que el conocimiento intelectual alcanza simplemente una cosa. Otro, en el que la percibe como conveniente y buena; y, de no mediar resistencia, de este conocimiento se sigue amor y gozo, porque, según dice el Filósofo, en el Lib. VII de la Etica, cap. 13 y 14, el gozo sigue a la operación perfecta no impedida. De aquí que la felicidad contemplativa tenga lugar cuando uno llega a la última operación del entendimiento y la ejerce sin impedimento.

Ahora bien, consta que en la procesión del Verbo eterno, el conocimiento es de una perfección omnimoda, y, por consiguiente, de tal conocimiento procede amor...

Por consiguiente, cuando hay conocimiento del que no se sigue amor gracioso (*gratuitus*) no se tiene semejanza del Verbo; se tiene sólo en parte. Sólo se tiene semejanza del Verbo, cuando hay conocimiento del que procede el amor, que una a lo conocido como conveniente.

Por eso nadie tiene al Hijo inhabitante en sí, sino el que recibe tal conocimiento. Y esto no se da sin la gracia santificante (*gratum faciente*). Tenemos, pues, que propiamente hablando, el Hijo no es dado ni enviado sin el don de gracia santificante; por los otros dones, que pertenecen al conocimiento, se da solamente una cierta participación del Verbo” 96.

La fe sin caridad, sin gracia, no nos da un conocimiento que nos asemeje al conocimiento intratrinitario, y, por tanto, no causa la inhabitación. Su valor asimilativo o “imaginativo” es muy remoto; no salva la gran distancia ontológica que nos separa de la Trinidad; no da la convivencia y posesión sabrosa de las divinas personas. No basta cualquier operación teologal para que haya inhabitación. La fe informe lleva consigo, desde luego, una especial presencia de la Trinidad en el alma, y una cierta participación de la inhabitación, una inhabitación imperfecta,

95. *Super I Cor.*, c. 3, lec. 3, n. 173. Cfr. et n. 172.

96. *I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1 ad 3.



en sentido amplio, pero no la inhabitación en sentido propio, que supone una posesión deleitosa, sabrosa, de contacto cuasi-experimental con las divinas personas, lo cual no lo da la fe informe, sino la fe vivificada y encendida por la caridad e ilustrada extrínsecamente por el don de sabiduría<sup>97</sup>. Volveremos sobre esto en seguida.

Este conocimiento de Dios que prorrumpe en amor —imagen del conocimiento intratrinitario— resulta de la percepción del bien, de nuestro bien que está en nosotros, y es un conocimiento cuasi-experimental y sabroso o “sapiencial”. En Santo Tomás es fórmula equivalente decir que el conocimiento que causa la inhabitación es el conocimiento con caridad, o el conocimiento cuasi-experimental de Dios, por connaturalidad o sapiencial<sup>98</sup>.

La expresión de *conocimiento sapiencial* en estos lugares y otros paralelos de Santo Tomás nos parece que debe entenderse no en el sentido restringido de acto del don de sabiduría, sino en el sentido más amplio de conocimiento connatural y cuasi-experimental de lo divino, que da también la fe viva, y no solamente el hábito donal de sabiduría, bien que con éste se logre la máxima *experientia de lo divino* en el estado de viadores.

Antes de dejar este punto, queremos hacer una última aclaración sobre el sentido de los textos que hemos transcrito de Santo Tomás y repetido por nuestra parte. Decimos que el conocimiento de fe viva es el único que causa la inhabitación, *porque* es el único que nos asemeja al Verbo, como el amor es lo que nos asemeja al Espíritu Santo. Nuestra llamada es al sentido de *apropiación* de estas expresiones tan frecuentes en Santo Tomás. Tanto en la Suma Teológica como en el Comentario a las Sentencias nos ha advertido de una vez (y más de una) para siempre, que este misterio, como todo lo que se refiere a las creaturas, es común a las tres divinas personas<sup>99</sup>. Por eso al decir que la fe viva o sabiduría hace al

97. Cfr. *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 per totum.

98. Cfr. I, 43, 5 ad 2; *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 ad 3; d. 15, q. 2, ad 5; d. 16, q. 1, a. 2.

99. “Aliqua tamen dona, secundum proprias rationes, attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quae pertinent ad intellectum. Et secundum illa dona attenditur missio Filii” (I, 43, 5 ad 1). “Adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati: quae non deicuntur nisi ratione effectus conjungentis ipsi Trinitati, quamvis ille effectus ratione appropriationis possit ducere magis in unam personam quam in aliam” (*I Sent.*, d. 15, q. 2 ad 4). “Quamvis cognitio approprietur Filio, tamen donum illud ex quo sumitur experimentalis cognitio, quae necessaria est ad missionem, non necessario appropriatur Filio, sed quandoque Spiritui Sancto” (Ib. ad 5). A la luz de estos principios deben entenderse todos aquellos lugares de Sto. Tomás en que dice que el conocimiento causa la inhabitación del Verbo, y el amor, la inhabitación del Espíritu Santo, por ser el conocimiento imagen del Verbo, y el amor imagen del Espíritu Santo (Cfr., v. gr., *I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, sol. et ad 1 et ad 2; IV C. G., cap. 21 et 23; I, 43, 5). Las relaciones de Dios *ad extra* —repetamos por última vez— son comunes a las Tres divinas Personas, tanto por vía de eficiencia como por vía de ejemplaridad. Lo que el ejemplar tiene de eficiencia, es decir, en lo

Verbo inhabitante, por asemejarnos a El, como la caridad hace lo mismo respecto del Espíritu Santo, estamos haciendo un juicio de apropiación. Realmente la fe viva hace inhabitar al Padre y al hijo y al Espíritu Santo, porque en los Tres creemos de corazón con la misma inmediatez, etc. Y la fe informe no causa la inhabitación, porque no nos asemeja lo suficiente a la Ssma. Trinidad, al no alcanzarla objetivamente con la perfección debida, a pesar de ser esencialmente hábito teologal. No alcanza a Dios totalmente, como suma verdad y sumo bien a poseer; lo alcanza como revelador, como verdad; la apreciación de su bondad falla en orden al ejercicio del amor.

La inhabitación exige una presencia y una posesión más perfectas: "Solamente podemos decir que *tenemos* (habere dicimur) *aquello de que podemos libremente usar y gozar*"<sup>100</sup>. "Cuando se participa algo en cierto modo y no según acto perfecto, no se puede decir que se tenga propiamente (*Non dicitur proprie haberi*), como los animales tienen algún modo de prudencia, pero no tienen prudencia propiamente, al no tener el acto de la razón..."<sup>101</sup>.

¿Por qué la fe informe no nos da esta posesión de Dios como bien fructible, sabrosamente perceptible<sup>102</sup>, como la fe viva? — No creemos que sea necesario afrontar aquí este problema sobre la teología de la fe. Nos basta saber que así es.

### c) *Unión intencional-afectiva y presencia substancial.*

La unión intencional y afectiva, no exige, de suyo presencia real y substancial, no exige inhabitación. Era la tercera dificultad.

Procederemos ordenadamente previniendo, en primer lugar, cualquier sentido idealista o antropomórfico del argumento, para dar luego la solución positiva que juzgo como tal.

---

que el ejemplado depende existencialmente de él, es común a las Tres Personas, al competirles por razón de la naturaleza; y lo que el ejemplar tiene de causalidad formal o especificativa, si se atribuye a una u otra persona, es por juicio de apropiación: El entendimiento y voluntad que crean, conservan, mueven, etc., a las creaturas son atributos esenciales, comunes de la divinidad, no nocionales.

Ahora bien, al saber por fe que el conocimiento y el amor en Dios tienen un término subsistente —Verbo y Espíritu Santo— cabe dar un paso en alas de la fe y decir que nuestro conocimiento sapiencial es imagen del Verbo, y la caridad, imagen del Espíritu Santo, por proceder estas divinas personas precisamente por vía de conocimiento y de amor. Sabemos que la creatura intelectual es imagen de Dios, o, al menos, que se le asemeja en el entender. Ahora bien, al acontecernos recibir la revelación de una persona divina que procede como Verbo, podemos afirmar muy bien que somos imagen del Verbo, sobre todo cuando conocemos teologalmente como conoce Dios.

100. I, 43, 3.

101. *I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1 ad 3.

102. Cfr. *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 ad 2 et ad 3; I, 43, 3 ad 3.

1.º — Al contraponer unión intencional y unión real, presencia afectiva y presencia real, cabe una doble intelección de los términos:

a) Que la unión intencional o cognoscitiva no es real, porque no termina en la cosa real, sino en su doble inmanente, producto del intelecto, en la idea o especie expresa.

b) Que la unión intencional no es real, porque la cosa real, realmente conocida, no resulta estar unida entitativamente al intelecto en el momento del conocimiento. La cosa sigue siendo cosa y el intelecto sigue siendo intelecto; la transformación o conformación es cognoscitiva, no entitativa. Es el hecho dado del conocimiento, misterioso, sin duda, como todos los datos psíquicos primitivos, pero que así se nos ofrece.

El sentido a) es totalmente idealista. No intentamos responder a la dificultad así entendida. La contraposición intencional-real la entenderemos en el sentido b).

2.º — El concepto de *unión real*, que se admite en la inhabitación, y que se niega que sea efecto del conocimiento, necesita también ser previamente definido *in subjecta materia*, a fin de que la respuesta alcance a la dificultad y no resulte desfocada. Esta preparación es ineludible en todo diálogo científico en que se manejan conceptos análogos. A veces acontece equivocarse suponiéndola.

*Unión real*, en cuanto conjunción de cosas realmente distintas, puede significar:

a) Síntesis de naturaleza esencialmente compuesta (unión real, por ejemplo, de materia y espíritu en el hombre).

b) Síntesis de naturaleza y persona (unión real, p. ej., de las Personas en la naturaleza divina).

c) Síntesis de persona y existencia.

d) Existir una cosa en otra de la que participa su existencia (unión real, p. ej., del entendimiento con el hombre; del color con el cuerpo, etc.).

e) Comunicación o co-existencia o con-tingencia de dos cosas distintas, cada una de las cuales tiene su naturaleza y existencia propias. En este último modo de unión, el nexa, vínculo o punto de contacto puede ser:

a') intrínseco a ellas, al menos a una (v. gr., el vínculo que une a dos organismos), o

b') extrínseco (p. ej., el lugar en que concurren dos cosas distintas).

Prescindamos ahora de otras subdivisiones.

Cuando hablamos de *unión real y substancial* del alma justificada con la Sma. Trinidad, no entendemos naturalmente ninguno de aquellos modos de unión real a), b), c), d). La unión en cuestión tiene lugar entre naturalezas subsistentes y existentes (el hombre y Dios); es unión real del tipo e). Y aun dentro de este orden, hemos de excluir el segundo modo y quedarnos con el primero.

En primer lugar, porque la comunicación o acercamiento del alma a Dios no es por superación de una distancia o separación extrínseca, local. (Las Tres Personas ya están realmente en el alma antes de la inhabitación por presencia natural de inmensidad), sino por apertura o acercamiento ontológico a Ellas. El modo de unión por indistancia o contacto dimensivo cuenta mucho entre las creaturas, pero no cuenta nada entre las creaturas y el creador. Y, aun dentro de las creaturas racionales, o simplemente cognoscitivas, sometidas a las condiciones de la cantidad, la unión perfecta a que nos referimos exige más que indistancia local. Dos personas pueden encontrarse muy cerca una de otra localmente, y sin embargo estar bien distantes vitalmente.

En segundo lugar, el medio de unión real entre el alma y Dios sabemos que ha de ser interior o íntimo al alma, porque se trata de una *unión vital* en máximo grado, y la vida se define precisamente por la interioridad. Por consiguiente, el vínculo real de unión real del alma justificada con la Ssma. Trinidad ha de ser algo real, inmanente y sobrenatural, con el que comunicamos misteriosamente y convivimos con las divinas Personas. Estamos repitiendo lo dicho al principio al reducir el problema a sus términos teológicos.

Cuando se trata de unión entre cosas humanas o entre nosotros y las creaturas, la unión meramente cognoscitiva es parcial, compatible con la ausencia real o espacial, y lo mismo en el orden del afecto. La unión es perfecta al suprimir la distancia, al lograr el contacto y el *conocimiento experimental*, que es de lo presencialmente sentido<sup>103</sup>. Cuando falta esta presencia dimensiva y el conocimiento experimental, se dice que hay conocimiento sin unión real, unión intencional, no real, sin que ello signifique que por el conocimiento no se logre unión real con la cosa conocida.

Ahora bien, cuando se trata de la unión del alma con Dios, para que esta unión sea real, no hemos de buscar en ella las notas propias de la unión real de orden humano, condicionado siempre por la cantidad y sus atributos. Querer entender la *realidad* de la unión con Dios o inhabitación bajo las categorías de indistancia y contacto experimental *sensu stricto* es encerrarse en un burdo antropomorfismo. Por eso el contradistinguir unión real y unión intencional *in subjecta materia* nos delata ya un falso punto de vista.

El *realismo* de la *presencia* no se mide lo mismo en el orden material y sensible que en el orden espiritual e inteligible. Y la presencia trinitaria está bien lejos de estas categorías corporal dimensivas. Tan presente como nos está una cosa sensible que vemos y palpamos, tanto y más presente nos está una cosa inteligible, espiritual que conocemos y amamos inmediatamente. A las cosas espirituales, que no estén condicionadas por la materia, no hay otra vía de real acercamiento.

---

103. Cfr. *De Malo*, 16, 1 ad 2.

Creo que si no se hubiere perdido de vista el enfoque teológico del problema jamás hubiese ocurrido esta tercera dificultad. Por eso no se le ocurrió a Santo Tomás.

3.º — La gracia causa en nosotros una unión real con Dios, por vía de asimilación o conformación. ¿Qué católico lo puede negar? El amor de caridad causa una unión sobrenatural, real, vital aún más perfecta con Dios-Trino. ¿Quién puede negar que nuestra unión vital con Dios es más real y perfecta *in actu secundo* que *in actu primo*? Lo mismo proporcionalmente hay que decir del conocimiento teológico que dimana de la gracia. Esta unión teológica real se establece desde el alma. Dios resulta estar presente, porque el alma pone unos actos que alcanzan a Dios inmediatamente. Nuestro gran metafísico y teólogo Francisco Araujo notó expresamente el realismo de esta comunicación teológica: “La unión por modo de objeto conocido y amado basta para que la persona divina esté realmente presente en la creatura racional con un modo especial de presencialidad<sup>104</sup>. ¿Que esta unión sustancial con la Trinidad por el conocimiento y el amor no es perfecta en esta vida? De acuerdo. Precisamente por eso la inhabitación en esta vida también es imperfecta. La presencia sin ausencia nos está reservada para el cielo, cuando cese la esperanza. Sin embargo, en esta vida, nuestro amor de caridad termina inmediatamente en Dios mismo, Uno en naturaleza y Trino en personas, lo mismo que en el cielo, si bien aquí sufre cierta violencia, por estar condicionada por la fe, incompatible con la unión perfecta que pide el amor.

El conocimiento teológico de Dios *in via* es más imperfecto; termina en Dios, pero subjetivamente está oscurecido, limitado, parcializado por las especies creadas, que no permiten la intuición y posesión inmediata de Dios. Los dones del Espíritu Santo prestan un gran auxilio a este acercamiento real a lo divino, permitiendo una cierta contuición a lo divino, una cuasi-experiencia de la gracia de Dios, pero en esta vida siempre permanecerá el claro-oscuro de lo sobrenatural, y más teniendo en cuenta que los dones del Espíritu Santo no son hábitos telogales.

Sobre el realismo de esta comunicación con Dios en el orden dinámico por el amor de caridad y el conocimiento místico basado en él, existen páginas muy buenas, sobre todo en A. Gardeil, O. P.<sup>105</sup>, S. I. Dockx, O. P.<sup>106</sup>, que ha exagerado un poco este realismo, a nuestro modo de ver; etc. No nos entretendremos ahora en este interesante tema, que estamos abordando en otra serie de artículos sobre los dones.

Nos resta añadir que la máxima presencia de Dios —la beatífica— se realiza por la operación, por el conocimiento y el amor: Dios se nos hace

104. “Unio per modum objecti et amati sufficit ut persona divina dicatur realiter praesens creaturae rationali speciali modo praesentialitatis” (In IP., q. 43, dub. 2, p. 385 B. Matriti, 1647).

105. *La Structure de l'Áme et l'Expérience Mystique. Dos tomos*, Paris, 1927.

106. *Fils de Dieu par grace*. Paris, 1948.

presente realísimamente en todo su misterio trinitario como objeto de conocimiento y amor. El que sea por vía de conocimiento y amor ¿obsta que sea unión real y substancial? ¿O es que hay que suponer en el cielo y en el alma los modos de aprehensión táctil para que la posesión sea real?

En resumen: La Ssma. Trinidad está real y sustancialmente presente en nuestra alma por su atributo de inmensidad; la operación teologal que dimana de la gracia establece un nuevo modo real de presencia con la realidad divina ya existente en nosotros. Sobre la *realidad y substancialidad de la presencia* de Dios en nosotros, no existe o no debe existir problema. Sobre la *realidad del nuevo modo* (el de inhabitación), la dificultad procede de una visualización antropomórfica, cuantista del problema; y la solución está en el valor y eficacia real unitiva de la vida teologal *in actu secundo*. Conocemos y amamos a Dios-Trino ontológicamente presente por inmensidad; y psicológica y vitalmente, también realmente presente, en cuanto objeto inmediato de amor de caridad, en cierto modo experimentable por la fe viva y sabiduría. Esta unión psicológica (real-objetiva) *in via* es imperfecta.

#### EPILOGO

Al buscar una explicación teológica al misterio de inhabitación no hemos querido quitarle su misteriosidad; ahí la dejamos. La Teología no disipa los misterios; les busca inteligibilidad teológica, resultante de conjugar el juicio de fe con los conceptos de una sana filosofía, y con otras verdades reveladas u otras conclusiones teológicas. No se trata, por consiguiente, de reducir realidades sobrenaturales tan sublimes a nuestros esquemas y categorías humanas, sino de buscar la inteligibilidad posible al misterio, conscientes siempre de que su realidad íntima, remotamente análoga a nuestras categorías naturales, nos trasciende infinitamente. No se trata, pues, de develar el misterio, sino de recibirlo racionalmente, tanto más legítimo esto, cuanto que la revelación nos está dada y traducida en conceptos humanos. A quien parezca que con nuestros análisis se diluye el misterio en los actos de conocimiento místico y amor de caridad, diremos que sí, y ahí está precisamente el valor y la eficacia sobrenatural de la vida teologal.

## EFECTO INTENCIONAL DE LA GRACIA ACTUAL EN ORDEN AL CONOCIMIENTO DEL PROPIO ESTADO DE GRACIA

### SUMARIO

#### Introducción.

- I. — Doctrina tridentina sobre la certeza del estado de gracia.
  - II. — El problema de la certeza del estado de gracia y las virtudes teologales.
  - III. — Grado de claridad intencional de la gracia actual.
- Conclusión.

### INTRODUCCION

**E**L problema de la certeza del propio estado de gracia se presenta a todo hombre, no como mera curiosidad y para satisfacer el deseo de saber, sino como una exigencia del corazón, que quiere asegurar la felicidad y la redención eterna. Y este problema es tan general que, aun a los hombres más indiferentes en materia religiosa, les asalta con frecuencia. Por lo menos quieren vivir y prolongar la vida cuanto más mejor. Desde las entrañas del ser humano emana ese ímpetu que busca felicidad. Pero no cualquier felicidad pasajera, sino una felicidad profunda, duradera, eterna. El propio Nietzsche se expresaba con esta frase, que muy bien pudiera pronunciarla San Agustín: "Alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit." Si falta la esperanza de una vida futura se esperará encontrar la paz eterna en un nihilismo desolador. ¡Deseo de redención que radica en lo más profundo del alma!

El hombre de convicciones religiosas toma el problema del propio estado de gracia con la seriedad que merece y no pocas veces se resbala hacia el extremo de la desesperación por no llegar, con evidencia, ni al absoluto sí y menos al absoluto no. Y esa inseguridad hace que se tambalee y ponga en tela de juicio la razón del ser, de la vida, de la naturaleza y se llegue a la desesperación. Puede suceder que, movidos por la gracia actual, se produzca la reacción de entrega amorosa en manos de Dios, que

todo lo encauza, lo próspero y lo adverso, a nuestro bien. El hombre es el ser que busca y se encuentra siempre entre estas dos posibilidades. “Infini y Rien”, como dice Pascal.

La base firme que tiene el creyente y que le ilumina en todas las cuestiones que atañan a su salvación personal es la voluntad salvífica de Cristo, que se extiende a todos hombres, la virtud de la esperanza de que, con la ayuda de la gracia, podremos conseguir nuestra salvación eterna. Esta esperanza, fundada en la fe, constituye el término medio de los dos extremos o polaridades en que se mueve este problema: la certeza absoluta o de fe y la absoluta incertidumbre.

Prétender una certeza absoluta significaría, en el orden sobrenatural de la gracia, una osadía y atrevimiento descarado, sería querer escudriñar los designios y planes del Señor sobre nuestra alma. La incertidumbre absoluta terminaría en la desesperación, la absoluta certeza en orgullo. Por eso, “spe gaudentes”, confiemos en el Señor.

#### I. — DOCTRINA TRIDENTINA SOBRE LA CERTEZA DEL ESTADO DE GRACIA

El problema de la certeza de gracia no aparece propiamente en las disputas teológicas antes de la reforma. Los reformadores fueron quienes dieron ocasión a los teólogos de estudiar esta cuestión, para exponer la doctrina ortodoxa de la Iglesia sobre este punto. La fe fiducial y la fe especial de los protestantes se apoya en la justicia de Cristo, pero la especial en una entrega absoluta a ella. En la teoría de Lutero pertenece a la fe justificadora lo que él llama “especialidad”, esto es, la confianza firme y la certeza absoluta de que al que de esta manera cree se le han perdonado los pecados, ha sido justificado y posee la gracia divina<sup>1</sup>: Remissio culpae non innititur contritioni peccatoris, nec officio aut potestati sacerdotis. Innititur potius fidei quae est verbum Christi dicentis: Quodcumque solveris etc.<sup>2</sup>. Usque ad infidelitatem errant, qui remissionem culpae incertam asserunt propter incertitudinem contritionis...

Calvino: Haec omnia nobis a Deo offeruntur ac dantur in Christo Deo nostro, nempe remissio peccatorum gratuita, pax et reconciliatio cum Deo, dona et gratiae Spiritus Sancti, si certa fide ea amplectimur et accipimus, magna fiducia divinae bonitati inixi et velut incumbentes, nihilque haesitantes, quin verbum Dei virtus sit et veritas, quod nobis ea omnia pollicetur<sup>3</sup>.

1. J. HEFNER, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, p. 297. Paderborn 1909.

2. Mt. 16, 19.

3. Rom. 3, 5; JOANNIS CALVINI, *Opera Corpus Reformatorum*. Series altera V. 29 Bruunvigae 1863. Christianae religionis institutio c. 1 De lege p. 30.



Melancton: "De cómo nos hacemos justos y piadosos delante de Dios." La ley exige que no estemos indecisos y temerosos, sino con absoluta certeza creamos en lo más íntimo de nuestro corazón que Dios está con nosotros, oye nuestras oraciones y responde a nuestras plegarias con un sí... Ahí se fundamenta la fe de los cristianos justificados y de la cual habla San Pablo en tantas ocasiones: el hombre se justifica delante de Dios por la fe... Y los que son tenidos por justos y santos ante Dios no pueden estar en pecado mortal... Cristo es nuestro único mediador y no puede rechazar esta sentencia de que seremos justificados por la fe sin las obras..."<sup>4</sup>.

Entre los artículos sobre la justificación que los teólogos presentaron en Trento no estaba este de la certeza del estado de gracia. Fue el español Andrés de la Vega, segoviano, el primero que habló sobre este tema. El día 26 de junio de 1546 termina su discurso con las siguientes palabras: "Quod homo non sit neque possit esse certus ex se ipso sine revelatione, an sit justificatus", y como prueba cita el lugar de I Cor. 4, 4: Nihil mihi conscius sum etc."<sup>5</sup>. Cuando fue examinado por los teólogos el proyecto de Seripando, exigió Vega el anatema de la doctrina de la certeza de gracia, no sólo en sentido luterano, sino en sentido de muchos católicos: "Neque potest scire certitudine fidei se esse in gratia in quocumque casu"<sup>6</sup>. Desde este momento tomó interés el problema de la certeza del estado de gracia. El 13 de agosto de 1546 hizo notar el General de los Conventuales que, según la definición de Escoto de los sacramentos (como signum efficax gratiae), podíamos tener una certeza de nuestro estado de gracia: La penitencia, dice, no sería la segunda áncora de salvación si no tuviéramos por ella certeza de la gracia. Aconsejó a los Padres a respetar el criterio del Dr. Sutil. El cardenal Pacheco de Jaen adujo, como argumento sobre la incertidumbre de la gracia, el último capítulo de "De purgatione canónica" del Papa Inocencio III<sup>7</sup>.

Como la diversidad de opiniones persistiese entre los teólogos el cardenal De Monte instó a los Padres y teólogos a que examinasen con atención el artículo sobre la certeza de gracia, para poner fin a las disputas de herejes y católicos. A los teólogos se les formuló la cuestión de la siguiente manera: "¿Puede alguien tener una certeza del estado actual de gracia de su alma y qué clase de certeza? Según Vicente Lunellus (o. f. m.) podía esta certeza entenderse como una certeza evidente, moral, revelada y de fe. La certeza evidente y absoluta no puede tenerla nadie; la certeza moral es posible en los justos y la certeza revelada se ha dado en San Pablo y en otros santos. Afirmar una certeza de fe al estilo luterano es sencillamente herético. Pero las opiniones de Lunellus no fueron aceptadas,

4. *Apologia confessionis augustanae*, auctore PHILIPPO MELANCTON. Corpus Reform. V 28, p. 57-58-59.

5. Conc. Trid. edidit societas Goerresiana. Friburgi 1901 ss. V 261 (22 junii 1546).

6. L. c. V 598.

7. L. c. 404-405 (13 aug. 1546).

precisamente porque no se concretaba el sentido de "certeza de fe". Así Juan Bautista Moncalvius (o. f. m.) se dirigió a los Padres y dijo: ¡Qué irrisorias serían las palabras del sacerdote: Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua (Mt. 9, 2), si no quisieran afirmar una certeza del estado de gracia. ¿Para qué las palabras de Cristo (Lc. 24, 38): "Quid turbati estis, videte manus meas et pedes meos; confidite, ego sum. Nolite timere"? No otra cosa dijo Escoto al afirmar: Non autem requiritur major examinatio ad comunicandum quam ad secure moriendum<sup>8</sup>. ¿Qué significa morir "secure", sino tener una certeza del estado de gracia?<sup>9</sup>.

Ricardo Zenomanus (o. f. m.) era de la opinión de que nadie puede conocer el estado de su alma con una certeza de fe, si Dios no se lo revela. Sabemos, dice, con certeza de fe que los mártires murieron siendo hijos de la Iglesia, que estaban en gracia de Dios; pero inmediatamente antes del martirio ni ellos ni nosotros podíamos saber si estaban en gracia de Dios, pues, según el testimonio de San Cipriano en "Sermone de lapsis", muchos apostataron antes del martirio<sup>10</sup>. Jerónimo de Oleastro (O. P.) concedía, de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, una certeza experimental<sup>11</sup>.

El 19 de octubre defendió Jerónimo Lombardello (o. f. m.) la certeza de la gracia y dijo: Si alguien recibe el bautismo y con probabilidad o con evidencia sabe que no ha puesto obstáculo a la acción de la gracia, puede saber, según la economía actual de la gracia, con certeza de fe, el estado de su alma. Por el contrario, Andrés Navarra era partidario de una certeza moral, que se deduce del dolor y de la preparación necesaria para la recepción de los sacramentos. Otra certeza llama él experimental que se origina en el amor de Dios y de la devoción, de la que nos habla San Pablo (Rom. 8, 16): Spiritus Sanctus testimonio reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei<sup>12</sup>.

El agresivo Lorenzo de Mazochius (Ord. Serv.) afirmó que la doctrina sobre la certeza de gracia es católica, y que ni Alfonso de Castro ni la facultad de París poseían autoridad alguna para declarar una doctrina herética. Sólo el Papa y los concilios generales tienen esta potestad. En ninguna parte se ha condenado esta doctrina. Es probabilísimo que todo justo sabe que está en gracia de Dios, ya que muchos lugares de la Sagrada Escritura lo confirman. En muchos casos, sobre todo en peligro de muerte y antes de recibir la Eucaristía, se está obligado a creer en la justificación<sup>13</sup>. Francisco Herrera, Juan de Utino, Jorge de S. Jacobo (O. P.) rechazaron la certeza de fe. Marino de Ayala, Jacobo Lainez, Luis Carva-

8. l. c. 523-528 (15 oct.); 529 (15 oct.); Ox. IV dist. 9.

9. l. c. 534 (15 oct.).

10. l. c. 537 (15 oct.).

11. l. c. 546 (16 oct.).

12. l. c. 555-9 (19 oct.).

13. l. c. 588 (21 oct.).

jal y otros afirmaron la posibilidad de la certeza de gracia en determinados casos <sup>14</sup>.

A pesar de las muchas discusiones, la diversidad de opiniones no cambiaba lo más mínimo; el presidente se dirigió a los Padres para preguntarles si el artículo de la certeza del estado de gracia debía ser aprobado juntamente con el decreto de la justificación o si sería más conveniente el dejarlo. El cardenal Pacheco era partidario de que se incluyese en el decreto de la justificación. El Presidente replicó que los Padres habían visto que el artículo no tenía nada de común con la justificación y debía darse una solución por separado. Pacheco mantuvo su opinión <sup>15</sup>.

La dificultad, de la que no se salía, radicaba en la vaguedad del concepto "certeza de fe". Según se interpretase este concepto se podía originar o no algún absurdo en cuanto a la certidumbre del estado de gracia. Se hacía, pues, necesario aclarar la idea "certitudo fidei". El momento subjetivo debía corresponder al objetivo, pues puede alguien efectivamente estar en gracia de Dios y en realidad no poseer la certeza de ello y viceversa: puede estar convencido de poseer la gracia de Dios y en realidad no poseerla. Por este camino llegaron los Padres a un acuerdo <sup>16</sup>. El 9 de enero de 1547 decidieron, después de breve consulta, lo siguiente: Nadie puede con certeza de fe, "cui non potest subesse falsum" conocer el estado de gracia de su alma... et cum magno gaudio omnes recesserunt hora 19 <sup>17</sup>.

El Santo Concilio no quiere decir con su decisión que nadie haya conocido el estado de su alma o que este gran misterio no pueda ser conocido por nadie. Dice el Concilio que nadie puede conocerlo por sus propias fuerzas o estudio, o por la gracia ordinaria actual. Estos conocimientos no dependen de nosotros, sino que los tiene que revelar Dios. El Tridentino no excluyó, sin embargo, una certeza moral o una certeza "ex coniecturis", sino solo la certeza de fe. Aun cuando Dios lo revelase con esa fe "cui non potest subesse falsum" se trataría de una fe privada (quoad nos) y no de una fe católica. Ahí están nuestros límites. A pesar de los humanos esfuerzos no llegaremos más allá de una certeza moral o probabilidad conceptual de que nuestra alma está en gracia. La "certitudo fidei" queda completamente excludida. Podremos esudriñar todos los secretos, cumplir con todo lo mandado para conseguir la bienaventuranza eterna; el velo del misterio sólo Dios podrá correrlo. Es una sabia pedagogía de Dios inescrutable, pero efectiva. La proyección que da el contacto de la gracia actual es una proyección hacia Dios, hacia el mundo sobrenatural, hacia las "ideas puras". Cualquier "scire" que se origine in-

14. l. c. 607 (25 oct.).

15. l. c. 727 (17 dic.).

16. HEFNER, l. c. 320.

17. Conc. Trid. V. 772-3 (9 januari).

directamente de esta luz sobre las cosas será ciencia y, por consiguiente, con límites finitos, será humano<sup>18</sup>.

## II. — EL PROBLEMA DE LA CERTEZA DEL ESTADO DE GRACIA Y LAS VIRTUDES TEOLOGALES

Las palabras del Apóstol San Pedro, al hablar de la fidelidad a la vocación cristiana, de que el Señor nos hizo partícipes de la divina naturaleza<sup>19</sup> significan que recibimos una nueva naturaleza, muy por encima de la naturaleza creada y por la que nos acercamos tanto a Dios que nos hacemos semejantes a El y aptos para recibir una vida que sólo a El corresponde. La participación de la vida de Dios y la posesión de la misma, cuyos efectos inmediatos son la fe, esperanza y caridad, no se considera en la Sagrada Escritura como un resultado de las fuerzas que ya existen en nosotros, sino una nueva vida que procede de Dios, una nueva creación por la que podemos, en realidad, llamar a Dios Padre y ser sus hijos<sup>20</sup>. Dios actúa esa vida sobrenatural en nosotros por medio de los hábitos infusos. Es por tanto una acción suya propia y “*quae Dei enim sunt nemo novit nisi spiritus Dei, et cui voluerit ipse revelare*”<sup>20 bis</sup>. A estos impulsos que actúan nuestra vida sobrenatural llamamos gracia actual.

La gracia actual mirada desde el ángulo de Dios es un hacer (*praedicamentum actionis*) y mirada desde el ángulo de vista del sujeto es un recibir (*praedicamentum passionis*)<sup>21</sup>. El hacer de Dios será el único que pueda iluminar nuestra alma para hacerla consciente del estado de gracia. El “*praedicamentum passionis*” por ser tal, será incapaz de proyectar esa “*cualitas fluens*” de la gracia actual al conocimiento de sí propio. La “*motio divina*” viene de Dios y va a Dios. No es nuestro entendimiento ni nuestra reflexión los que nos acercan al misterio, sino sólo la unción del Espíritu Santo, que nos enseña todas las cosas<sup>22</sup>. La voluntad y la inteligencia no tienen mas que seguir la luz interior y el camino trazado por Dios. La vida de la gracia se desenvuelve entonces por sí misma. También en la vida natural el entendimiento y la voluntad se desenvuelven muchas veces sin actos reflejos, es decir, sin ser conscientes de la naturaleza de dichos actos. Mucha gente ama y no sabe lo que es el amor; aman con amor espiritual y no saben distinguirlo del amor sensible. Lo mismo podemos decir del entendimiento. La razón de ello consiste en que, en el orden natural, existe un ímpetu espontáneo hacia las actividades propias

18. AGUSTÍN, *De div. quaest. ad Simplic.* II. 3 t. 40 col. 140.

19. II Petr. 1, 4.

20. I Joh. 3, 1.

20 bis. A. DE VEGA, *De justificatione doctrina*, c. 14, p. 311. Colonia 1572.

21. THOMAS, *In metaph.* II lect. 9; I. II q. 110, a. 2.

22. I Joh. 2, 27.

de las facultades anímicas, sin necesidad de reflexión. En el mundo sobrenatural el influjo del acto reflejo es, sin comparación, mucho más débil, precisamente porque el impulso y el movimiento, que es la gracia actual, viene de arriba y, por naturaleza, tiene caracteres místicos, no dependientes en absoluto de las fuerzas naturales.

Dios nos ha dado la fe infusa para que, con absoluta seguridad, asintamos a las verdades por El reveladas. Por consiguiente, si una verdad no ha sido revelada por Dios ni lógicamente puede deducirse de las reveladas, tampoco se puede asentir a ella con el hábito sobrenatural infuso. El hábito infuso queda al margen de aquello que no constituye su razón formal; en nuestro caso la razón formal es la revelación. Fuera de la revelación no existe otro camino para conocer nuestra propia justificación. No conocemos el principio de la gracia y, por consiguiente, no podemos deducirlo ni de nuestros conceptos ni de nuestra experiencia<sup>23</sup>.

La revelación nos dice que Dios, por una acción sobrenatural nos habilita para una actividad determinada, infunde en nuestra alma los hábitos sobrenaturales, los cuales no sólo facilitan la acción, sino que nos colocan en un plano al que no podríamos llegar con las fuerzas naturales o por los hábitos adquiridos. El hábito de la fe infusa no lo podemos conocer porque no es de fe que todos los que han recibido la fe infusa crean poseerla. Y aunque de este hábito se originen actos nobilísimos que nos inclinen a creer que realmente lo poseemos, sin embargo, no podemos saber con certeza absoluta si esos actos proceden de un hábito natural adquirido o de nuestras potencias ayudadas por el auxilio de Dios. Cierto que los actos de la inteligencia nos son más conocidos que los actos de la voluntad y nos engañamos con más frecuencia con la voluntad que con la inteligencia, pero esto significa sólo más posibilidad de conocer el hábito infuso de la fe, pero nunca una seguridad, "cui non potest subesse falsum", por emplear las palabras del Tridentino. El proceso intelectual termina con un "assentire" y nunca con un "inspicere". Santo Tomás dice: *Fides per actum suum, ponit intellectum in ultimo quantum ad objectum in quantum facit assentire primae veritati, non autem quantum ad modum proprium intellectus*<sup>24</sup>.

La idea de hábito sobrenatural como predisposición, actitud frente a Dios y a lo que El ha revelado, facilidad para la actuación, etc., suponen una potencia sobrenatural que Dios infunde y crea en nuestra alma; pero siempre el concepto de potencia domina la noción de hábito. Ahora bien; para que un ser pase de la potencia al acto se necesita un ser que esté en acto. Aquí aparece la acción de Dios, por medio de la gracia actual, directamente proyectada a nuestra santificación. Su necesidad es absoluta para la justificación: No se trata de una ayuda moral que faci-

23. VEGA, I. c., c. 14 pág. 236; Thomas I, II q. 112 a. 5.

24. 24. *3 Sent.* d. 23, q. 2, a. 3, sol. 3.

lita la acción <sup>25</sup>, sino de una acción "física" que sobrenaturaliza todo nuestro ser <sup>26</sup>, ¿Cómo actúa la gracia actual, qué efectos produce y, en nuestro caso, qué conocimiento puede darnos del estado de gracia propio?

Sería prolijo tocar aquí el problema debatido en las escuelas, por cierto sin resultado positivo alguno, de la "concordia liberi arbitrii cum gratiae donis". Los dos sistemas teológicos que han intentado darnos una explicación, el uno recalando la libertad (molinismo) y el otro la acción de la gracia sobre la voluntad (tomismo), no llegaron, como digo, a conclusión ninguna, dejando intangible el misterio profundo.

El orden de la gracia está muy lejos de ser imposición veleidosa o peso que oprime, sino que más bien es signo de libertad y sublimidad. Por otro lado, no tenemos medidas humanas que puedan aplicarse a la inmensa grandeza de lo divino. La razón iluminada por la fe destierra el escándalo humano que produciría el misterio mirado con ojos humanos. La gratuidad del orden de la gracia es un sublime "ordo amoris", que permanecerá siempre un misterio para nuestra inteligencia. El hombre caminando hacia su fin último ignora el resultado exacto de sus esfuerzos y el "Status perfectionis" en que se encuentra. Pero en esta velación de la verdad aparece la virtud infusa de la esperanza que nos garantiza una sublime sabiduría que nos conduce como de la mano. La oscuridad que aparece, después de haber movilizad todos los resortes de nuestra curiosidad nata por saber el estado de gracia personal, no es una maldición, sino el gran regalo de un amor que ama con profunda sabiduría que es custodia de nuestros propios límites contra nosotros mismos.

La gracia actual nos lleva al fin y a la meta del conocer, que no puede ser el mismo conocimiento humano, sino el amor a la sabiduría en el que entran plenamente la fe, esperanza y caridad y con estas virtudes una gran dosis de conocimiento muy diferente del conocimiento científico.

La sabiduría es en primer término un ideal de plenitud de vida y, en segundo término, un ideal de plenitud de conocimiento. El conocimiento sapiencial no es cuantitativo, sino cualitativo. El conocer sabio se caracteriza porque, el que conoce, ha superado o, por lo menos, intenta superar todos aquellos conocimientos que son connaturales al ser finito. La razón, siguiendo su impulso natural de explicarse todas las cosas, el mundo y a sí misma, llega al límite de su posibilidad, ante la que experimenta la inseguridad de su especulación. Por eso San Agustín y Nicolás de Cusa nos hablaron de una "docta ignorancia" previniendo a todos los que se atreven a cruzar los límites para meterse en el plano de lo divino. Si a estos aventureros les faltan las disposiciones que exige la entrega humilde y reverente la "nemesi" se encargará de devolverlos a las fronteras humanas.

---

25. Orange II, Denz. 179.

26. Trid. Denz. 812-813.

Sabiduría, dice San Agustín<sup>27</sup>, es un conocimiento cierto e indubitable, que habilita las más puras y nobles fuerzas del ánimo para que lleguen al fin supremo del conocer, la visión de Dios. No se pueden concretar las etapas que sigue el entendimiento hasta conseguir la sabiduría, por ser esta obra del contacto con la gracia de Dios, don gratuito al margen de los esfuerzos humanos. Sin embargo, podemos distinguir dos procesos diversos: el uno sobrenatural, dentro del orden sapiencial, y el otro preparatorio, meramente natural. El primero empieza con el temor de Dios<sup>28</sup> y el segundo con la piedad, fortaleza consejo, pureza de corazón, último eslabón de la sabiduría perfecta. Llegados a este grado, la ciencia, que sólo era una curiosidad sin fundamento ni finalidad, se convierte en deseo ardiente de entender las verdades divino-reveladas; es el contacto de la gracia actual. Pero el resplandor de las "ideas puras" del mundo sobrenatural deslumbran al hombre y le hacen retroceder. En este retroceso no resulta todo en vano, ya que la impresión quedó grabada y, gracias a la memoria, sabemos qué caminos el pensamiento, ayudado por la gracia, ha andado en su primer avance para conseguir lo eterno, lo que nos habilita para encontrarlos de nuevo. Es como una melodía que ha sonado en el tiempo y espacio y ha dejado huella en nuestra alma, de suerte que, al repetirse la encontramos nuevamente. Es decir, la fe, esperanza y caridad, efectos directos e inmediatos de la vida sobrenatural, son puestos en acción santificadora por el "motus fluens" de la gracia actual. En el momento del contacto de Dios no hay acto reflejo. Sólo la huella, localizada en la memoria, puede dar testimonio del paso de lo divino. Será una conjetura firme, una certeza moral, que dé plena satisfacción al alma, etcétera, etc., nunca, empero, un acto directo promovido por la "qualitas fluens" de la gracia actual, que ya pasó.

Así, los actos que se originan en el sujeto son como derivados y actos morales, pero no teologales. Y aunque "materialiter" sean estas relaciones morales las mismas que las teologales, si se atiende al sujeto y al fin de dichas relaciones, no lo son "formaliter" en cuanto al principio interno que las mueve. Así, por ejemplo: nuestra sujeción a Dios puede ser sujeción de esclavo y sujeción de hijos de Dios. Sujeto y fin son idénticos, pero el principio informativo es diferente: en el primer caso el temor, en el segundo el amor.

Las virtudes teologales son fuerzas que Dios pone en el alma y que la proyectan sola y exclusivamente a Dios. Los actos reflejos, el volver la mirada sobre nosotros mismos, deja de ser acto teologal y, por consiguiente, sobrenatural. De ahí que digamos que el conocimiento del propio estado de gracia, que es acto reflejo, sea sólo de carácter moral, es decir, acto nuestro y no efecto del principio interno que informa al alma en

27. AGUSTÍN, *De quantitate animae* XXVI, 49 t. 32, col. 1063.

28. AGUSTÍN, *De Trinitate* XII, 14, col. 1010.

gracia. Y es tan diferente del acto sobrenatural que son substancialmente diversos, proceden de dos naturalezas completamente distintas. La "motio transiens" o gracia actual se dirige solamente a Dios.

En el orden de la gracia más que del conocer se trata de amar y el amor no se despierta con pruebas, sino con bosquejos, no por la evidencia, sino por el misterio. El amor no pretende explicar, sino inflamar, es fin del que el conocer es sólo medio<sup>29</sup>. El conocimiento que da la fe es un conocimiento sapiencial, el cual, por estar inmerso en el campo o plano sobrenatural, no será nunca un conocimiento claro, sino, como dice Pascal, un "clair-obscur" que le da consistencia y seguridad, la fe. El Orden sobrenatural no demuestra las verdades, sino que las señalala. El entendimiento se acereará a ellas iluminado por la revelación. El objeto será siempre Dios y no el alma.

### III. — GRADO DE CLARIDAD INTENCIONAL DE LA GRACIA ACTUAL

Siendo la gracia actual de absoluta necesidad para la justificación y dejando huella en nuestra alma, tiene que influir en nuestro conocimiento, voluntad y ser completo. Unas almas sentirán más y otras menos, pero todos perciben su divina influencia en el acercamiento a Dios; todos los cristianos, viviendo la fe, esperanza y caridad son místicos, aunque el lenguaje corriente restrinja el concepto a aquellos que de una manera extraordinaria vivieron las virtudes teologales. La mística es visión y conocimiento mediante una luz superior y un hacer y actuar mediante una superior libertad. Dejaremos hablar a estas almas privilegiadas que han intentado decirnos lo que pasaba en ellas cuando Dios las tocaba con toques divinos. Tampoco ellas, a pesar de sus vivencias intensas, lograron llegar a la certeza absoluta sobre el estado de su alma y junto a la alegría de la resurrección sintieron la tragedia del viernes santo.

San Agustín formulaba esta dialéctica de lo claro y lo oscuro con estas palabras: *Rapiebar ad Te decore Tuo moxque diripiebar abs Te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu*<sup>30</sup>. Y fui arrebatado hacia Ti arrastrado por tu hermosura e inmediatamente fui separado de Ti movido por mi propio peso y gimiendo me precipitaba en el mundo de los sentidos. La alegría del encuentro y el dolor de la separación fluyen por el mismo cauce y casi simultáneamente. Se siente el roce de la gracia actual y antes de que el alma se apereiba de su hermosura vienen las tinieblas. Es el "ludus amoris" que Santa Teresa llama "Camino de perfección", o juego de ajedrez en que la humildad es la reina.

29. STEFAN GILSON, *Der Hl. Augustin*, trad. Böhmer, p. 391. Hellerau 1930.

30. *Conf.* VIII, 17.



La "vía purgativa, iluminativa y unitiva" de las que nos hablan los místicos no son más que mojones en el camino que sigue el alma hasta llegar a la perfección. Son los efectos sobrenaturales de la gracia actual. Aquí pasa un fenómeno raro para una filosofía humana: Que apenas el místico ha pisado el terreno sobrenatural experimenta la indigencia de su incertidumbre, que dura siempre, aunque camine por la vía unitiva. Siempre se experimentará en más o menos grado, esa dialéctica de la "bestia y el ángel", de una voluntad inferior seducida por los atractivos mundanos y una voluntad rozada por la gracia actual. Es como un botín que se disputan el mundo y el orden de la gracia. San Agustín se lamentaba de esta dialéctica constante cuando afirmaba: Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, alia spiritalis conflagabant inter se atque discordando dissipabant animam meam. Dos voluntades luchaban en mí, la vieja y la nueva, la voluntad carnal y la voluntad espiritual y en esa lucha rasgaban mi alma en pedazos<sup>31</sup>. En el mismo instante en que la gracia actual ha roto los lazos que nos unen con este mundo y ha dado conciencia de los valores sobrenaturales que en nosotros produce, en ese mismo instante capta la distancia inconmensurable que le separa todavía de la meta a alcanzar. El alma se asusta cuando contempla el ideal a la luz de ese mundo sobrenatural y repite en sus adentros: Et peccatum meum contra me est semper<sup>32</sup>. Este mismo fenómeno nos hacen constatar todas las almas privilegiadas que han pasado por la vía purgativa. La gracia actual obra a semejanza de las alternativas de un faro marino, proyecta momentáneamente su luz y nos deja, a renglón seguido, en la oscuridad.

*Vía iluminativa.* En esta vía el conocimiento es de más riqueza cognoscitiva por proceder directamente de Dios sin mediación de signo o figura externa. Santa Teresa quiere explicarnos este conocimiento místico con una comparación: Hagamos cuenta, para entenderlo mejor, que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchan de agua. Estos dos pilones se hinchan de diferente manera: el uno viene de más lejos, por muchos arcauces y artificio (conocimiento intelectual ayudado por la fe); el otro está hecho en el mismo nacimiento del agua y vase hinchando sin gran ruido (conocimiento místico). Ese nacimiento es Dios y así como su Majestad quiere, cuando es servido, hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos no sé qué contento y deleite que los de acá son mera sombra (... Produce el Señor unos bienes que no se pueden decir, ni aun el alma sabe entender qué es lo que se da allí. Entiende una fragancia, digamos ahora, como si en aquel hondón interior estuviese un brasero donde se echasen olorosos perfumes; ni se ve la lumbre, ni dónde está; mas

---

31. l. c.

32. Ps. 50.

el calor y humo oloroso penetra toda el alma... esto para dárselo a entender. Cierto, veo secretos en nosotros mismos que me traen espantada muchas veces... andamos acá como unos pastoreillos bobos, que nos parece alcanzar algo de Vos y debe ser tanto como no nada; pues en nosotros mismos están grandes secretos que no entendemos. ¡Y cuántos más debe haber!<sup>33</sup>. Y en otro lugar: Aunque la experiencia es mucha, queda el alma dudosa de qué fue aquello; si se le antojó, si estaba dormida, si fue de Dios, si se transfiguró el demonio en ángel de luz; queda el alma con mil sospechas y es bien que las tenga porque como dije: aun el mismo natural nos puede engañar allí alguna vez<sup>34</sup>.

*Vid unitiva.* En este tercer eslabón de la vida espiritual nos muestra la santa la dificultad del problema que planteamos y nos explica con lenguaje plástico esa huella que deja la gracia actual a su paso por el alma.

¡Oh, hermanas!, ¿cómo os podría yo decir la riqueza y tesoros y deleites que hay en las quintas moradas? Creo fuera mejor no decir nada de las que faltan, pues no se sabe decir, ni el entendimiento la sabe entender, ni las comparaciones pueden servir para aclararlo<sup>35</sup>. En la oración de unión el alma sólo ama, pero no entiende cómo ni qué es lo que ama, ni qué querría; en fin, como quien de todo punto ha muerto al mundo para vivir más en Dios<sup>36</sup>.

Aquí está Su Majestad tan junto y unido con la esencia del alma, que no osaría llegar ni aun entender este secreto<sup>37</sup>. También en este grado de perfección, dice la santa, conviene y es necesario ir sobre aviso: “Quié- roos decir una señal clara, por donde no os podréis engañar o dudar si es de Dios, que el Señor me ha traído hoy a la memoria y a mi parecer es cierta. Siempre en cosas dificultosas, aunque me parece que lo entiendo y que digo verdad, voy con este lenguaje de que “me parece”; porque si me engañase estoy muy aparejada a creer lo que dijeren los que tienen letras muchas”<sup>38</sup>. Precisamente en esa admirable disposición de aceptar la verdad en donde se encuentre y en rechazar la pertinacia, encuentra la santa la señal por la que el alma no puede dudar de que Dios la ha visitado: “tornando a la señal que digo es verdadera al alma que Dios ha visitado la ha hecho boba del todo para imprimir en ella mejor la verdadera sabiduría, ni ve, ni oye, ni entiende en el tiempo que está así, que siempre es breve y aun harto más breve le parece a ella de lo que debe ser. Fija Dios a sí mismo en el interior de aquel alma de manera que, cuando torna a sí, en ninguna manera puede dudar de que estuvo en Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad que, aunque pasen

33. STA. TERESA, *Obras completas*, 4.<sup>a</sup> ed. Madrid 1941, c. II, p. 551; c. III, p. 558.

34. Quinta morada, c. 1, p. 564.

35. l. c. p. 562.

36. l. c. p. 563.

37. l. c. p. 564.

38. l. c. p. 565.

años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni pudo dudar que estuvo. Pues diréisme: ¿cómo lo vio o cómo lo entendió si no ve, ni entiende? No digo que lo vio entonces, sino que lo vio después claro, y no porque es visión, sino una certidumbre que queda en el alma que solo Dios la puede poner...<sup>39</sup>. Harta misericordia nos ha hecho el Señor; mas cuando veo que está Judas en compañía de los apóstoles y tratando siempre con el mismo Dios y oyendo sus palabras, entiendo que no hay seguridad en esto<sup>40</sup>. Es notable cómo la Santa describe los efectos de la gracia actual, llegando a conclusiones teológicas, incomprensibles en una mujer sin formación de escuela.

En la sexta morada nos dice que “muchas veces estando la misma persona descuidada y sin tener memoria de Dios, Su Majestad la despierta, a manera de un cometa que pasa de presto o un trueno, aunque no se oye ruido; mas entiende bien el alma que llamada de Dios fue, y tan entendido que algunas veces, en especial a los principios, la hace estremecer y aun quejar sin ser cosa que le duele. Siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina cómo ni quien la hirió; mas bien conoce ser cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida... Aquí no hay que pensar si es cosa movida del mismo natural, ni causada de melancolía, ni tampoco engaño del demonio, ni si es antojo; porque es cosa que se deja muy bien entender ser este movimiento de donde está el Señor, que es inmutable<sup>41</sup>. La santa habla de una certeza moral por cuanto afirma a renglón seguido: “Ya puede ser que yo me engañe, mas hasta oír otras razones a quien lo entienda siempre estaré en esta opinión”<sup>42</sup>.

Con ello queda patente el grado de claridad intencional que nos da la gracia actual. Andrés de la Vega, en su libro “De incertitudine gratiae”, llega a esta conclusión que hacemos propia después de lo expuesto en este pequeño trabajito: *Potest, et a viris perfectis haberi certitudo moralis aliena ab omni metu et formidine. Sed non potest haberi certitudo fidei, cui non possit subesse falsum, nisi ille revelet de quo dicitur: est Deus in caelo revelans mysteria*<sup>43</sup>.

#### CONCLUSION

Somos realmente los hijos de Dios en virtud de la divina gracia. Pero esta verdad tiene una contextura tan delicada y necesita un cuidado tan exquisito que el creyente debe acercarse a ese misterio consciente de su indignidad y con suma reverencia y humildad. Es una santa alegría que

39. l. e. p. 566-7.

40. l. e. 584 e. 4.

41. Morada Sexta, e. 11, p. 596-8.

42. l. e. p. 597.

43. Daniel 2, 28; Vega, l. e., e. 47, p. 322.

se esconde a sí misma y apenas se atreve a emerger en la superficie de la consciencia; la gracia quiere permanecer en el misterio. Cuando más adelantado se encuentre el creyente en la vida espiritual tanto menos se atreverá a presumir que la posee, pues con la gracia aumenta la humildad y sin una revelación extraordinaria de Dios, sin un acto positivo de la gracia actual, nunca llegará el creyente a la certeza absoluta o de fe. En esta cuestión pasa lo que en la vida espiritual: que la inocencia se pierde, en los más de los casos, desde el instante en que es consciente. La obra limpia y pura que se tiene que hacer se convierte en impura por perder la espontaneidad que da el espíritu de amor. Por eso el Salvador dijo: que no sepa tu mano derecha lo que haga tu izquierda. La vida santa se desenvuelve calladamente y llena de alegría y dolor, olvidándose de sí mismos y entregándose a Dios.

El gran teólogo Möhler decía: "Me sería imposible tolerar y acercarme a alguien que declarase estar absolutamente cierto de su propio estado de gracia y no podría quitarme de la cabeza la idea de que algo diabólico intervenía en la afirmación"<sup>44</sup>.

---

44. *Symbolik*, p. 197. Mainz 1843; para más detalles sobre el problema que tratamos véase mi libro "Die Gewissheit des Gnadenstandes bei Andrés de la Vega, O. F. M.", Düsseldorf 1941.

## EL CONCEPTO DE GRACIA EN EL SISTEMA TEOLOGICO DE AMOR RUIBAL

### SUMARIO

*Introducción.* — Amor Ruibal. — La gracia en su perspectiva histórica. — ¿Conexión sustancial? — El desarrollo del tema en Amor Ruibal.

PARTE I: *Fuentes.* — A) Fuentes impresas, — B) Fuentes manuscritas. — C) Literatura.

PARTE II: *Doctrina de Amor Ruibal.* — 1.º Los grados del estado sobrenatural. — 2.º Universalidad de la elevación. — 3.º Estructura relativa de lo sobrenatural. — 4.º Aspecto causal de lo sobrenatural.

PARTE III: *Valoración de la doctrina de Amor Ruibal.* — 1.º Desde el campo dogmático. — 2.º Desde el sistema escolástico. — 3.º Desde el sistema teológico establecido por Amor Ruibal.

### INTRODUCCION

**E**L mensaje del cristianismo ofrece como uno de los puntos más característicos de su investigación la misteriosa realidad de la divina gracia, de ese ser y vida sobrenaturales insertos en la humana naturaleza, cuyo efecto da por resultado, no la destrucción de ésta, sino su elevación en el orden entitativo y dinámico. Por la realidad que se ha llamado gracia santificante o habitual, el hombre se diviniza, se constituye de modo estable hijo de Dios, entra en el círculo íntimo de la vida trinitaria, traba amistad con las divinas Personas: relación filial con la primera, el Padre; vínculo fraternal con la segunda, el Hijo y lazo esponsal y sacramental con el Espíritu Santo, cuyo templo se constituye, teniendo derecho a la eterna herencia y posesión de las riquezas celestiales. Ahora el ser misterioso de la gracia actúa como un germen; se reserva su plena manifestación y desarrollo para el más allá. Por la divina gracia, toda la humanidad, más aún, toda la creación, adquiere un sentido de totalidad en Cristo, con maravillosa unidad orgánica. El hombre se restituye al pleno dominio y señorío sobre la naturaleza, al mismo tiempo que espera firmemente la posesión de Dios. ¿Cómo no investigar la íntima estructura de esta misteriosa realidad de la gracia?

## AMOR RUIBAL

Lo voy hacer dentro del sistema de AMOR RUIBAL. Presupongo el conocimiento de este sistema, del que he tratado en otros lugares, y particularmente con motivo del 25° aniversario de la muerte del Maestro <sup>1</sup>.

Amor Ruibal es, sin duda, una de las mayores glorias de la Pontificia Universidad de Santiago, que le contó, primero, entre sus alumnos y, después, desde 1898 hasta su muerte, entre sus más egregios profesores.

En él, como en cualquier gran pensador cristiano, revive el problema de las relaciones entre la fe y el saber, cuyo primer extremo había sido destruído por la filosofía positiva e idealista. Pero en él adquiere una forma inédita: "Por lo pronto, la consideración a que llega nuestro autor —escribe Elías Martínez Ruiz <sup>2</sup>— es que en el dato revelado y el hecho religioso va implícita una respuesta a la cuestión: el intelectualismo objetivo y el realismo metafísico, que subyace bajo el hecho religioso y dato revelado, consustanciales a la fe, no como filosofía de ningún sistema, si quiera sea la tomista, aunque más que ninguna otra profese aquellos valores, sino como la encarnación de lo eterno del espíritu humano, anterior y superior a los sistemas. *Ethos de la objetividad*, le ha llamado P. Wust, la confianza sencilla y preciosa en el ser y en la verdad."

Hay un dominio directo y espontáneo de los humanos conceptos, anterior a todos los sistemas; hay una "plataforma de daticidad", también en el campo filosófico, que se conecta esencialmente con el dogma católico. Creo impropio llamar a esto "intelectualismo objetivo" o "realismo metafísico". La palabra justa es hablar de *fundamento espontáneo y directo* de ese realismo e intelectualismo, cuya estructura y clasificación temática dependerá del modo de proceder hasta erigir en *teoría* la explicación de la verdad y de la realidad, habiendo tomado como punto de partida la espontaneidad y valor directo del conocimiento, común y uniforme a todo recto funcionamiento de las humanas facultades cognoscitivas.

En el replanteamiento del problema razón-fe, A. R., a lo largo de toda su obra *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma* (será citada con la sigla PFFD), adopta una postura contraria al agustinismo, tomismo, escotismo y suarismo. Pero es más: valientemente acepta un intrínseco relativismo en el mundo de las cosas, por una parte; y el mundo del pensamiento, por otra, en consonancia con la directriz más destacada

1. Cfr. *El sistema teológico de Angel Amor Ruibal*, en "XIV Semana Española de Teología", 1955, pp. 485-505; la biografía de Amor Ruibal (1869-1930) fue escrita por su discípulo AVELINO GÓMEZ LEDO, *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez*, Madrid 1949; remito también a *Don Angel Amor Ruibal. Su personalidad científica y su obra filosófico-teológica*, por el Rvdo. P. SALVADOR CUESTA, en "Revista Española de Teología" 4 (1944) 581-610.

2. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. *Sumarios y extractos de las tesis doctorales leídas desde 1940 a 1950*. Madrid 1953, pp. 140-141.

de la filosofía contemporánea. Creo que debe llamarse, con toda propiedad, **CORRELATIVISMO**. Se trata de una concesión a la filosofía moderna, que no le impide dejar plenamente salvaguardada la objetividad de nuestras ideas, por la causalidad directa de la materia sobre el espíritu, conforme al orden histórico que enmarca nuestro ser y nuestra vida. Por este camino, en contacto con las novísimas posiciones filosóficas, vamos a tener acceso a la trascendencia de lo sobrenatural y de la misma divinidad. Para ello, la relatividad finita reclamará, fuera de su círculo, un Centro Absoluto, y en la estructura de la naturaleza serán posibles tantas mutaciones y combinaciones relativas, cuantas permita el principio de contradicción y determine la libre voluntad de Dios. Lo sobrenatural tendrá así existencia en dependencia del Supremo Hacedor y se explicará en función de una teoría de la relatividad.

#### LA GRACIA EN SU PERSPECTIVA HISTÓRICA

La revista "Compostellanum" está dando permanente actualidad a las ideas de A. R. En su primer número (1956) ha publicado el opúsculo *Naturaleza y sobrenaturaleza*, continuación de PFFD; principal fuente de donde voy a sacar las ideas ruibalistas acerca de la gracia. Sabiamente, Gómez Ledo y Rey Martínez nos presentan el original de A. R.

Por lo que atañe a la evolución histórica de los problemas de la divina gracia, A. R. reconoce como definitivos los tres puntos siguientes:

1.º "La distinción entre lo natural y lo sobrenatural es inseparable del dogma y esencial al ideal del cristianismo, de suerte que la confusión total o parcial de esos dos extremos da origen a teorías heterodoxas bien definidas entre los teólogos.

2.º "La distinción entre orden natural y sobrenatural no aparece sistematizada en la patrística ni aun de una manera uniforme en la escolástica, aunque en uno y otro período abundan elementos para la sistematización aludida...

3.º "Llegado el período de la escolástica, la teoría platónica, aplicada a los dogmas, fue paulatinamente supeditándose a la teoría aristotélica... Para hallar las manifestaciones de carácter científico acerca de lo sobrenatural, es menester buscarlas en las dos corrientes tomistas y escotista, en las que se encierran los gérmenes de todas las doctrinas sostenidas por los escolásticos acerca de este punto"<sup>3</sup>.

No me propongo el análisis histórico de estos puntos, sino sólo la exposición del sistema de la gracia, según A. R. Pero ¿es posible un nuevo sistema de la gracia? Sí, sin duda. En este sentido, en la página 212 del referido opúsculo se plantea una cuestión importante. Pregúntase A. R. si

3. "Compostellanum" 1 (1956) 201-205.

entre la tesis jansenista y la escolástica, en la interpretación del don divino, existe oposición contradictoria o contraria. Responde que sólo contraria y no contradictoria; y que, por consiguiente, la condenación del jansenismo por la Iglesia y su falsedad no prejuzga nada acerca de la verdad de la doctrina sostenida por los escolásticos. Hay que aplicar aquí la ley lógica, que, de dos proposiciones contrarias, la falsedad de una no prejuzga que la otra sea verdadera, sino que puede ser también falsa y estar aún por hallarse la sentencia verdadera. Es nuestro caso. A. R. tiene por falsa la posición de los teólogos escolásticos y con vuelos de genio va a proponer la suya propia. Esta su posición es lo que me interesa exponer.

Háy que percatarse bien del fondo común en que convienen las diversas facciones escolásticas: tomismo, escotismo, suarismo. Ya Aristóteles había destronado a Platón. El *aristotelismo teológico* concibe el don divino que nos hace justos e hijos de Dios como una nueva y superior naturaleza, ligada a un accidente absoluto, realmente distinto del sujeto sustancial, para unos de estructura exclusivamente entitativa y estática, por consiguiente distinto de la caridad; para otros realmente identificado con el dinamismo de la caridad. Dicha naturaleza superior, radicada en el accidente absoluto, aparece dotada de nuevas potencias, que son las virtudes teologales y morales, a su vez también cualidades absolutas operativas. Brotan de éstas, o se reciben de fuera mediante auxilios transeúntes, los actos sobrenaturales, que se conciben, asimismo, como formas o cualidades transeúntes. Se aplica a los actos la concepción formal de las formas de acción. Este así llamado *organismo sobrenatural* posee conexión con el sujeto natural, similar a la de los otros accidentes, por medio de la inherencia accidental o información accidental. Es en sí algo extrínseco, viene de fuera, constituye un accidente *indebido*; pero en el sujeto natural hay potencia obediencial en orden a él.

Acabo de describir la concepción formal absoluta de lo accidental, que sobreviene a un tipo fijo, inmutable y también absoluto de sustancia, capital para la inteligencia científica de la teología de la gracia. Se pretende compaginar la real distinción de sustancia y accidente con una penetración íntima de ambas entidades absolutas, mediante la inherencia de lo accidental en la sustancia, y mediante la individualización subsistente de los accidentes al afectar dicha individualización al sujeto sustancial. Por otro lado se aplica aquí la clasificación de los accidentes en propios y meros accidentes. Lo sobrenatural no es debido; no es, por tanto, un accidente propio; ni puede ordenarse a la potencia ordinaria, sino sólo a la potencia obediencial. Porque eleva sobre la propia naturaleza a la sustancia donde es recibido y, por consiguiente, exige el poder extraordinario de la divinidad.



## PRESUPUESTOS FILOSOFICOS

Los conceptos filosóficos que subyacen en la teología de la gracia descrita reproducen el fondo escolástico una vez que el aristotelismo sustituyó al platonismo. Esquemáticamente se reducen a los cuatro siguientes:

1.º *Real distinción* del orden natural y sobrenatural, concebidos como *realidades absolutas* de sustancia y de accidente, opuestos entre sí.

2.º *Accidentalidad exclusiva* de lo sobrenatural, pensado como una forma absoluta, de entidad heterogénea respecto de la entidad sustancial.

3.º Compenetración entitativo-dinámica de ambos órdenes de realidad mediante la *información accidental*, por un lado; y la *individualización subsistente*, por otro, que se refieren lo mismo a los accidentes debidos que a los indebidos.

4.º Conexión de naturaleza y sobrenaturaleza, entendidas como formas absolutas, mediante la *potencia obediencial* que dice orden a accidentes indebidos.

En toda esta teoría explicativa, PLATÓN no aparece. He aquí algo que debe ser notado. No me explico cómo se quiere olvidar tan fácilmente que antes de ARISTÓTELES tuvo PLATÓN su trono en la mente de los primeros teólogos cristianos, los de la escuela de Alejandría, CLEMENTE, el gran ORÍGENES, EUSEBIO, etc., cuyo influjo se deja sentir a través de la teología de la época patrística.

Pues bien; según el platonismo, la sustancia existe en un mundo trascendente y no precisamente éste de nuestra sensación y de nuestra experiencia. Este mundo sensible, mundo de sombras, de formas ejempladas, constituye el mundo de lo *accidental*. Todo lo accidental tiene ser, tiene existencia; pero su ser *no es en sí* sino que dice relación de *participación* a otro que es *en sí*, a la forma suprasensible, a la idea subsistente por sí misma. Este otro en sí, la idea subsistente, la forma ejemplar, constituye objeto de intuición espiritual. El alma, antes de encarnarse en la cárcel del cuerpo, vivió contemplando las ideas y sumamente feliz en este mundo suprasensible.

Noéticamente, los sentidos no perciben más que lo accidental. Pero esto no satisface al espíritu, que tiene hambre de lo necesario, de lo eterno, de lo inmutable. A pesar de todo, la sensación de lo accidental, por ejemplo del árbol por participación, de la casa por participación, de la blancura por participación, de la belleza por participación, etc., que *no son en sí*, le *recuerdan* al alma la forma suprasensible que intuyó antes de ser encarcelada en la materia, y así viene a llevar a cabo la teoría de la ciencia. La participación ontológica de la forma ejemplada respecto de la forma ejemplar, aparece en correspondencia gnoseológica, ya que la una sirve para *recordar* la otra.

Los primeros teólogos del cristianismo se preguntaron: la divinidad en sí misma y las perfecciones divinas, su caridad, su justicia, su santidad, ¿no pueden ser participadas por el hombre?

La respuesta fue afirmativa, y se calcó sobre la teoría de lo sustancial y accidental al estilo platónico. Dios y sus perfecciones, su caridad, justicia, santidad, etc., constituyen la sustancia sobrenatural, constituyen lo *en sí* en un mundo aparte de nuestro mundo. El hombre y el ángel llegan a ser dios por participación, llegan a participar la caridad, la justicia, la santidad divinas; en la criatura intelectual no son *en sí* sino sólo por participación. Ahora bien, como ontológicamente la divinización nuestra y la caridad, justicia y santidad participadas dicen relación a Dios, su justicia y su santidad en sí, sirven también cognoscitivamente para, mediante estas perfecciones participadas, poder elevarnos a las imparticipadas.

Tal es el *platonismo teológico* y la solución que nos presenta al problema de lo sobrenatural. También aquí tenemos: 1.º, real distinción; 2.º, accidentalidad exclusiva de lo sobrenatural; 3.º, compenetración entitativo-dinámica explicada por *participación*, y 4.º, conexión de ambos órdenes como *cosas absolutas*. Excepto las implicaciones que lleva consigo la *teoría de la participación*, el aristotelismo teológico ha reproducido los extremos capitales del platonismo teológico.

#### ¿CONEXION SUSTANCIAL?

La teoría filosófica platónico-aristotélica revive en la exposición teológica de la divina gracia. Si esta exposición es única, la doctrina de la gracia no puede penetrar más que en mentes que estén moldeadas en el pensamiento filosófico helénico, más concretamente de la escuela socrática. Cualquier otra concepción distinta de la del Perípato o de la Academia ha de ser declarada radicalmente incapaz de una proyección al orden teológico en la exposición de la divina gracia.

Esta consecuencia gravísima que acabo de sacar, ¿puede ser aceptada? ¿A qué desastrosos resultados no nos llevaría esta pretendida *consustancialidad* entre la filosofía helénica —aristotelismo teológico y platonismo teológico— y el dogma?

Dejo que otros pesen la importancia de estas interrogantes.

Hubo un tiempo en que ligué al dogma los conceptos arriba expresados, y no quiero recordar la angustia sufrida cuando el estudio filosófico me convencía de la falsedad de dichos conceptos, falsedad que, por la proyección indeclinable que se hacía —y yo entonces también— de ellos al dogma, repercutía sustancialmente en el campo dogmático. He vivido tiempos en que me parecía que la fe era un cúmulo de absurdos. Parece que no había más salida que el “*credo quia absurdum*”. Por fortuna para mí, A. R. me libró de esa funesta consustancialidad entre el sistema y el dogma católico

y pude ver después de la tormenta despuntar un nuevo día. Pido perdón por estas alusiones personales. Sirvan para indicar el punto de partida del presente trabajo y el itinerario de mi pensamiento. Hoy quiero que otros aprecien y critiquen lo que estimo verdadero. A. R. me ha interesado, porque significó la solución de un problema individual. Pero se agita mucho más en el fondo. Creo que con la mirada amplia del filósofo y teólogo de Compostela lograremos que no se cierren las puertas del mensaje revelado a quienes por fuerza de su formación intelectual no puedan —es un hecho y una realidad— pensar en escolástico. Justamente aquí está por ventura lo más importante de lo que voy a tratar.

Genéticamente mi trabajo comenzó a replantear todo el tratado de la gracia cuando en el tomo V, VIII y IX de PFFD vi otra concepción de la naturaleza, de la sustancia y accidentes, del valor inherente de los accidentes, de la personalidad y potencialidad propia del ser. La proyección de estos nuevos conceptos al orden teológico dará por resultado otra visión refleja de la divina gracia, es decir, una exposición teológica distinta de la escolástica. Nos va a ocupar dentro de breves instantes.

He de advertir que, en cualquier otro tratado de la ciencia sagrada, A. R. puede significar la renovación completa de la teología desde el punto de vista de las corrientes modernas de pensamiento filosófico con base en la relación. Por esto he llamado *correlativismo* o *correlacionismo* al sistema teológico-filosófico de A. R. En este sentido, el campo de trabajo es inmenso. Hay para varias generaciones.

#### EL DESARROLLO DEL TEMA EN AMOR RUIBAL

Se explica ahora el intento de este estudio; no es otro que demostrar que no existe consustancialidad entre los conceptos filosóficos platónicos y aristotélicos y la fe; lo demostraré desarrollando el tema, según las ideas y explicaciones de A. R. Si A. R. nos ofrece un sistema distinto, más viable —pienso yo— que los propuestos por el pasado teológico, fiel al lema que inspira todo su ingente trabajo: “renovar lo antiguo a la luz de lo moderno”, en contraposición al lema “vuelta a Santo TOMÁS”, evidentemente que aquella consustancialidad se viene a tierra.

Y esto es tanto más provechoso cuanto contribuirá a evitar inútiles y desenfocadas controversias. Me refiero a la recientemente agitada en torno a Ortega y Gasset; en el fondo es la misma cuestión. El problema debiera haberse planteado diciendo: *¿Es posible un racio-vitalismo católico?*, y no preguntando: *¿Un orteguismo católico?* Si se escribiese un libro con el título *¿Un aristotelismo católico?*, reuniendo la suma ingente de errores del filósofo de Estagira, resultaría que Aristóteles pagano no puede ser bautizado y que está bastante más lejos de la fe ortodoxa del Evangelio que Ortega y Gasset. Esto por fijarse en los errores y comentar uno tras

otro. Históricamente, los Padres de la Iglesia hacen constar la absoluta incompatibilidad del Aristóteles pagano con los dogmas cristianos. A pesar de lo dicho, no hay obstáculo para que, a partir del siglo XII y XIII, principalmente la teoría aristotélica de *acto* y *potencia* venga a ponerse nada menos que como clave explicativa de la exposición científica de todo un sistema teológico cristiano y católico propugnado por acérrimos defensores de la fe. Evidentemente, una vez que no se han tenido en cuenta y se han superado los errores. Pregunto ahora: ¿No puede acaecer lo mismo con el racio-vitalismo de Ortega? ¿Por qué no se enfocó desde este ángulo de visión el problema, que es el que adoptan los católicos que reconocen el magisterio de Ortega y no ven impedimento para la profesión de su fe?

De hecho, en A. R. nos vamos a encontrar con un sistema distinto del de los Padres y Escolásticos, hablo de sistema y no de doctrina de fe, proyectado a la explicación científica de lo sobrenatural. Servirá —repito— para demostrar “de facto” la no consustancialidad del sistema platónico-aristotélico con la exposición de los datos revelados y dogmáticos en el terreno de la divina gracia. Ya no es poco.

Es conveniente insistir en que se trata de una solución original de A. R. No es mío el juicio, sino del propio A. R. que se lo propuso, y yo creo que lo consiguió a perfección. Documento éste importante extremo con lo que el autor anunció en el prospecto de su obra PFFD, como se deduce de los siguientes textos, en donde A. R. indica cuál iba a ser el contenido de la misma. “Los problemas comprenderán: El estudio crítico de todas las pruebas de la existencia de Dios en sus grandes fases platónica, aristotélica, realista y conceptualista, desde San Agustín hasta el Renacimiento. La sistematización escolástica de lo sobrenatural, no sólo en sí considerada, sino también en sus aplicaciones concretas a cada uno de los dogmas, singularmente al del Ser divino, de la Encarnación, Gracia y Sacramentos, con el estudio de las teorías respectivas.

“Completando el cuadro aquí presentado, sólo a grandes rasgos —prosigue A. R.— viene el estudio filosófico de los fundamentales problemas ontológicos, psicológicos y cosmológicos, tal como se han consolidado en el sistema escolástico que llegó a prevalecer y que se ofrece hoy a servicio de la Dogmática enfrente a los demás sistemas filosóficos. *La crítica y detenido examen de este sistema de filosofía y de las soluciones que ofrece de aquellos problemas; y las teorías, soluciones y opiniones del autor en cada uno de tales problemas, bien apreciadas de cuantos lo conocen, y que constituyen todo un sistema científico propio, original, vigoroso y sano.* Las teorías modernas y sus relaciones con la dogmática, desde el kantismo y neokantismo en sus varias formas; las escuelas trascendentales, con las suyas; y las fases agnósticas, hasta las últimas manifestaciones del

pragmatismo y demás variantes filosóficas o filosófico-religiosas, hallaránse en esta obra magistralmente expuestas, estudiadas e impugnadas”<sup>4</sup>.

A. R. es el teólogo de su tiempo, con honda preocupación de los problemas que le toca vivir.

Acaba de mencionar expresamente la “sistematización escolástica de lo sobrenatural en sí considerada” y “en sus aplicaciones al dogma de la gracia”. Y “las teorías, soluciones y opiniones del autor en cada uno de tales problemas”, por consiguiente en el de la gracia. Esto último es lo que me interesa hoy abordar. Destacaré lo que sea opinión y teoría particular suya. En tanto se mencionarán las opiniones y teorías de los otros en cuanto son precisas para comprender la de A. R.

Imposible seguir aquí el especial método que A. R. nos ofrece en sus estudios teológicos, que consiste en la crítica histórica-filosófica de los conceptos o trama conceptual que sirve de base a la exposición dogmática, teológica y sistemática. Hablo de crítica en sentido de juicio. Mas, puesto que A. R. generalmente abandona y juzga inválidos en sí mismos y en su perspectiva histórica los conceptos recibidos de la escuela socrática, particularmente de ARISTÓTELES, invalidez que no puede menos de proyectarse a la exposición de la doctrina sagrada, se hace indispensable presentar la conceptualización filosófica que los sustituya. Es labor posterior. Hoy prefiero la parte constructiva a la destructiva. En una y otra, con base en A. R., hay lugar para muchas monografías.

## PARTE I. — FUENTES

En el estudio de la obra de A. R. para establecer su doctrina de la divina gracia, distingo las fuentes impresas de las manuscritas y la escasa literatura sobre este tema.

### A) FUENTES IMPRESAS

1.<sup>o</sup> Ocupa el primer lugar el primer escrito publicado por A. R. Doy la portada: // Seminarium Centrale Compostellanum. / Programma / Praelectionum Theologicarum / Pro his / Qui primo huius Sacrae Facultatis anno operam navant / concinnatum. / De Fundamentalibus. — Propaedeutica / philophico-dogmatica ad universam Theologiam. / De Locis seu Theologiae Fontibus. / Compostellae / Typis Sem. C. Centralis / MDCCCXCVIII. //

4. Hoja volante impresa por ambas caras, que comienza: “Obra Importantísima. Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma...” Y acaba: “...se suscribe a la obra de los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma. Firma.” Se trata de la hoja volante para la suscripción a PFFD hecha por el mismo A. R. Las palabras referidas constituyen la irrefutable refutación de cuantos afirman que nuestro autor no tiene en filosofía y teología un sistema *original, propio, vigoroso y sano*, o se contentan con clasificarlo temáticamente como un escolástico. En el texto transcrito me he permitido subrayar las palabras “La crítica”..., etc., para destacar la idea que acabo de expresar.

Es sencillamente un *Programa* que divide la materia de un primer curso de teología en cien lecciones. La lección 5.<sup>a</sup> interesa. Su título: "Existencia ordinis supernaturalis in genere". Lo hace desde el punto de vista de una religión sobrenatural. Trata de la posibilidad y naturaleza de la revelación sobrenatural.

En la lección 16 encuentro este inciso: "Nexus ordinis supernaturalis et naturalis in actuali providentia, ejusque ratio."

En las lecciones 23 y 24 se hallan un magnífico marco para la teoría de la gracia. Estudia la división del ente en natural y sobrenatural y la característica de ambos respecto del Ser supremo.

Los "*elementos lógicos del orden sobrenatural*" se estudian en las lecciones 25-26. Los "*elementos metafísicos del orden sobrenatural*" se estudian en las lecciones 37-58.

También son de gran utilidad las lecciones 76-100, en que trata del Primado del Romano Pontífice, de la Sagrada Escritura y de la Tradición como fuentes de la doctrina sobrenatural.

Debe estimarse este escrito para el conocimiento de A. R. y la evolución de su pensamiento, de capital importancia, no sólo por ser el primero, sino por su carácter programático que, más que programa para los alumnos, resultó ser el programa que el profesor iba a seguir en los estudios filosófico-teológicos posteriores. Aquí aparece ya el especial método histórico-crítico de A. R.

2.<sup>a</sup> // Doctrina de Santo Tomás / acerca del / influjo de Dios / en las acciones de las criaturas racionales / y sobre la / ciencia media / por / Su Ema. el Cardenal J. Pecci / Traducción del italiano / con exposición crítica y comentarios / y / un estudio de los puntos fundamentales de la presciencia y cooperación divina / por el / Dr. A. Amor Ruibal / Profesor de las Facultades de Teología y Derecho Canónico / de la Univ. Pont. Compostelana. / Con licencia de la autoridad eclesiástica / Santiago / Tipografía galaica / 1901. //

En todo rigor se trata de dos obras en un solo volumen, y así el propio A. R. las menciona en la segunda cubierta de "Esponsales y Matrimonio", Santiago, 1908, en 4.<sup>o</sup> y 5.<sup>o</sup> lugar. Leo aquí: 4.<sup>o</sup> "Doctrina de Santo Tomás sobre el influjo de Dios en los actos libres y sobre la Ciencia Media (trad. del Card. J. Pecci). 1901." 5.<sup>o</sup> "Puntos fundamentales sobre la presciencia y cooperación divina, y crítica del libro Die Lehre des heil. Th. etc. de Feldner. — 1901."

Indispensable para el estudio de la gracia actual en relación con los actos divinos. Esta obra muestra, por un lado, la conexión de A. R. con el pasado. El puente de unión se halla en la teología postridentina. Por otro, su preferencia por la doctrina de MOLINA y su modo de exposición revelan ya que el autor desbordaría pronto los límites del sistema. A. R. seguiría la línea evolutiva del pensamiento cristiano que se destaca tanto en SUÁREZ y su escuela.

3.<sup>a</sup> *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*. Santiago, 1914-1936, 10 tomos. Los seis primeros, publicados por A. R. Los otros cuatro, por C. PUMAR.

Toda la obra revela una constante preocupación por la doctrina de lo sobrenatural considerado desde el punto de vista cognoscitivo y desde el punto de vista ontológico. La teoría del ideal de la ciencia, t. 1.<sup>o</sup>, y la de la certeza y verdad, t. VIII, sección I, cap. 1.<sup>o</sup> y siguientes, tienen como expresa y profunda intención demostrar la *posibilidad y racionalidad* del orden sobrenatural. En el t. VIII, cap. preliminar, bajo los epígrafes de A. R., "Lógica sobrenatural", "Elementos lógicos del orden sobrenatural", "Función síquica de adquisición del ideal sobrenatural. Elementos naturales", se menciona sumariamente el núcleo central de ideas, según las cuales se debe estructurar la doctrina de la divina gracia, según A. R. En este lugar puede verse (PFFD, 8.<sup>o</sup>, pp. 18-19) cómo el contenido de los tomos I y II de PFFD se escribe con la preocupación de dejar abierto el camino para lo sobrenatural. Lo mismo cabe afirmar de todos los otros tomos.

4.<sup>a</sup> *Naturaleza y sobrenaturaleza*, en "Compostellanum" 1 (1956) 171-302. Se hace la edición sobre una copia de GÓMEZ LEDO que la encabeza con una breve nota, "Nota del

colector". A continuación, REY MARTÍNEZ estudia el original de A. R. (p. 174-184). Sigue luego el texto, ilustrado con copiosas notas por Rey Martínez.

No es menester encarecer la importancia de esta obra para abordar el análisis de la divina gracia, según A. R. Se toca directamente el tema. Forma parte de PFFD, de los que es uno de los problemas.

## B) FUENTES MANUSCRITAS

1.ª Entre las fuentes manuscritas menciono, en primer lugar, el opúsculo: *La necesidad de medio*. Trabajo sobre una copia dactilográfica —43 cuartillas a espacio sencillo—, corregida por GÓMEZ LEDO. Se trata de un clásico *problema*, con unidad temática perfecta. En el desarrollo no observo ninguna laguna. Doy a continuación el "Sumario":

"La realización de la creencia sobre el contenido dogmático. Base cognoscitiva de la creencia. Diferencias entre el contenido implícito de la creencia y el contenido implícito del dogma. El dogma como objeto necesario de creencia explícita. Concepto generalmente admitido de la *necesidad de medio* y de la *necesidad de precepto*. Crítica del mismo. Valor ontológico del plan sobrenatural. Diversas categorías de *necesidad de medio*. Criterio que ha de seguirse en clasificar lo necesario con necesidad de medio y de precepto. Categorías en la necesidad de precepto. El sujeto de la creencia en su triple estado, pagano, judío y cristiano. Relación de estos estados a la creencia necesaria con necesidad de medio para la vida sobrenatural. Triple solución de este punto. Las tres variantes de la última solución. Crítica de estas opiniones. Doctrina del autor. El sistema sobrenatural históricamente realizado y sus consecuencias. Solución de dificultades. Puntos complementarios. El motivo de la creencia sobrenatural respecto del problema anterior. Opiniones sobre el motivo de la fe sobrenatural. Crítica. Doctrina que ha de sostenerse. Génesis de la *creencia histórica* y la *creencia de magisterio*. Carácter peculiar de ésta. Soluciones que proporciona en la materia. La incorporación externa a la vida sobrenatural y los diversos estados de la humanidad. Si la ley del bautismo vale donde el cristianismo no fue promulgado. Consecuencias. El judaísmo y el cristianismo en orden a la creencia esencial."

El lugar en que hay que colocar este estudio, por el paralelismo de la materia tratada, es inmediatamente después del tomo 1.º de PFFD. Si bien parece ser este opúsculo escrito antes que PFFD, por el hecho de que en PFFD, en lugar de "Providencia", se dice que, juntamente con la idea monoteísta la de *mediador* o *restaurador* es propia de la economía sobrenatural antigua. Parece, en efecto, ulterior especificación de la Providencia. Es indispensable su consulta para el análisis de la teoría correlativista de la gracia, los elementos que incluye, uno dinámico, otro cognoscitivo, las etapas de la economía sobrenatural y sus peculiaridades: época paradisíaca, patriarcal, Ley mosaica, Ley evangélica.

2.ª *Invisibilidad e incomprehensibilidad de Dios*. Este título pongo yo al desarrollo de un clásico *problema* que con su peculiar método histórico-crítico aborda A. R. en el original manuscrito dejado inédito, correspondiente a su principal obra filosófico-teológica. El siguiente texto puede hacer comprender al lector el modo de plantear este problema y el objeto del mismo: "En nuestra teoría cognoscitiva —escribe A. R.—, la invisibilidad de Dios ante la humana facultad intelectual, mientras somos viadores; y la incomprehensibilidad de Dios, a pesar de su visibilidad para los bienaventurados, tiene la más obvia y lógica explicación." (*Inédito*.)

Las expresiones "invisibilidad" e "incomprensibilidad" son de A. R. y motivan el título que he puesto. He aquí los puntos desarrollados:

1.º En el estado de viadores, Dios no es objeto de intuición; por otras palabras, en esta vida naturalmente no podemos ver a Dios.

2.º Dios será objeto de visión, de intuición en la bienaventuranza, en el estado de término.

3.º La visión en el cielo de la divina esencia no equivale de ninguna manera a la comprensión de su ser, comprensión que es absolutamente imposible, tanto *in via* como *in termino*.

Uso una copia a máquina en tamaño folio, doble espacio, correspondiente al estudio que A. R. había hecho *sobre la univocidad y analogía* (desde la p. 19 a la p. 40). Débese la copia a GÓMEZ LEDO. Del manuscrito C. PUMAR desglosó original para publicar los capítulos 2-5 del tomo 9.º de PFFD. En la página 16 de este tomo, PUMAR menciona explícitamente el *tratado de la univocidad y analogía*. Es necesario traerlo a colación por referirse a la *gracia consumada* desde la cual se comprenden los diversos matices de nuestro ser de hijos de Dios, en su plena proyección ontológica y dinámica, presididos por la causalidad ejemplar y final que dan unidad y estructura al plan de sobrenaturaleza.

### C) LITERATURA

Fuera del que esto escribe, no sé de otros que tocasen expresa o incidentalmente el tema. Voy, pues, a dar el título de los trabajos míos que estudian la gracia, incidental o directamente, en sentido ruibalista. Son:

- a) *En torno al sistema mariológico de Saavedra*, en "Estudios" 3 (1947) 8-76.
- b) *La maternidad formalmente santificante*, en "Estudios Marianos" 8 (1949) 133-184.
- c) *Lo natural y lo sobrenatural*, en "Estudios" 8 (1952) 459-521.
- d) *Naturaleza y sobrenaturaleza de Angel Amor Ruibal*, en "Estudios" 13 (1957) 249-303.

Al finalizar este último trabajo hago un poco de crítica sobre mi exposición del tema. Debe leerse necesariamente esta crítica por las precisiones que lleva consigo.

## PARTE II. — DOCTRINA DE AMOR RUIBAL

### 1.º LOS GRADOS DEL ESTADO SOBRENATURAL

¿Qué es el ser de la divina gracia? Es aquella íntima y misteriosa realidad que nos hace hijos de Dios Padre, hermanos de Jesucristo Redentor y templos del Espíritu Santo.

Antes que otra cosa, juzgo indispensable estudiar las diversas manifestaciones de lo sobrenatural.

La divina gracia incluye toda la transformación entitativa y dinámica del hombre, desde la primera ordenación de la vida humana a la posesión de Dios, hasta consumir esta posesión en la bienaventuranza, hasta la experimentación gozosa de las relaciones expresadas.

Ninguno de los teólogos niega este enunciado en su sentido fundamental, en el hecho o concepto de realidad que expresa. Pero la teología es algo más que hechos o conceptos de realidad: busca el fundamento positivo y el razonamiento sólido, y, si se trata de teología sistemática, busca la explicación científica en función de principios estables e incontrovertibles —en la medida que sea posible formularlos— que conectan la ciencia de lo revelado y dogmático con la ciencia que tiene por base el gran libro de la naturaleza.



Para explicar la idea de la divina gracia y sus implicaciones, voy a acudir al principio generador del correlativismo, que es la relación mutua de dos o más extremos relativos, en que se apoya dicha correlación, que forma un todo. Dejo para más adelante explicar el concepto de sustancia y accidente en función de relaciones permanentes y transeúntes. Básteme ahora decir que en el amorruiibalismo no son los conceptos de sustancia y accidente un todo cerrado y absoluto, latente debajo de entidades realmente distintas, sino un todo resultante de elementos relativos y relaciones, ora internas, ora externas, y abierto jerárquicamente en órdenes relativos que se van incluyendo y superponiendo, desde los elementos primarios en que descomponemos las cosas hasta la unidad total del universo, sin excluir de éste el mundo humano en su devenir histórico, hoy inmerso en lo sobrenatural.

Al aparecer el orden sobrenatural, todo lo natural se subordina a él como *medio* al fin, como *parte* al todo. Cada orden relativo manifiesta un grado diverso de entidad y de operación, presidido siempre por el dinamismo divino. Esto acontece tanto en el orden natural como en el sobrenatural. En el orden sobrenatural no se trata de una creación, en el rigor del término, pues que se presuponen los elementos de la sustancia natural; pero tampoco se trata de una "edución", en el sentido que brote lo sobrenatural de la potencia natural, como la forma de la materia o de la potencia obediencial. Sencillamente se trata de una producción divina, que de modo inmediato, *titulo elevationis*, afecta a los elementos de la naturaleza, dándole una relatividad de orden y signo distinto. Por consiguiente, cada gradación de lo sobrenatural aparece presidida y explicada por una manifestación de la virtualidad divina sobre los elementos de la naturaleza.

A. R. ha señalado varios grados en la constitución y manifestación de lo sobrenatural. Dentro de estas gradaciones, el estado de gracia habitual con la caridad es clasificado por A. R. en cuarto lugar. He aquí cómo se expresa, describiendo los referidos grados que van desde la primera ordenación hasta la consumación de la posesión de Dios en la gloria.

*Primer grado.* — La transformación entitativa y su relación potencial a la intuición de lo infinito. Es la nueva creación, la segunda generación, la deificación en principio, de que nos hablan los antiguos.

*Segundo grado.* — La virtud operativa radical o acto primero que se sigue de la nueva conformación entitativa, como en el orden natural se sigue de la creación, y a la cual sobreviene el divino concurso para el acto perfecto, o sea, para la producción del efecto en la causa segunda<sup>5</sup>.

*Tercer grado.* — La virtud operativa actual, que supone el acto primero sobrenatural en las facultades humanas, por lo mismo que están constituidas como facultades en el orden sobrenatural. Esta virtud operativa es una manifestación del dinamismo divino en el orden sobrenatural, como el concurso ordinario a las causas segundas lo es en el orden natural.

---

5. RUIBAL nos acaba de hablar del divino concurso; se entiende en el sentido de *influjo*, puesto que en este mismo opúsculo rechaza la *teoría del concurso*, como tendré ocasión de notar.

*Cuarto grado.* — La suprema expresión dinámica de la plenitud de la vida sobrenatural, que se manifiesta en los hábitos sobrenaturales en general y en especial en el estado de gracia habitual con la caridad” 6.

Esta complejidad entitativa y operativa que precede, preparándolo y siendo su fundamento, al estado de gracia habitual y su operatividad plena mediante la caridad, es muy digna de tenerse en cuenta. No cabe en la doctrina de A. R. —es mi opinión— el *infusionismo* de la gracia en el sentido de que se infunda una esencia olorosa en un vaso de agua, o penetración de la luz en el cristal, o del fuego en el hierro. Estas y otras metáforas, usadas por los Padres, han llevado, sin duda, a exagerar la concepción de la gracia como un *don infuso*, que viene del cielo, siendo el primer acto divino infundirlo o entregarlo Dios al hombre. Y esto ha podido dar base a la concepción *absolutista* de dicho don.

Pero no. Explicada la sustancia y el accidente por relaciones, antes de llegar a la relación *de facto*, es necesario distinguir los extremos relativos, en cuanto fundan un orden latente de relatividad que, a su vez, exige una potencia y actividad proporcionada. Esto equivale al grado primero y segundo que A. R. ha indicado, a saber: la inicial ordenación a la posesión de lo Infinito y la radical potencia para hacerla efectiva. Desde el momento que el orden relativo aparece enraizado en los extremos, el valor de entidad, que entonces se constituye, exige la potencia radical que realice, en primer término, todo lo que ese mismo orden entraña. Quizá la idea se exprese con más claridad diciendo que la entidad sobrenatural eleva el ser ontológico y las facultades de obrar de lo finito, capacitando a una y a otras para la posesión de lo Infinito.

Aún nos movemos en un estado preconsciente o indeliberado, preconsciente que fundamenta nuestra *reflexión* e indeliberado que fundamenta el *acto libre*, categorías muy caras a nuestro autor —recuérdese la importancia que en su teoría cognoscitiva tiene el momento prelógico o función de adquisición de un ideal natural y sobrenatural. En el plano preconsciente e indeliberado, Dios lo hace todo, produciéndose de modo indeclinable e infalible en la criatura esa ordenación entitativa y operativa a lo sobrenatural y poseyendo el *estado* y las *potencias* propias del mismo orden.

El dinamismo de Dios elevante se ordena a una respuesta libre y consciente de la criatura racional. El dar esa respuesta engendra en nosotros el valor personal del estado de gracia, o, por decir mejor, hace *consciente* y *deliberado* lo que ya estaba en la preconciencia e indeliberación. Y en este caso no encontramos a la criatura abandonada a las fuerzas naturales, no se halla sola, sino que de nuevo existe en ella otra manifestación del divino dinamismo. He aquí el tercer grado señalado por A. R., en donde la gracia se manifiesta con toda la *virtualidad de actos* que transforman en divino toda nuestra vida cotidiana.

---

6. "Compostellanum" 1 (1956) 284.

Finalmente, el cuarto grado es la permanencia de la actitud consciente y deliberada de afirmación, ese *sí* incesante y habitual al Dios que nos llama y santifica, constituye el estado de gracia en el esplendor de la caridad, a su vez sostenida por los actos sobrenaturales.

El comentario que acabo de hacer del texto transcrito, me parece que expresa el pensamiento de A. R. y —repito— se halla en coherencia perfecta con lo que afirma del conocimiento y su peculiar tránsito de la esfera preconsciente a la consciente, y el proceso que, partiendo de una síntesis inicial —nociones intuitivas, en círculos analíticos cada vez más profundos y amplios (mayor valor de comprensión y extensión), va manifestando cuanto se contenía en la síntesis primera. Al llegar a su término el trabajo analítico nos hallamos con la plenitud de comprensión y extensión de la síntesis, que fue denominador común del proceso analítico. He aquí las *nociones deductivas*, la síntesis final, plenamente comprensiva de todos los aspectos del ser, obrar y conocer, a que tiende el ideal humano del hombre en el orden de la sobrenaturaleza después de subordinar a éste todo el ser y obrar naturales, como medio a un *nuevo fin*, como parte a un *todo superior*.

Quiere justificar nuestro autor esa proyección del dinamismo divino del orden ontológico al operativo mediante el siguiente principio que, expresado con sus mismas palabras, dice:

“El dinamismo cuya influencia sea necesaria para obrar, es necesario primeramente para el ser, y sólo mediante su influjo en el ser del ente puede tener influjo en el obrar del mismo”<sup>7</sup>.

En términos equivalentes rezaba ya el axioma indisputable: “operari sequitur esse.”

A. R., en su explicación de la “*actio Dei*”, se sitúa en un plano anterior al bañecianismo y molinismo, haciendo imposibles, *a radice*, estos sistemas explicativos del dinamismo divino actual. Dice textualmente nuestro autor:

“Suprimido el concepto de *concurso divino* (subraya él), el concepto de concurso previo y de concurso simultáneo no pueden subsistir, pues, fundándose en la falsa noción del concurso divino, que encierra el concurso, desaparecen necesariamente con la supresión de éste”<sup>8</sup>.

Quizá uno de los problemas más difíciles con que se enfrenta el pensar humano sea el de la coexistencia y cooperación de lo finito con lo Infinito. No hay duda que existimos y obramos; pero nuestro ser no es una coexistencia, como tampoco nuestra operación es una cooperación con el divino existir y con el influjo de la Causa primera. La acción y el ser del Agente infinito y ser Supremo se mueve en su esfera de la que no puede descender

7. “Compostellanum” 1 (1956) 288.

8. “Compostellanum” 1 (1956) 302.

y a la que nadie puede subir. El concepto, pues, de concurso, como el de coexistencia, si se los entiende como operación y existencia al lado de la de Dios, son, en ese sentido, falsos. Pues se anularía el ser divino, o el ser creado, o ambos a la vez. En la falsedad que acabo de indicar no incurren los sistemas bañeciano y molinista. En rigor no tocaron el problema en esta forma radical. Aconteció que, al dar en el ámbito de la ontología valor absoluto y formal a las cualidades operativas, se pensó la *actio Dei* con ese mismo valor cualitativo absolutista y formal. Cabe, en este caso, ser infundida como una "virtus fluens". Y en nosotros podría concurrir a la operación vital; si de modo intrínseco y *previo* o de modo *colateral* por el consentimiento de la voluntad, ya son cuestiones posteriores.

Dentro del marco que acabo de explicar, A. R. declara falsa la noción de concurso. Fundamentalmente no se trata más que de una aplicación de la falsedad que encuentra en el concepto de sustancia y accidente absolutos. El *concurso*, en ese sentido, es falso; pero no el concurso y cooperación en equivalencia a *influjo divino*, y una vez anulada la concepción absolutista y formal de la sustancia y accidente. A esta concepción absolutista y formalista ha de sustituir una explicación a base de relaciones, donde un extremo es el Agente supremo; su virtud, el fundamento, y el efecto creado de orden natural o sobrenatural, el otro extremo o término.

Pero es característico del ser humano que su perfectibilidad no la obtenga aquí en *esta vida*, sino en *otra vida*, en la *etapa ultraterrena de la existencia humana*. Voy, por tanto, a añadir a los cuatro grados de A. R. un quinto grado que exprese la plenitud del ser y vida sobrenaturales en la visión y fruición inmediata e intuitiva de Dios en el cielo. Va a ser objeto de nuestro breve análisis, porque nos hace comprender el valor de la ordenación primera sobrenatural y todas sus manifestaciones.

A. R. se propone la dificultad, que pretenden resolver los teólogos, a saber: "cómo siendo contra la naturaleza del entendimiento conocer intuitivamente a Dios, pueden los bienaventurados, sin perder esa misma naturaleza, tener de El visión intuitiva" <sup>9</sup>.

Ya dentro de su sistema correlativista, menciona las dos formas cognoscitivas connaturales a la humana inteligencia: por *nociones* y por *ideas*. Nociones como base, e ideas como término de la actividad cognoscitiva del juicio. Y se pregunta: ¿Es Dios objeto intuitivo de nuestras ideas? No, —responde—. Y lo explica diciendo que tenemos conocimiento intuitivo, a través de la idea, cuando percibimos inmediatamente una relación, la cual, o expresa una distinción real entre los extremos relacionados, o una distinción virtual, equivalente a la distinción real. Ahora bien, la simplicidad divina excluye de Dios toda distinción real e incluso la distinción virtual entre sus perfecciones. Esta es sólo un producto de nuestro conocer, pues todo lo enunciable de perfección de la divinidad forma en Dios el

9. *Inédito. Invisibilidad e incomprehensibilidad de Dios.*

acto único y simplicísimo de lo absoluto en perfección. Por consiguiente, Dios no es objeto intuitivo de nuestras ideas.

Al menos, ¿es Dios objeto intuitivo del conocimiento nocional?

Las nociones —según A. R. —llegan a nosotros, o por *intuición*, o por *deducción*. Tenemos intuición de la realidad o del ente real en el conocimiento que es previo a la formación de las ideas y les sirve de base. Corresponde a la visión intelectual de la cosa, antes de discernir en ella las relaciones intrínsecas y extrínsecas que van a dar lugar al análisis y a la traducción de las mismas por las ideas. Mediante *deducción* llegamos también a una noción, noticia intuitiva o visión nocional cuando nuestros análisis nos han llevado a los últimos elementos que constituyen lo real, a los últimos factores que se ofrecen a nuestra percepción bajo la razón de ente.

Ahora bien, Dios no puede ser objeto de la intuición del conocer nocional.

1.º No del *conocer nocional intuitivo*, porque el mundo que nos rodea en su totalidad y en sus elementos últimos constitutivos es el objeto único de este *conocer nocional*; la divinidad no es una cosa de este mundo que, como las demás, encontremos ligada a nuestra natural facultad.

2.º Tampoco es objeto del *conocer nocional por deducción*, porque “no cabe respecto de la visión de Dios, ya porque la visión deducida no sería verdadera visión, ya porque es absurdo llegar por análisis mediante las ideas a la percepción de la divinidad”.

3.º Porque “el concepto de ente, a que se reduce toda noción como tal, no puede expresar lo increado, ni, menos, ser expresión de la naturaleza divina, cuando no lo es por sí solo de la naturaleza creada”<sup>10</sup>.

Por las tres razones apuntadas, Dios no es objeto intuitivo de nuestras facultades naturales. Todos los teólogos, excepto los inclinados a un falso misticismo y los ontologistas, concuerdan con A. R. en excluir el conocimiento intuitivo de la divinidad en esta vida. (No me hubiera, consecuentemente, detenido en este punto, si no hubiese encontrado que utiliza de lleno su sistema para razonarlo.) Los argumentos aducidos por A. R. aparecen en coherencia con su sistema correlativo que concibe la correlación “realizándose entre el mundo subjetivo y el mundo objetivo para constituir el todo del universo, como los elementos en relación constituyen el todo de cada cosa dentro de él, salvada la diferencia de unidades respectivas”<sup>11</sup>.

Está bien; pero aún no he entrado en el meollo de la dificultad propuesta. Podemos estar conformes con lo que pasa en *esta vida*, con que en las condiciones de la humana existencia en el estado de viadores no se vea a Dios. Pero se lo ve, y cara a cara, en la *otra*. ¿Y cómo en esta *otra* vida, en las condiciones de la existencia de ultratumba, no pierde el entendimiento humano su naturaleza, a pesar de ver a Dios?

10. *Inédito. Invisibilidad e incomprehesibilidad de Dios.*

11. *Inédito. Invisibilidad e incomprehesibilidad de Dios.*

Debo ya resolver el nudo del problema. Lo hago gustoso, porque tengo el desarrollo de este punto por uno de los temas más sugestivos del ruibalismo y que nos lo puede hacer comprender en toda su integridad. Según A. R., se verifica en el más allá, en el estado bienaventurado, un *cambio de relaciones*, una nueva relatividad, una correlación distinta de la de esta vida. Y es justamente lo que caracteriza la existencia de ultratumba como *otra vida*. Suprimida la relación del bienaventurado al mundo de los viajeros,

"entra —escribe A. R.— en un orden de relaciones cuyo centro no es ni puede ser otro más que la intuición de Dios. Y lo que es el conocer nocional de las cosas visibles en orden al enlace del entendimiento y de la realidad externa, es el conocer nocional de Dios en orden al enlace de la realidad divina con el entendimiento creado.

"La noción de ser, de realidad, de ente que sirve de base a todo conocimiento humano de las cosas, es sustituida por la noción del Ser, de la Realidad del Ente Infinito, que sirve de fuente universal para el conocimiento de los bienaventurados.

"Así se efectúa —concluye— un cambio de relación entre el entendimiento y el objeto, cuyo centro es el cambio de conocer nocional, que no altera la forma del conocimiento nocional por ideas, sino que sustituye la base sobre que se fundan. De esta suerte, Dios, que no era objeto de intuición ni podía serlo, dado el nexu natural del espíritu y del mundo visible, una vez suprimido éste, se convierte en objeto propio, o mejor apropiado del espíritu, supuesto el auxilio sobrenatural del *lumen gloriae*, capaz de justificar la nueva relación nocional entre el entendimiento y el Ser Supremo" <sup>12</sup>.

#### A. R. explica en PFFD, 9.º, 17-20:

"Las características que convienen al ser nocional como germen de todas las ideas y de todas las cosas, hasta llegar a la misma individualidad subsistente en que se manifiesta. Por otras palabras, no hay idea que no dependa del ser, ni realidad que no dependa del ser. La noción del ser semeja el germen de lo ideal y de lo real. Lo hace florecer todo en ambos órdenes. El panteísmo se evita porque esta noción tiene por base una CORRELACION ontológica a que los seres cognoscibles y cognoscentes aparecen preordenados, por condición interna y sustancial" <sup>13</sup>.

A su vez, la correlación ontológica se manifiesta por una CORRELACION dinámica que mantiene distintos los extremos, al mismo tiempo que los aproxima mediante causalidad, que después de la identidad es el modo más íntimo de ver unidas dos cosas o dos elementos. Por un lado, distinción; por otro, la mayor unión posible.

Nos podemos ya dar cuenta de la importancia que va a revestir y caracterizar la noción de Ente Infinito, como resultante de la correlación nueva que en la *otra vida* se establece de modo inmediato y directo entre la Divinidad, como es en sí, y el bienaventurado. Pero antes de comentarios, léase el siguiente texto, que ilumina la solución de tan importante punto:

"La exigencia natural del entendimiento, dice A. R., que es esencialmente relativo, se llena, por consiguiente, de doble manera: o por los objetos del mundo creado, o por

12. *Inédito. Invisibilidad e incomprehesibilidad de Dios.*

13. PFFD, 9.º, pp. 16-17.

el Creador de los objetos y del entendimiento. Pero la forma primera de CORRELACION excluye la segunda, y la segunda hace inútil la primera. Conviene, al efecto, recordar no sólo el carácter relativo del entendimiento, sino el valor intrínseco de las relaciones para expresar la naturaleza y eslabonarla en el todo que constituye el Universo...

"Y he ahí cómo la intuición de la divinidad es posible para el entendimiento humano en el estado de término y no le es posible en el estado de viador, por cuanto el carácter relativo que lo hace capaz de acomodarse a diversos *tipos nocionales*, es al mismo tiempo lo que obsta a que éstos sean simultáneos, por la diversa CORRELACION que exigen y suponen. El *lumen gloriae* significa la nueva ordenación o relación activa entre el entendimiento y el ser de Dios, en cuanto fuente del conocer nocional respectivo. La mayor o menor aptitud cognoscitiva de lo divino, que le es dada al espíritu sobre la nueva ordenación mencionada, es el origen de la diversidad de grados en la visión de Dios"<sup>14</sup>.

No pudiera exigir más y mejor explicación. Pero la gracia consumada del cielo, de la vida eterna, se inició en el tiempo, en esta vida. Por consiguiente, tras el velo de la fe y de la esperanza —fe y esperanza entendidas no sólo en el sentido sobrenatural pleno, como virtudes concomitantes a la gracia y a la caridad, sino en su más amplio sentido, como vinculación al orden de sobrenaturaleza y a la inicial ordenación de la criatura a la intuición de Dios—, tras este velo, digo, se oculta todo el esplendor y suprema riqueza de la bienaventuranza. La correlación propia de la vida del más allá se inicia en la tierra, envuelve al hombre y a todo el cosmos, cuando comienza a existir en él la primera gradación de lo sobrenatural.

La dificultad propuesta queda resuelta plenamente. En el más allá todo será visto desde Dios y como Dios. Pudiéramos afirmar que la eficiencia divina constituye el cauce de nuestro conocimiento, en cuanto con la actividad psicológica del espíritu humano y la misma Divinidad, que se nos da, viene como a constituirse la inteligencia del bienaventurado con que contempla y vive todas las cosas inmerso en los esplendores del ser de Dios.

El *lumen gloriae* significa la nueva ordenación en los esplendores de la visión; pero lo mismo acontece con la gracia habitual y el dinamismo operativo de la caridad, fe y esperanza; lo mismo con la virtud operativa actual o gracias actuales; lo mismo con la virtud operativa radical, y lo mismo con la ordenación inicial, pero eficaz, de toda la naturaleza a la sobrenaturaleza. Y tan eficaz, que el orden natural puro pasa a ser una abstracción sin realidad histórica y no existirá otro orden actual, otro orden histórico más que el de sobrenaturaleza respecto del cual son *partes* integrantes todos los elementos constitutivos de la naturaleza: la materia, el hombre y el ángel.

La concepción formal de la gracia deja su puesto a una concepción relativa o, para ser más exacto, correlativa.

14. *Inédito. Invisibilidad e incompreensibilidad de Dios.*

## 2.º UNIVERSALIDAD DE LA ELEVACION

El cristianismo es un mensaje de verdad y de vida. Jesús dice expresamente que ha venido para que tuviésemos vida y vida superabundante <sup>15</sup>. Y que esta vida superabundante, que es la eterna, consiste en conocer al Padre y su Enviado Jesucristo <sup>16</sup>.

Como verdad, está condicionado por el alcance cognoscitivo del hombre, bien se lo considere en cuanto individuo, en sus determinaciones personales cognoscitivas; bien en cuanto naturaleza, que fija fundamental y radicalmente el posible campo de conocimiento individual. Como vida, se manifiesta por medio de las actuaciones personales, que, a su vez, no existen más que enraizadas en la naturaleza o sobrenaturaleza.

Se caracteriza en el hombre la vida humana por la inteligencia y la voluntad. Es, pues, natural que el mensaje cristiano comprenda gracias de iluminación (en la inteligencia) y de afección o impulsos prácticos (en la voluntad), además de las mociones mismas sensibles, a su vez fenómenos de conocimiento y de afecto sensibles. La operatividad de la gracia en el doble estrato intelectual y sensible, afectando al conocimiento y al apetito, se manifiesta desde la ordenación inicial hasta la consumación final.

*Correlación de naturaleza y sobrenaturaleza*

¿En quiénes? En los que son *depositarios conscientes* de una revelación *positiva* sobrenatural, judíos y cristianos, y en los que no son sujetos de esa revelación positiva ni tienen conciencia de guardar tal depósito; pero que *esencialmente están también afectados* por la economía sobrenatural, los infieles negativos o paganos, los niños, incluso los que mueren en el seno materno. A todos se extiende la elevación sobrenatural.

Razonaré un poco más este punto importante, haciendo notar, en primer término, que lo sobrenatural, al difundirse en la vida humana, no puede menos de aparecer con una correlación con lo natural.

No hay orden de correlación sin unos elementos que aparezcan ordenados entre sí mutuamente. Todos los humanos son elementos de este orden y lo son por su *entidad histórica* y su capacidad de conocer y obrar libremente. La eterna posesión de Dios mediante la visión y el amor a la que todos, sin excepción, están ordenados, nos indica ya que esta doble funcionalidad o aspecto radicado en el sujeto humano, que lo proyecta a su fin, ha de ser un elemento intelectual o de estructura cognoscitiva y otro elemento afectivo y práctico de estructura operativa. La fe con las obras; la fe vivificada con la caridad, transformando y endiosando todo lo humano. Así se eslabonan naturaleza y sobrenaturaleza.

15. Jo. 10, 10.

16. Jo. 17, 3.



Puesto que se trata de elementos esenciales del orden único histórico al que pertenecemos, que es el sobrenatural, esta dualidad de factores se hallan en la primera realización de lo sobrenatural: la etapa paradisiaca previa a la caída, así como ahora en el estado de naturaleza reparada. Con su lenguaje de Maestro, A. R. nos lo dice:

"En el orden sobrenatural al que el hombre fue elevado, entraban como factores el elemento psíquico de sobrenaturaleza constituido por la gracia, y un elemento intelectual constituido por las verdades reveladas. Y es innegable que, después de la caída, en la naturaleza reparada inmediatamente (con la promesa de la redención) continuó cumpliéndose esa doble ley (aunque según el plan propio de la naturaleza *reparada*) del elemento interior de la gracia y del elemento cognoscitivo" 17.

Me voy a ocupar ya de las tres etapas claras en la revelación y su desenvolvimiento histórico: Patriarcal, Ley mosaica y Ley evangélica. Y lo primero que se impone es una distinción entre "economía *esencial* del orden restaurado" y "economía *total* de todos los elementos integrados con que históricamente se nos ofrecen" 18. Tanto la Ley mosaica como la evangélica dejan intacta la economía esencial, no alteran la correlación de los factores esenciales. No hay que olvidar que como leyes *positivas* engendran obligación en acto sólo *para sus súbditos*.

Esta última limitación no va en desdoro de lo sobrenatural, pues queda siempre en pie lo que A. R. llama *economía esencial* y que afecta a todos los hombres existentes en acto, como la Ley mosaica y la Ley evangélica a sus respectivos súbditos.

#### *Implicitud del dogma y de la fe*

Otra observación preliminar se hace indispensable, y es que "no puede establecerse paralelismo entre el dogma, en cuanto objeto necesario de la fe explícita, y la forma explícita en que los dogmas pueden ofrecerse" 19.

Como se trata de la fe, del conocimiento que se requiere para la actuación personal sobrenatural, nuestra vida síquica entra en contacto con la esfera de lo sobrenatural en mayor o menor grado, desde un *minimum* de asimilación del objeto de los dogmas, que está representado por la "economía esencial", hasta un *máximum* alcanzado por la Ley evangélica.

"El acto cognoscitivo —escribe A. R.— queda limitado por lo que material y formalmente se encierra en cada verdad sin que sea dueño el que las estudia de incluir allí, con un acto de su voluntad, lo que realmente no se halle en la proposición dogmática estudiada o conocida" 20.

17. *Inédito. La necesidad de medio.*

18. *Inédito. La necesidad de medio.*

19. *Inédito. La necesidad de medio.*

20. *Inédito. La necesidad de medio, al principio.*

Cada verdad tiene su *círculo propio de significación y doctrina*, del que no le es dable al entendimiento salir, donde se encierra todo el valor de la fe explícita.

"Cuando se trata del dogma en cuanto recibido por la fe, se atiende directamente al motivo que determina el asentimiento y a la razón lógica que explica y justifica el acto de asentir. La fe procede de una determinación subjetiva ante una regla y autoridad normativa, que confiere a la verdad doctrinal un valor legal o judicial, por decirlo así, para los efectos de su aceptación, prescindiendo del alcance ideológico de los conceptos que se imponen para creer" <sup>21</sup>.

La fe se ordena a un magisterio, a una *didajé*. Cuando digo: creo que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, formulo *acto de fe explícito* en un dogma. Y me contento con el sentido fundamental y vulgar de las ideas de Dios, padre, filiación, espíritu y santidad. Prescindiendo del alcance ideológico de estos conceptos incluidos en mi acto. Cuando digo: creo lo que la Iglesia propone, formulo el *acto de fe implícito*. Con este acto también alcanzo la fe en la Trinidad, pero de manera *implícita*.

Mas si, prescindiendo de las determinaciones subjetivas, considero el dogma en sí mismo, según el *alcance ideológico* de los conceptos que incluye, entonces es *implícito* el dogma que en su valor objetivo está ligado a otro, y *explícito* el que en sí mismo se manifiesta sin esa dependencia.

"De aquí resulta —concluye A. R.— que el dogma *implícito* no puede en manera alguna equipararse a la fe implícita respecto del alcance de su contenido y, por lo tanto, respecto de su evolución y desarrollo" <sup>22</sup>.

Según las etapas históricas de la revelación, ¿qué dogmas se requieren y qué clase de fe a fin de vivir el ideal sobrenatural y realizar subjetiva y personalmente el contenido infinito de la divina gracia?

#### *En la Ley evangélica*

Doy comienzo a la exposición de las diferentes etapas por las que llega a su plenitud no sólo esencial, sino total y positiva: la Ley evangélica.

Y antes que nada quiero traer a colación aquel principio teológico: "Extra Ecclesiam nulla datur salus". Anticiparé ya que no puede dársele un sentido restringido.

En primer lugar tenemos el dogma de nuestra *incorporación* a la vida sobrenatural que A. R. comenta diciendo:

"En la Ley evangélica ha de efectuarse mediante el bautismo, el cual, a su vez, constituye medio individual de ingreso en el cuerpo de su Iglesia. Porque poco significa que corresponda el hombre a un plan sobrenatural y que en el orden cognoscitivo se halle en

21. *Inédito. La necesidad de medio.*

22. *Inédito. La necesidad de medio.*

condiciones de realizarlo, si de hecho no se halla incorporado a aquel plan en las condiciones que se requieren para la vida individual y personal de sobrenaturaleza" 23.

El bautismo, pues, nuestro bautismo, al mismo tiempo que nos hace *miembros* del cuerpo de la Iglesia, nos hace participantes de la vida sobrenatural con una atadura y vínculo sacramental.

¿Es necesario con necesidad de medio el bautismo? No en sí mismo; pero sí en voto. El voto "está incluido en el deseo explícito o implícito de conocer y realizar cuanto Dios haya ordenado" 24. Por otras palabras, la actitud de obediencia ante la providencia divina. Por aquí puede verse la universalidad del voto o deseo de bautismo, diríamos que está en la mano de cuantos son ordenados inicialmente por Dios a la intuición divina que son todos los humanos, supuesta la condición de su existencia histórica. Para que el bautismo y la incorporación al cuerpo de la Iglesia impongan obligación de ser aceptados tiene que presuponerse el conocimiento de la verdadera Iglesia, el cual conocimiento se impone con una necesidad de precepto, porque su divino Fundador lo instituyó así. Por consiguiente, la recepción del bautismo es necesaria con necesidad de precepto.

El principio que comento posee otro sentido cuando por Iglesia se entiende el *alma de la Iglesia* y no sólo el cuerpo. Es más fundamental este sentido y en rigor ya desborda lo positivo de la Ley evangélica y mosaica. Por esto, no nos extrañamos que pertenecer al alma de la Iglesia como el voto del bautismo, en el sentido expuesto, a saber en cuanto vinculación al alma de la Iglesia, sea necesario con necesidad de medio. Lo dice A. R.: "Pertenecer al alma de la Iglesia es necesario con necesidad de medio." Y lo explica: "Pues se reduce a participar de la vida sobrenatural que ha de dar la salud eterna" 25. Diríamos que, supuesta la ordenación inicial de los humanos y la radical virtud para llevar a cabo el fin de esa ordenación, que es la intuición de Dios, pertenece a la Iglesia, al alma de la Iglesia, quien *positivamente* se ordena y con acto personal y propio, en la medida que pueda, realiza de un modo implícito o explícito dicho fin.

Lo expuesto sugiere ya una postura de A. R. acerca de la necesidad del bautismo. Sobre este punto, A. R. no puede ser más claro:

"El bautismo que, como es manifiesto, no fue siempre necesario, y por consiguiente no es una condición primaria sustancial en el plan de sobrenaturaleza, sino sólo en la ordenación positiva de la etapa evangélica, no puede en rigor decirse necesario, ni aun en esta etapa, respecto de todos. Las disposiciones evangélicas, en lo que tienen de determinación positiva, no pueden considerarse promulgadas allí a donde no llegó la promulgación de la Iglesia. Si toda ley para que obligue debe ser promulgada, mucho más es esto menester cuando se trata de leyes que ligan en el fuero interno, y que, como la ley de que se trata, lleva consigo la grandísima trascendencia de vivir o no la vida sobrenatural.

23. *Inédito. La necesidad de medio*, hacia el fin.

24. *Inédito. La necesidad de medio*.

25. *Inédito. La necesidad de medio*, hacia el fin.

"De aquí se sigue que todos aquellos infieles negativos a quienes no ha llegado promulgación de la Iglesia, así como no están obligados a entrar en ella, no están tampoco en el caso de necesitar la recepción del bautismo sacramental, que es cabalmente la puerta de entrada en el cuerpo de la Iglesia.

"Están, pues, estos fieles en la condición en que se hallaban antes de la Ley evangélica los pueblos ajenos a la Ley mosaica, respecto de los medios de borrar el pecado de origen y obtener la vida sobrenatural por este concepto" 26.

Creo que es incontestable el razonamiento de A. R. Nos confirma el concepto antes expuesto que el bautismo-sacramento es sólo necesario con necesidad de precepto, y aun presupuesto el conocimiento de la verdadera Iglesia, el que no pudiera tenerse sin la promulgación o notificación de ella a la humana conciencia.

Al principio del opúsculo ms. *La necesidad de medio*, A. R. hace precisiones dignas de tenerse en cuenta acerca del bautismo. Oigámosle:

"Decimos que es inexacto hablar de *varias especies* de bautismo, aunque sea lenguaje usual entre los teólogos, porque ni el *baptismus sanguinis* ni el *flaminis* pueden ser tales *especies* sin participar del género *sacramento*. Y justamente la razón de sacramento es lo que en absoluto se echa de menos ahí donde no hay *materia*, ni *forma*, ni *ministro*. Por otra parte, el bautismo-sacramento imprime carácter y los suplementos dichos no lo imprimen. El bautismo-sacramento hace al sujeto miembro del cuerpo de la Iglesia, y las otras formas no lo hacen. El bautismo-sacramento da derecho a los demás sacramentos, y sus formas no lo dan. El bautismo-sacramento no puede reiterarse y los suplementos no eximen al sujeto, siempre que fuese posible, de recibir el bautismo propiamente tal. Trátase, pues, de simples *medios suplementarios* respecto de la vida de la gracia y en orden a la vida de la gloria, como pudiera haber otros muchos suplementos análogos" 27.

Estos *medios suplementarios* en rigor ya no pertenecen a la economía positiva de lo sobrenatural en la Ley evangélica o la Ley mosaica, sino que corresponden a la economía esencial. Al establecerlos hay que dejar a salvo los elementos del acto humano, por un lado, y los factores esenciales de la elevación, por otro.

No será preciso insistir en hacer ver que, una vez realizada la promulgación de la Ley evangélica, no tenemos opción moral para rechazarla. Sencillamente, porque ya nos hallamos en el orden de sobrenaturaleza y esa Iglesia es el medio objetivo sin el cual de precepto no podremos personalmente lograr el fin sobrenatural. Pondré un ejemplo parecido. Por el mero hecho de ser miembro de una familia, el hijo está ordenado a todo lo que el orden familiar lleva consigo. Uno de estos elementos es la obediencia a su padre. Si éste da un *precepto*, el hijo carece de opción para decir que no, y está obligado en fuerza de la ordenación en que se encuentra dentro de la familia. Así acontece en el plan sobrenatural y nuestra inicial ordenación a la intuición de Dios, y las posibilidades objetivas para lograr

26. *Inédito. La necesidad de medio.*

27. *Inédito. La necesidad de medio.*

este fin que se nos dan y se nos mandan en la Iglesia. He aquí, sumariamente, lo que comprende:

Con el *cuerpo* de la Iglesia, y la *incorporación* mediante los *sacramentos*, cuya puerta nos abre el bautismo, comprende la *jerarquía y estructura monárquica*, más la infalibilidad pastoral —en cuanto Maestro de la fe, de la moral y del culto— del Obispo de Roma, sucesor de Pedro, que llega a todos los miembros de la Iglesia por su Superior jerárquico. Y dentro ya de la doctrina de la Iglesia, los dogmas de la Trinidad, Encarnación, el Misterio de María, el culto a los santos, nuestra inmortalidad, la otra vida con sus premios y castigos, etc., etc. Dios o Trinidad, Cristo Redentor, Iglesia, son los dogmas que en la época evangélica promulgaba la Iglesia, exigen una profesión de fe explícita. La fe del cristiano aparece fortalecida por el doble motivo: que Cristo lo enseñó y que lo propone la Iglesia. Por tanto, es un pensar en unión del Salvador, donde la fe adquiere quilates divinos, se impregna de riquezas celestiales, pues El está ya glorificado; pero, al mismo tiempo, es un pensar comunitario bajo la regla próxima de la Iglesia; en comunión con todos los hermanos los presentes y los que a través de la sucesión de los obispos de Roma llegan a San Pedro. Con esta regla infalible, la fe cristiana tiene la seguridad de no caer en error.

Comprendemos ahora cómo la economía sobrenatural evangélica encierra dentro de sí la plenitud; representa en los planes actuales de Dios la etapa definitiva mientras somos viadores.

Nuestro pensar cristiano, en unión con Cristo y en comunidad con los hermanos, se manifiesta plenamente en el más allá cuando por el Resucitado en comunión mutua aclamen a Dios como digno de todo loor, gloria, alabanza, adoración y acción de gracias en el eterno trisagio del cielo.

Al lado de esta plenitud cognoscitiva, la Ley evangélica ofrece a sus súbditos la plenitud práctica, es decir, la serie de medios eficaces, permanentes (gracia habitual, virtudes, dones) y transeúntes (auxilios de la gracia actual) para realizar la ordenación a la intuición de Dios y el ideal de plenitud cognoscitiva que lleva consigo el Evangelio. Es que la ordenación de la inteligencia o la plenitud doctrinal de lo sobrenatural lleva consigo la ordenación de la voluntad o plenitud práctica para realizarla.

#### *En la Ley vieja*

Toda la estructura del cuerpo de la Iglesia y la proposición de las verdades referidas es propio del Nuevo Testamento. En la Ley vieja se halla una forma más rudimentaria de sociedad religiosa, así como un cuerpo de verdades doctrinales más sencillo. La Ley antigua se extiende a toda la época y transcurre desde la vieja alianza en el Sinaí hasta la nueva sellada en el Monte Calvario. Existe un período de preparación al ser elegido un pueblo en Abraham y segregado del resto de los hombres para que fuese *depositario y custodio* de la revelación primitiva. Este período representa la formación de los súbditos de la Ley vieja, así como desde que el Bautista anuncia a Cristo y el Salvador inicia su ministerio hasta su muerte de cruz, históricamente se verifica el enlace de ambas alianzas.

Por vez primera aparece en la historia una *función de magisterio* que de modo ordinario se ejerce por el que tiene potestad suprema sobre el pueblo de Dios, pues es como un vicegerente del mismo Dios, y de modo extraordinario por el *profetismo*. ¿Objeto? Guardar incólume y transmitir la revelación primitiva que se cifra en dos ideas: la idea monoteísta y la idea de providencia. A la misma finalidad obedecen todas las prescripciones legales que señalan a Israel como pueblo distinto y pueblo de Yavé. Tuvo que ejercerse esa potestad para recibir en la comunidad religiosa la mayor parte de los libros sagrados del Canon judaico.

En cuanto al conocimiento que era necesario, con necesidad de medio, para realizar el plan de sobrenaturaleza del A. T., A. R. es partidario de que se dio crecimiento sustancial de la economía de la Ley mosaica respecto de la evangélica; y reduce las verdades que se habían de creer a la existencia de un Dios pródigo.

"En rigor —escribe— no hay nada que pruebe fuese menester otro conocimiento dogmático que el general de Dios remunerador y pródigo en la forma que dejamos expuesta" <sup>28</sup>.

Es más explícito en PFFD <sup>29</sup>, en donde la idea de restauración mesiánica, que es una ulterior determinación de la Divina Providencia, pasa a primer plano.

"Si ahora tratamos —escribe A. R.— de fijar el carácter del sistema teológico pre-mesiánico, como se ofrece en su conjunto, es necesario comenzar por una distinción fundamental en la enseñanza divino-positiva de que hemos hablado y que se refiere a dos elementos de naturaleza y condición bien diferentes. El primero de éstos es la *idea de la restauración efectiva sobrenatural*, que incluye en síntesis todo el plan de reparación de la naturaleza caída. Sin esa idea más o menos explícita y más o menos precisa, el Viejo Testamento no tiene razón de ser y la selección del pueblo israelita carece de sentido. El segundo es el *sistema de legislación* positiva (que comprende instituciones teológicas), mediante el cual ha de subsistir como entidad social, religiosa, el pueblo guardador de aquella idea. Es decir, que existe un doble factor de la teología antigua, de los cuales uno reviste carácter legal y otro carácter de creencia."

Al mencionar las instituciones teológicas de la Ley mosaica, A. R., sin duda, se refiere al *sacrificio*, elemento esencial de toda religión, determinado en su variedad y múltiples pormenores por las prescripciones legales.

En resumen, las verdades que habían de profesar los fieles del A. T. se reducen al moneteísmo y al mesianismo. Vivían de la fe, pero una fe impregnada de esperanza. Los medicos prácticos para realizar lo sobrenatural van a ser iguales que en la economía esencial.

#### *La economía esencial del orden restaurado*

Al desarrollo de este punto consagra A. R. más extensión que a los anteriores que esboza sumariamente. También tengo que decir que es el

28. *Inédito*. La necesidad de medio, hacia el fin.

29. T. 1.º, pp. 346-347.

más interesante. Porque esta economía *esencial* del orden sobrenatural restaurado permanece en las economías *positivas* mosaica y evangélica, como su base y su fundamento, y es la que hoy reza para los que no se anunció el mensaje revelado.

Puesta la condición de su existencia histórica, todos los humanos con ella inician su estado de viador, quedando, en consecuencia, afectados por el orden sobrenatural. En el estado de viador en el mismo momento primero de la existencia se halla la ordenación inicial a la intuición de Dios como fin, con la potencialidad propia para realizarlo en su vida. Todos sus actos por hallarse bajo esa potencialidad serán sobrenaturales. A. R. lo dice expresamente:

"Dado el plan divino sobrenatural, dentro del cual se halla la humanidad entera, es lógicamente necesario que todo hombre participe de la vida de sobrenaturaleza, siempre que de hecho no falte ninguno de los elementos esenciales de un acto sobrenatural, ni el entitativo ni el cognoscitivo.

"Entitativamente —prosigue A. R.— dentro de dicho plan, y según la doctrina expuesta, todo acto humano realizado de conformidad con la ley a que deba ajustarse, está revestido del carácter de sobrenaturaleza, o sea, todo acto humano natural bueno, es en este orden histórico acto bueno sobrenatural; no por *condición*, que eso sería pelagianismo, sino por *elevación*, en la forma que hemos dicho corresponde a la naturaleza en cuanto común a todos, y no sólo a los hombres en cuanto recibidos en ley judaica o después en la evangélica. Porque es lógico que no existiendo actualmente para el hombre premio ni pena sino de carácter sobrenatural, tampoco exista acción meritoria de pena o premio que no sea sobrenatural.

"Como se ve —aclara en nota—, esta nuestra doctrina no sólo dista inmensamente del pelagianismo o semipelagianismo, que establecían el fundamento del mérito sobrenatural en la naturaleza, sino que es su más radical antítesis, ya que, dando una base general de sobrenaturaleza a los actos humanos, queda descartada aún la misma *posibilidad histórica* de la acción pura de la naturaleza sobre que se fundan aquellos errores. Y hablamos de la *posibilidad histórica* de los actos naturales puros, porque de ningún modo cabe excluir la *posibilidad psicológica* de tales actos, que dentro del orden sobrenatural no pueden menos de conservar su eficacia. Lo contrario sería ir a dar al luteranismo o al jansenismo, que anulan la naturaleza bajo la acción de la gracia" <sup>30</sup>.

Entre el pelagianismo, se afirma que en la naturaleza hay potencialidad para lo sobrenatural, y el luteranismo y jansenismo, que sostienen un excesivo influjo de lo sobrenatural hasta llevar consigo la destrucción de elementos de la naturaleza, se sitúa la doctrina de A. R., con personalidad propia y distinta de las otras sentencias. No recurre "a una disposición providencial extraordinaria o ilustración especial divina por medios singulares y milagrosos, lo cual, si es ciertamente posible, no es procedimiento indispensable" <sup>31</sup>; sin interesarle que este medio extraordinario sea el que proponen generalmente los teólogos con Santo TOMÁS <sup>32</sup>, al decir que el pagano que obrase el bien y se apartase del mal, con certeza Dios,

30. *Inédito. La necesidad de medio.*

31. *Inédito. La necesidad de medio.*

32. *De veritate*, q. 14, a. 11.

ya por una inspiración interna, ya enviándole algún predicador, le instruiría en las cosas necesarias para la salvación; ya, finalmente, que un ángel le administraría el bautismo. Medios posibles, ha dicho A. R., pero no indispensables.

La solución que propone posee una línea lógica contundente y perfecta. Antes que nada está la *base general de sobrenaturaleza* con la elevación de toda la humanidad a lo sobrenatural en la primera familia humana. Dios, responsable único de esta elevación, necesariamente alcanza lo que se propone: en su *extensión* comprenderá a todos los hombres; en su *intensión* se irá realizando por grados hasta la plenitud del Evangelio y su realización celeste en el más allá, en los esplendores y amor beatíficos.

En aquella base general se tiene que encontrar ya el medio universal cognoscitivo —*la fe*— y práctico —*las obras*— sin que el orden de sobrenaturaleza no existiría de ninguna manera, medio universal que explicará que el estado de los humanos sea, sin distinción de tiempos ni de razas, un *estado de viador*, que Dios quiera la salvación de todos, que Dios dé a todos su gracia, que Cristo haya muerto por todos; en una palabra, que todos los que tengan fe sobrenatural se salven. Pero ha de ser fe viva, fe con obras buenas.

Por lo que al conocimiento atañe, A. R. señala como objeto de fe las dos ideas, la de la existencia de Dios y la de su providencia remuneradora, no en cuanto conocidas *naturalmente*, sino en cuanto conocidas por revelación universal primitiva *sobrenatural* que debía transmitirse por el testimonio de padres a hijos. Ya he dicho que la idea de providencia remuneradora en nuestro autor se convierte otras veces en idea mesiánica. Es fácil el tránsito de la una a la otra y lo vemos en otros teólogos.

Interesa ahora señalar las condiciones que reviste la fe en la explicación ruibalista para poder darse cuenta de su universalidad en la etapa viadora de nuestra vida mientras no llega el momento intuitivo que resume toda la existencia de viador y decide el estado de comprensor o la existencia del más allá. Para A. R., en la economía esencial

"el acto de creer es necesario que reúna tres cualidades imprescindibles: la de ser un asentimiento libre, y no obligado por género alguno de determinación; la de ser un asentimiento racional o legítimamente ante la razón; y la de ser acto cognoscitivo y no de ciego asentimiento" <sup>33</sup>.

Juicio del entendimiento, juicio racional y juicio imperado por la voluntad, he ahí las condiciones del acto de fe.

A continuación, A. R. observa que el asentir a la autoridad del que habla se puede hacer por la *evidencia del testimonio*, porque las pruebas aducidas por el testigo se imponen con su peso abrumador; o por la *evidencia de la autoridad del testigo*. A la primera la llama *fe testifical*, fe

33. *Inédito. La necesidad de medio.*



*histórica* o *testimonial*; a la segunda, *fe de magisterio*. La fe de magisterio recae directamente sobre la aptitud que se reconoce en el testigo para enseñar o decir verdad.

En una y otra fe, puesto que hay verdadero conocimiento, puesto que no se trata de un asentimiento ciego, se da proceso de lo implícito a lo explícito, pero de índole y naturaleza muy diversa. Con la precisión que suele, escribe A. R.:

"El asentimiento en la *fe histórica* es intrínsecamente *discursivo*, sea este discurso implícito o explícito; mientras que el asentimiento en la *fe de magisterio* no es discursivo en sí, sino *intuitivo* del valor de la autoridad que hace asentir" <sup>34</sup>.

La apreciación de la autoridad, la intuición de que tiene aptitud para enseñar y decir verdad, motiva el asentimiento de la fe, que hace el asentimiento lógico, intelectual, pero no discursivo. Esta fe, por la obediencia que supone al que está investido de autoridad, por ser la que determina la voluntad libre, encierra en sí el mérito sobrenatural, cuando la autoridad es la de Dios que revela. Esta fe es la que se requiere para que la afirmación de las dos verdades, existencia de Dios y providencia remuneradora, tengan valor sobrenatural. De una manera clara u oscura, de una manera explícita o implícita, se tiene que dar cuenta el hombre que asiente a la autoridad de Dios y su revelación primera, transmitida desde la misma cuna de la humanidad. Entonces su fe será sobrenatural. Y esta fe significa la aptitud de la inteligencia humana para la afirmación de lo sobrenatural, aptitud que le nace de que se encuentra ordenada por Dios al fin de sobrenaturalidad, con la ordenación inicial ya explicada.

A. R. no admite el tránsito de la *fe testifical* a la *de magisterio*. En aquélla ve el fruto de un proceso discursivo. Por esto, no es la que requiere la sobrenaturalidad. A. R., con la fe de magisterio, que en PFFD, t. 1.º, cap. último, recibe el nombre de *conocimiento valorativo*, hace pasar a la categoría de pseudoproblema el de la última resolución del acto de fe.

"De esta manera —escribe en el opúsculo *La necesidad de medio*—, el problema insoluble en las teorías mentadas (las propuestas para explicar la última resolución del acto de fe) queda resuelto por sí mismo, o mejor, no existe tal problema, porque no se da la exigencia de un tránsito del creer por motivos que legitimen la autoridad que no atiende a los motivos y que es la antinomia inevitable en aquellas opiniones.

"Es asimismo de fácil solución el punto de la fe de los niños y de los ignorantes, que en las opiniones intelectualistas es una grave dificultad. No guardando, en efecto, la creencia conexión necesaria con los fundamentos intelectuales, cual una consecuencia con las premisas, por deficiente que sea la base en el entendimiento, el acto de fe en el magisterio puede ser plenísimo y tanto más perfecto que el mismo género de acto con superiores ilustraciones y alcance.

"Lo que se dice de los niños e ignorantes, aplíquese de igual suerte a los paganos en quienes se mantenga como divina la tradición de la existencia de Dios y de que es remunerador. Cualquiera que sea la fuente por donde les llegase esa tradición, cualesquiera

34. *Inédito. La necesidad de medio.*

que fuesen las deficiencias en el medio de transmisión y los errores materiales que en el orden religioso profesen, el asentimiento de aquellos paganos, por un acto de voluntad (que, dada la elevación de la naturaleza como queda expuesta, sea sobrenatural) puede constituir acto de fe suficiente para la vida de sobrenaturaleza, sin exigir ulteriores conocimientos ni mayor ilustración”<sup>35</sup>.

Los textos de A. R. son suficientemente claros para comprender la amplitud con que considera realizado en lo humano el orden de sobrenaturaleza que sustancialmente o en su fundamento no permite distinguir al que está bajo la Ley evangélica y bajo la Ley mosaica del que se rige por la economía esencial del orden restaurado.

#### *Ulterior determinación del “medio universal”*

Dos hechos tiene como indudables A. R. y son necesarios para su teoría: la existencia de una revelación universal primitiva, cifrada en las dos verdades de que Dios existe y que es remunerador, y otra revelación, también universal, de carácter práctico que incluía el medio de borrar el pecado, poniendo al hombre, por lo mismo, con capacidad de disfrutar de los bienes de la naturaleza reparada y tender al fin sobrenatural, que es el único histórico. Existe, pues, un medio universal para realizar el fin de sobrenaturaleza, con doble valor especulativo y práctico.

Acerca de cuál sea este medio y su aplicación práctica en los humanos, A. R. se calla.

“Ignoramos —escribe— cuál hubiese sido este medio universal, ni aún puede decirse con certeza cuál fuese establecido en la Ley mosaica.” Y añade en nota: “Dase comúnmente como sacramento de la vieja Ley en orden al pecado de origen la circuncisión. Ella había sido la señal de alianza entre Yahvé y Abraham, y respecto a ella se estableció en el Génesis<sup>36</sup> que el que no fuese circuncidado *delebitur anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit.*” Sobre esta débil base se funda la interpretación aludida. Como quiera que ello sea, la circuncisión no era peculiar de los judíos, sino común a otros pueblos orientales y bien conocida entre los egipcios. Ni, ciertamente, caso de haber sido elevada a sacramento de la antigua Ley, pudiera nunca decirse medio único de borrar el pecado de origen. Para el sexo femenino era preciso otro diverso medio de justificación primera; y esto mismo contribuye a hacer menos probable que la circuncisión tuviese la condición sacramental que se le atribuye”<sup>37</sup>.

A pesar de ese torturante “*ignoramos*” acerca del medio universal de borrar el pecado, de nuestro autor, señala a continuación las condiciones que tenía que revestir:

“Pero este medio —escribe— para aquellos entre quienes estuviese en práctica (por lo menos en lo sustancial) constituiría modo ordinario de borrar el pecado de origen, como el bautismo entre los que caen de hecho en la Ley evangélica. Entre los que se hallen en el caso referido, ni aun sería menester el propósito implícito del bautismo sacramental.

35. *Inédito. La necesidad de medio.*

36. C. XVII, 14.

37. *Inédito. La necesidad de medio.*

o sea, el bautismo *in voto* (necesario fuera de aquel estado), por cuanto el medio por ellos utilizado era en su orden medio directo de obtener la vida de la gracia, como el bautismo lo es en el orden evangélico. El propósito implícito sólo sería entonces necesario respecto de aceptar la Ley positiva establecida por autoridad divina, cualquiera que fuese el lugar donde pudiera ésta descubrirse, que es cosa diversa de la cuestión concreta”<sup>38</sup>.

Está bien caracterizado, y pienso por mi parte desarrollar en otro lugar que este medio universal se ha de poner en plena ciencia sobre la existencia de Dios y su providencia remuneradora, por un lado; y el acto de amor a Dios, por otro, de que todo humano será capaz al concluir el estado de prueba e iniciar el de término. Y esto de ley ordinaria por exigencia del orden sobrenatural en el que históricamente inicia y consume su vida sobrenatural.

### 3.º ESTRUCTURA RELATIVA DE LO SOBRENATURAL

Los actos de Dios están medidos por su eternidad (donde toda continuidad sucesiva se anula) y por su inmensidad (donde se anula toda la continuidad extensiva). Dios eleva al hombre en la primera familia humana. De hecho, pues, todos los humanos que hayan de sucederse en el tiempo y todos los que llenen las diversas regiones de nuestro planeta quedan elevados al orden sobrenatural.

Preguntamos ya: ¿Qué es lo que produce la acción elevante de Dios en todos los hombres?

#### *La relación, principio y base*

A. R. responde que produce

“no una simple *relación lógica*..., sino una *relación ontológica*, y que en el plan existente puede decirse *relación trascendente*, en cuanto lo sobrenatural asume de hecho la representación de la naturaleza respecto del fin a que ésta viene destinada”<sup>39</sup>.

He expuesto mediante una relación mutua, mediante una correlación, la *realidad del estado sobrenatural* que afecta a todos los humanos sin distinción de tiempo y lugar, relación que lleva consigo una doble manifestación operativa: en el orden del conocimiento y en el orden de las determinaciones prácticas de la voluntad. El plan de sobrenaturaleza, el orden sobrenatural *existe* real y ontológicamente. Una vez que un mortal viene a la existencia, dada esta condición histórica de su existencia actual, en todo su ser, en su cuerpo y en su alma, en su persona, naturaleza y potencias se encuentra realmente afectado por este orden, por esta relación, consiguientemente ordenado a la eterna posesión de Dios, que debe

38. *Inédito. La necesidad de medio.*

39. *Inédito. La necesidad de medio.*

lograr por el conocimiento (visión beatífica) y por la *caridad* de su voluntad (amor y fruición beatífica). La fe (fe en el sentido amplísimo de aptitud humana cognoscitiva para lo sobrenatural) se bifurca en unos dogmas y en una ética, cuya primera síntesis realiza la liturgia, el culto; pueden dissociarse en este nuestro peregrinar de existencia de prueba, mientras somos *viadores*; pero en el estado del más allá, en la existencia definitiva y de término, cuando los dogmas se conviertan en visión, y la caridad en fruición del Dios poseído en sí mismo, ambos aspectos cognoscitivo y afectivo se juntan ya indisolublemente en la eterna liturgia del cielo latrútica o laudatoria y eucarística.

### *Después de la caída*

A. R. insiste en el opúsculo *La necesidad de medio*, en que la caída original no significa destrucción del orden sobrenatural, sino caída dentro de él. Diríamos que lo sobrenatural tiene en nosotros doble manifestación: *afirmativa*, cuando cada elemento y cada virtud ocupa el puesto asignado por Dios, autor de lo sobrenatural; *negativa*, cuando no lo ocupa. Dentro de la explicación correlativista de RUIBAL, se comprende sin mayores dificultades. Más todavía, el único orden histórico que hoy nos afecta es el sobrenatural, con existencia personal en cada uno, ora afirmativa, ora negativa.

A. R. escribe en el opúsculo *La necesidad de medio*:

"Supuesta... la elevación primera de la humanidad a un orden sobrenatural, y en virtud de esta misma elevación, el orden de la naturaleza exclusivamente tal, no existe ni aun después de la caída. La humanidad no cayó en rigor del *orden sobrenatural*, sino que cayó en el *orden sobrenatural*, en cuanto quedó desviada de la consecución de su fin de sobrenaturaleza, sin perder su relación en la economía divina; y sin que por ello viniese a constituirse bajo un plan de naturaleza, cual si nunca éste hubiese sido colocado en superior categoría. Por esto, no existieron ni existen respecto del hombre actual premios y penas, estricta y rigurosamente naturales de ultratumba. Así, el castigo del que se condena en el orden natural es del mismo género del que se condena bajo la plena participación de lo sobrenatural en la Iglesia. Y esta es la razón fundamental de que el pecado de origen, sin ser *personal* en la humanidad, le sea, sin embargo, imputable a toda ella bajo el concepto de la privación de un bien de que debía estar adornada. Porque, manteniéndose caídos los hijos de Adán en el *orden sobrenatural*, están en positivo desorden respecto del mismo por la condición histórica de su existencia ontológica del plan a que pertenecen. Sin eso, o no se hallaría en el estado de naturaleza caída, sino la simple *carencia* de un bien que no le pertenece a la naturaleza pura, o sería necesario acudir a un pacto, a todas luces insostenible, entre Dios y Adán respecto de los efectos de su prevaricación" 40.

Muchas son las nociones que para el análisis presenta el texto que acabo de transcribir. Retendré ahora este punto importante: el orden sobrenatural es el único que en la actualidad existe, y esta existencia actual se

40. *Inédito. La necesidad de medio.*

echa de ver en las mismas manifestaciones negativas, en el pecado de origen y en los personales, consiguientes al de origen.

Como el desorden en la naturaleza no prohíbe que las cosas desordenadas pertenezcan al orden natural, así el desorden en el orden sobrenatural tampoco impide que los elementos desordenados estén dentro de la sobrenaturaleza.

"En uno y otro caso —escribe A. R.—, el desorden (alteración de relaciones reales) priva a la criatura del funcionalismo propio quebrantando total o parcialmente sus energías; con esta diferencia, sin embargo, que mientras en la categoría actual puede restablecerse el orden por virtud propia natural, en la del mundo sobrenatural ese restablecimiento del orden perdido no lo alcanza la criatura por su peculiar virtud, ya que tampoco por natural fuerza podría elevarse a él. De ahí la realidad de la caída, aunque ésta no le ponga fuera del orden sobrenatural y la necesidad de la gracia reparada que en el presente sistema de la providencia debía ser fruto del mérito infinito de la redención"<sup>41</sup>.

### *Sustancialidad correlativa*

Al analizar el constitutivo íntimo del estado sobrenatural, de nuestro ser de hijos de Dios y herederos del cielo, nos encontramos con su estructura correlativa que, ora tendrá valor de sustancia, ora de accidente.

Con frase enérgica sostiene A. R. la posibilidad de la sustancia sobrenatural creada. Y en su doctrina, que explica la sustancia por elementos relativos y relaciones permanentes, no hay dificultad, aunque esta afirmación de ningún modo cabe hacerla en el sistema platónico-aristotélico por la estructura absoluta y formal con que se piensa la sustancia. No contento con la afirmación de la posibilidad, pasa a establecer que, de hecho, el orden histórico y actual de lo sobrenatural verifica un perfecto concepto de sustancia a base de relaciones. Leamos con atención los siguientes párrafos que expresan, el primero, el concepto de naturaleza en A. R.; el segundo, el concepto de sobrenaturaleza en el orden posible, y el tercero, el concepto de sobrenaturaleza tal como hoy históricamente, en el orden actual, nos afecta, y es una verdadera sustancia. A. R. escribe:

"Según los principios de nuestra doctrina acerca de la constitución de la naturaleza, la sustancia sobrenatural creada es tan posible intrínsecamente como la sustancia creada natural.

"Si la naturaleza no es ni puede ser más que un sistema de elementos primarios en intrínseca relación, según exponemos en lugar oportuno, y si fuera del principio de contradicción, estas relaciones son susceptibles de combinaciones infinitas, la naturaleza existente no es más que una de esas posibles combinaciones que se denomina orden natural, porque cada ejemplar existente y resultante de relaciones está a su vez en mutua relación externa con los demás de su orden, y cada orden con los de otros órdenes; de suerte que las exigencias de cada ser y de cada naturaleza se llenan y cumplen dentro del orden total de los seres que entran en ese nexu universal y común enlace...

"Otro sistema de relaciones internas en los elementos de los seres y externas en la conexión mutua de ellos y en su dinamismo determinaría un nuevo orden o una nueva naturaleza superior o inferior a la en que vivimos y de la que somos parte.

41. *Inédito. La necesidad de medio.*

"Nuestra misma naturaleza, en cuanto íntimamente modificada por nuevas relaciones determinadas en su dinamismo, adquiere una nueva potencia que ha de actuarse fuera del orden de su potencia natural. Es la potencia en el orden de la sobrenaturaleza, mediante la cual el entendimiento y la voluntad adquieren como término de su potencialidad, y por consiguiente de todo el dinamismo de los actos humanos, la posesión de lo Infinito, la visión de Dios en sí mismo" 42.

Las nuevas relaciones que producen lo sobrenatural constituyen un nuevo e intrínseco modo de ser en la criatura, al que sigue un nuevo e intrínseco modo de obrar. El nuevo modo de ser y de obrar brota *de dentro afuera y no de fuera a dentro*. Las expresiones son de A. R., quien a continuación añade: "que ésa es la manera propia de la naturaleza y ha de ser la de todo aquello que es producido de análoga manera" 43. Lo sobrenatural es producido de análoga manera a lo natural, al afectar una nueva relatividad a los elementos de la naturaleza creada. Otra relatividad de orden distinto constituía lo natural. Lo sobrenatural es producido como lo natural, porque es naturaleza y sustancia de orden superior.

Evidentemente, queda siempre a salvo el origen extrínseco divino del orden de la gracia, aspecto que nuestro autor llama *sentido trascendente* de lo sobrenatural. Salvada esta trascendencia, la doctrina de A. R. acepta un legítimo inmanentismo en el triple orden entitativo, dinámico y síquico, explicado ampliamente por el autor 44.

#### *Fundamento, sujeto y término de la superior sustancia*

La superior sustancia que es lo sobrenatural se explica por una nueva relatividad en los elementos de la obra creada determinada por la elevación, de una parte, y por el nuevo destino en orden a la posesión de Dios, por otra. ¿Cuál es el sujeto, el fundamento y el término de esta nueva relatividad?

He aquí un problema que el amorruialismo debe resolver y que no se presenta en la concepción formal o absolutista de la divina gracia.

El *sujeto* de la nueva relatividad en los elementos de la sustancia natural, sujeto de la gracia, como nueva naturaleza, es la criatura entendida individual y colectivamente. En efecto, ésta, por razón de los referidos elementos, que son en sí mismos relativos y contingentes, puede recibir —potencia pasiva de recepción— todas las combinaciones intrínsecas y extrínsecas que no encierren contradicción y que la libre y omnipotente voluntad de Dios determine.

Lo contradictorio deja de tener su norma en la naturaleza y sustancia creadas, pensadas al estilo platónico o aristotélico, porque este concepto

42. "Compostellanum" 1 (1956) 278-280.

43. *Ibidem*, p. 287.

44. *Ibidem*, pp. 286 y ss.

no se admite y queda sustituido por el concepto correlativo. La sustancia en A. R. carece del fijismo y absolutismo con que Platón y Aristóteles nos legaron sus concepciones. Si la naturaleza depende de una libre determinación de la divina voluntad que ordena de una manera o según un orden de correlación los elementos que integran dicha naturaleza, cualquier combinación de elementos que no envuelve contradicción y que, por este capítulo, queda bajo la potestad de Dios, dará lugar a una nueva naturaleza, a una nueva sustancia. Por consiguiente, la estabilidad ontológica de la sustancia y naturaleza depende de la divina voluntad, como principio positivo, y del principio de no contradicción, como norma negativa.

El sujeto, pues, no puede decirse ni el cuerpo ni el alma, ni las facultades superiores, excluidas las inferiores, sino todo el ser humano, y no en cuanto aislado y solitario, sino en cuanto se subordina al orden de la naturaleza y es un miembro, una parte de este orden. La sobrenaturaleza afecta a toda la naturaleza y a todos los individuos del orden natural. Se destaca el sentido personalista y comunitario.

La posibilidad de recibir cualesquiera determinaciones o combinaciones no contradictorias en los elementos hace que la criatura sea *sujeto radical* de la divina gracia. El hecho de recibir una, lo que no puede concebirse sin la histórica y concreta existencia en ese orden, le da el ser sujeto actual. En este caso, es decir, cuando se trata del sujeto actual, se supone ya la intervención histórica de Dios en los humanos destinos. Con esto, en frase de A. R., “se altera el tipo de naturaleza, tal como se nos ofrece”<sup>45</sup>.

La extensión y alcance de la referida alteración tiene que constarnos por las fuentes reveladas.

“El *fundamento* de la relación constitutiva de lo sobrenatural —es A. R. el que habla explicándonos su doctrina de la gracia— se halla en la nueva e intrínseca manera de ser de la criatura y de su actividad respecto de su final destino”<sup>46</sup>.

Este nuevo modo de ser y de obrar afecta a todo el cosmos, desde los últimos o primarios elementos de las cosas hasta la unidad total del Universo, pero principalmente al hombre y al mundo humano. Nuevo modo de ser que es una recreación, una renovación, “nova creatura”, un nuevo cielo y una nueva tierra, la vida de Dios en nosotros, el reino de Dios en nosotros, el hacerse la divina voluntad. No importa que ahora lo sobrenatural aparezca en su fase germinal expansiva; llegará el momento de su fase terminal, completa y beatífica en que todo se encuentre renovado y transformado por la divina gracia. Cristo y su Madre, en su alma y en su cuerpo, ya alcanzaron esa etapa, y constituyen la meta de nuestras esperanzas.

El *término* de la relación constitutiva de lo sobrenatural “es Dios en cuanto la criatura se ordena a su posesión tal cual es en sí mismo”<sup>47</sup>. Dios,

45. *Ibidem*, p. 280.

46. *Ibidem*, p. 280.

47. *Ibidem*, p. 280.

Señor y dueño absoluto de la creación, traspasa a la criatura intelectual este dominio; y lo que es más, quiere también que la criatura inteligente y libre tenga dominio de su propio ser divino. Hasta este extremo de intimidad y largueza ha llegado el Ser supremo en su amor a los hombres y a los ángeles. Y con el dominio sobre Dios, el hombre adquiere dominio sobre todo el cosmos. Retorna al señorío sobre todas las cosas.

### *Doble contraposición*

En la constitución de la divina gracia encontramos dos elementos: uno positivo y otro negativo.

El elemento positivo corresponde a la entidad de la gracia vista en su vertiente hacia Dios, como Causa Suprema, por cuya virtud y dinamismo brota la "renovación intrínseca" que hace al hombre partícipe, por analogía y no por identidad, en los bienes propios de Dios, transformándose, por esto, el ente natural en un ser superior, apto para la mayor aproximación posible a la vida de Dios, hasta transfigurarse en El, hasta endiosarse y tener la posesión final del Ente infinito por la intuición y amor beatíficos. Es, pues, el dinamismo divino el que explica el elemento positivo de lo sobrenatural. El influjo eficiente presupone y está presidido por el ejemplar final. Aquél pertenece a la naturaleza una y única; éste, a las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De aquí que el endiosamiento de la criatura incluye no sólo la transformación, mediante la eficiencia, sino además, y aún antes, ontológicamente hablando, la nueva ordenación final-ejemplar a las personas de la Trinidad. El mortal aparece en relación de filiación con el Padre, en relación de hermandad con el Hijo y en relación de amistad y desposorio con el Espíritu Santo. El ser característico de las personas se expresa, se calca en el nombre elevado. El consumir y llevar a cabo lo que esto significa exige la intervención eficiente de la criatura.

El elemento negativo considera la misma realidad de la gracia en su vertiente hacia lo creado, que eleva sobre la propia naturaleza. No puede la gracia constituir perfección natural, ni emanar de la naturaleza, ni serle necesaria o debida, ni con exigencia física ni moral. Es decir, según se expresa A. R.:

"No se contiene en la entidad natural, ni en su potencia natural activa. Tampoco se contiene en la potencia natural pasiva o de recepción, en cuanto ésta es actuable por otros entes de la naturaleza; porque esta relación de potencia y acto en el conjunto de los seres es consiguiente a la ordenación universal del universo"<sup>48</sup>.

Sólo se contiene en la potencia natural pasiva o de recepción en cuanto actuable por un nuevo dinamismo divino. Por esto, atinadamente concluye A. R.:

48. *Ibidem*, pp. 76-79.



“No sólo, pues, se necesita para la sistematización de lo sobrenatural que se determine la naturaleza de los seres, sino también los órdenes de su potencialidad pasiva” 49.

También, pues, en su sistema la doctrina de la potencia obediencial ocupa un puesto de honor como condición de enlace entre naturaleza y sobrenaturaleza. Pero se trata de la potencia obediencial en cuanto actuable por un nuevo dinamismo divino.

Lo sobrenatural, según la doctrina de A. R., constituye en nosotros algo de estructura relativa y orden sustancial. El intrinsecismo que de esta suerte adquiere la divina gracia excede a cualquier otra teoría, aun la que toma como molde explicativo los accidentes absolutos peripatéticos.

### *Accidentalidad sobrenatural*

Cuando la sobrenaturaleza se considera en sí misma, aparece su carácter de sustancia superior, elevando sobre su propio ser y dinamismo a los elementos de la obra creada. Lo acabo de examinar. Pero cuando el orden sobrenatural se compara con el natural, acontece lo contrario; entonces aparece claramente la *entidad accidental* y *carácter adventicio* y *transeúnte* de la sobrenaturaleza. La gracia es algo añadido a la naturaleza y puede dejar de existir sin llevar consigo la destrucción de la naturaleza. Es, por tanto, un accidente.

La afirmación de A. R. es clara: “Ontológicamente lo sobrenatural supone una naturaleza en la que recae y a la cual afecta. Por consiguiente, no puede menos de considerarse como un accidente respecto de ella” 50. Supone unos *elementos relativos*, que van a seguir siendo elementos relativos del orden de sobrenaturaleza. Supone unas *relaciones constitutivas* del orden natural, que se mudan, transforman y elevan. La mutación, transformación y elevación sin existir esas relaciones sería absurda, y dicha mutación y elevación no equivale a *destrucción*. Lo que en lo natural era fin, pasa ahora a la categoría de *medio*. Lo que en lo natural era un *todo*, pasa ahora a la categoría de *parte*. Y en este sentido se *conserva lo natural* en lo sobrenatural. Pero aquel *todo* y aquel *fin* naturales ya no existen históricamente, no son actuales, ya quedan reducidos a abstracciones nuestras.

¿Cómo en el sistema teológico de A. R. se explica esta accidentalidad de la gracia? Fácilmente se responde. Mediante la doctrina de los modos accidentales, que manifiestan una relación. No se trata de formas absolutas. A. R. repudia “las sustancias vacías —son sus palabras— sin cualidades, ocultas tan sólo bajo accidentes extrínsecos a ellas” 51. Este repudio que él hace al orden natural por mi parte lo extiendo y legítimamente debe

49. *Ibidem*, p. 230.

50. *Ibidem*, p. 282.

51. *Ibidem*, p. 282.

extenderse al sobrenatural. Lo sobrenatural no será “ens entis” en el sentido de los peripatéticos o platónicos, sino una modificación intrínseca de la naturaleza, tan íntima a ella como le es íntimo el ser y la vida a una cosa. Pero, por pertenecer a orden distinto, se sobreañade y puede dejar de existir sin destruir la naturaleza. Por este doble capítulo de sobrevenirle y poder dejar de ser, constituye accidente.

La modificación accidental del orden sobrenatural no destruye la naturaleza, sino que la conserva elevada. En esta comparación del orden natural con el sobrenatural, puesto que no se concibe elevación sin la permanencia del elemento elevado, tenemos que decir que la conservación en su integridad de la naturaleza pertenece a la esencia de lo sobrenatural. De aquí que la lógica, ontología, sicología y ética no pierdan su funcionamiento natural, al contrario, éste entra esencialmente en el orden de la gracia, pero en la categoría de *medio* subordinado al *fin* sobrenatural y de *parte* subordinada al *todo* del orden de la gracia. De aquí también se sigue —es otra aplicación que A. R. hace al orden cognoscitivo— que la Iglesia tiene poder de Magisterio sobre los principios de razón, que son principios absolutos de naturaleza, los cuales no se destruyen, sino que conservan toda su fuerza en el orden de la gracia. Y lo mismo las leyes fundamentales de la ontología, sicología y ética.

Añade más nuestro autor: que en orden de la entidad concreta, lo sobrenatural es inferior a lo natural, precisamente por la condición de accidente de aquél respecto a éste. Se trata de un modo sobreañadido y contingente.

En este orden concreto hallamos una curiosa ley de no reciprocidad. Por un lado lo natural ni en su constitución, ni en sus elementos previos, ni en lo consiguiente a su constitución, ni atendiendo a la potencia pasiva, en cuanto actuable por las fuerzas de la naturaleza, exige lo sobrenatural ni tiene orden alguno a él. En consecuencia, la gracia ha de ser algo añadido, algo indebido. Pero la inversa ya no es cierta. Pues lo natural respecto de lo sobrenatural pertenece a la esencia del orden de la gracia. La gracia, como modificación y elevación de la naturaleza, exige que ésta se conserve en su integridad, aunque elevada. Síguese de lo dicho que la teoría de la naturaleza, compatible con la sobrenaturaleza, ha de dejar a salvo estos dos puntos: *a)* que bajo el influjo de la gracia la naturaleza permanezca íntegra en sí misma; *b)* que bajo el referido influjo se mude y se eleve intrínsecamente en su ser y dinamismo. Sin la naturaleza, en efecto, ni existe ni se concibe la sobrenaturaleza; al mismo tiempo que la sobrenaturaleza perfecciona y eleva sobre su ser toda la naturaleza.

La accidentalidad característica de lo sobrenatural, explicada a base de relaciones, queda fijada con solidez. Con la teoría modal, siendo los modos indistintos entitativamente de la sustancia modificada, modo que, a su vez, se traduce por la relación, se evitan los insuperables tropiezos de la teoría de los accidentes absolutos en sí mismos considerados y en su

proyección a la teología de la gracia. Lo mismo tengo que decir de la teoría de la sustancia estructurada mediante correlaciones. Se evitan los graves inconvenientes de la sustancia absoluta. Y al mismo tiempo sin dificultad se comprende cómo un ser reviste, bien categoría de todo sustancial, bien la de parte sustancial, cuando entre en una esfera de relaciones superiores; y este ser, en otro orden de relaciones, es algo accidental.

En la doctrina de A. R. es válida la terminología de *gracia inherente* y también de *causa formal* de la gracia, pero con otro alcance que en el aristotelismo teológico. La inherencia se entiende de las relaciones, nuevas relaciones, que, producidas por el dinamismo divino, tienen sus extremos relativos en los elementos de la naturaleza y por ellos existen, como algo relativo. *Forma* es el nuevo orden de relatividad, según el cual quedamos ordenados a la posesión de lo Infinito. Tal es la estructura, la forma de lo sobrenatural.

Se ve, pues, que unas mismas leyes son las que rigen la constitución de la naturaleza y sobrenaturaleza. Hay elementos relativos comunes al orden natural y al sobrenatural. Hay relaciones constitutivas del orden natural que se explican mediante el dinamismo divino fundado en el título de creación. Y parejamente, por tanto, constituyendo naturaleza superior, sustancia superior, relaciones constitutivas del orden sobrenatural, que se explican por dinamismo divino fundado en el título de elevación. Al mismo tiempo no puede menos de aparecer el orden de la naturaleza en nexa con el de la sobrenaturaleza. Es que, en realidad, el concepto de sobrenatural expresa, ora una sustancia, ora un accidente. Estos conceptos son viables cuando se explican mediante correlaciones.

#### 4.º ASPECTO CAUSAL DE LO SOBRENATURAL

##### *Causalidad ejemplar-final*

Al estado sobrenatural que en sí mismo está constituido por una nueva relación de toda la humanidad a la intuición de Dios, relación que sirve para que conozcamos el don estable de la divina gracia, corresponde un dinamismo que realice el orden a la intuición y posesión de Dios. La relación en sí misma traduce una ejemplaridad y una causalidad final. El orden y tendencia nuevos que lo sobrenatural ha introducido en lo natural, comprendiendo todo el ser de la naturaleza y proyectándola a la sobrenaturaleza en su fase terminal del más allá, está expresado en la misma relación constitutiva y manifestativa del estado de gracia. He aquí ya uno de los aspectos causales más profundos de lo sobrenatural, la causalidad ejemplar-final que es propia de nuestra persona, en cuanto elevada a lo sobrenatural, A. R. ha escrito:

"Aunque numérica y entitativamente permanecen distintos el orden natural y sobrenatural, por razón del fin se enlazan ambos órdenes de tal suerte que, dada la elevación de la humana naturaleza, ésta no tiene ya un fin teológicamente natural, sino que es absorbido y sustituido por el fin de sobrenaturaleza, con todas sus consecuencias" <sup>52</sup>.

Hay una sustitución de fines, hay una absorción del fin natural en el sobrenatural. Y como lo sobrenatural es *medio* esencial *necesario* para tender a este fin y para realizarlo dinámicamente, de ahí que su inserción en nosotros y de nosotros en ese orden sea necesaria, sea esencial.

Esta necesidad, y necesidad esencial, no obsta a que en su entidad y dinamismo lo natural tenga independencia de lo sobrenatural. Lo ha dicho A. R. por estas palabras:

"Este ideal de sobrenaturaleza ofrécese con dos caracteres fundamentales que deciden sobre su índole y operaciones en el ser humano. Son éstos el no constituir elemento *personal*, sino la yuxtaposición en el *yo* que eleva a funciones sobrenaturales; y la categoría de elemento *accidental* respecto de la naturaleza que hace sea lo sobrenatural, en cuanto factor de ésta, simplemente complementario; bien que esencial respecto del fin a que se ordena" <sup>53</sup>.

Por un lado, el orden y tendencia a la posesión del Ser Infinito son esenciales al orden sobrenatural, y también es esencial a la misma naturaleza, no en sí, sino por constituir un fin sustituido, supuesta la elevación. Y como estos dos aspectos de la causalidad, el ejemplar y el final, caracterizan a la persona, síguese que nuestra persona, el yo, está afectado intrínsecamente por lo sobrenatural, en su misma singularidad, a pesar de que en el orden del ser y de la operación lo sobrenatural se yuxtaponga al ser personal, a nuestro yo. Lo uno no es obstáculo para lo otro, porque comparemos dos géneros de causalidad diversos entre sí, el ejemplar-final y el eficiente, con la particularidad que por la elevación sobrenatural aquél fue sustituido y no éste. El yo, nuestra persona, aparecerá poseedor de un doble dinamismo, el natural y el sobrenatural; el segundo se yuxtapone al primero. También es poseedor de un doble ser o entidad, el natural y el sobrenatural; éste se yuxtapone a aquél. Resplandece así el carácter *accidental* de la sobrenaturaleza.

Pero respecto del fin, de una ordenación teleológica, ya no es lo mismo. Aquí, la naturaleza fue anulada. Hablar en el orden histórico o actual de un fin natural es una irrealidad. Para nosotros, no tiene más valor que el de una abstracción, es decir, si se prescinde de que el hombre fue elevado a lo sobrenatural. La ordenación teleológica es única, la sobrenatural. Y este único fin, con su necesidad esencial, afecta a todo el dinamismo y a toda la entidad de nuestro yo, no sólo en el ser y potencias y actos propios de la sobrenaturaleza, sino en el ser y facultades y actos naturales. Por esta ordenación, por esta finalidad, características intrínsecas de la persona

52. PFFD, 1.º, p. 104, nota.

53. PFFD, 1.º, 102, nota.

humana, lo sobrenatural, aunque en sí por su ser y dinamismo yuxtapuesto a la persona, adquieren valor personal, son algo de nuestro yo, de nuestra vida íntima personal.

Del único fin depende toda la *dignidad y especificación* nueva del ser y operación humanos. Y en este orden trasciende lo sobrenatural a lo natural.

Por mi parte, veo una progresión que hará comprender esta dignidad y especificación trascendentes. La causalidad de la persona es la ejemplar-final que en nosotros fue sustituida por lo sobrenatural. Un elemento de nuestro ser personal queda sustituido por otro del orden de sobrenaturalidad. En Cristo, fuente primera de toda gracia, hay algo más, la sustitución ha progresado, pues no se refiere sólo a un elemento de la persona humana, sino a toda la persona humana. En lugar de ella, sustituyéndola, está la persona divina. No hay en el Salvador otra dignificación de los actos que la que procede, por vía de causalidad ejemplar-final, de su persona; ni otra especificación que la que calca la personalidad del Verbo sobre la santa humanidad y cuantos a El somos incorporados por lo sobrenatural. Me parece clara la progresión.

Y precisamente en la persona divina del Salvador, como centro supremo de convergencia, se juntan todas las finalidades que en todas las personas humanas, según acabo de exponer, carece de valor natural y lo tienen exclusivamente sobrenatural. Y esta convergencia es propia del estado de viadores y de término. Así se explicaría uno de los factores más poderosos de la unidad del cuerpo místico, por vía personal mediante la causalidad ejemplar-final. Cristo atrae a todos los humanos sin distinción, los llama en el mismo reducto infranqueable de su personalidad. Hay que responderle con un acto de amor o de odio, con el sumo aprecio o el desprecio; es necesario dejar dominar nuestra personalidad por la suya, y que El reine sobre nosotros, si no queremos que sea la piedra de escándalo que nos oprima y haga añicos por toda la eternidad.

Con la exposición de A. R., sin que nuestra personalidad desaparezca, se comprende la inserción de la misma en el cuerpo místico, tanto en el estado de viadores como en el de término. En él, el *todo* natural no existe; pasa a ser *parte* del todo sobrenatural del cuerpo místico.

Estimó A. R. como uno de los puntos capitales del desarrollo del tema sobrenatural el salvar la personalidad del acto humano y su vitalidad íntima. Le había consultado el P. Emilio Silva<sup>54</sup> acerca de la doctrina de Zumel para que, comparada con la de Báñez, le diese su parecer. A. R. contesta:

"Su doctrina (la de Zumel), tal como aparece por su nota, deja a salvo la unidad y personalidad del acto humano sobrenatural, que es el punto culminante en la materia, y con ello excluye los inconvenientes de la predeterminación bañeciana."

Cfr. GÓMEZ LEDO, A., *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez*, p. 319.

Este testimonio, aunque referido a la gracia actual, vale, *a fortiori*, para la gracia habitual. La exposición de A. R. supera, sin dificultad, el defecto que le parece ver en el bañecianismo. He aquí el modo. El supuesto o persona, según el orden de relaciones en que se considera, reclama poseer su naturaleza. Si pertenece al orden humano, poseerá la humana naturaleza. Si pertenece al orden sobrenatural, reclamará la posesión de la sobrenaturaleza y los accidentes propios o añadidos a esta sobrenaturaleza.

En A. R., tanto el orden natural como el sobrenatural son previos, en su trama teleológica, a los sujetos subsistentes, que entran como *piezas* que se engranan en los respectivos órdenes para poseer las cualidades permanentes o adventicias que los caracterizan. De aquí que a la persona humana, en cuanto elevada, es decir, en cuanto forma parte del orden sobrenatural, corresponde la sobrenaturaleza, la vida íntima sobrenatural, en su aspecto de sustancia y con todos los accidentes que contingentemente le afecten en el transcurso del tiempo y del espacio. El problema de la personalización de lo sobrenatural, puestos en el pensamiento amorruibalista, no ofrece complejidad, como tampoco la ofrece que el sujeto en el orden natural posea la naturaleza que le corresponda. Mas este problema, que del modo explicado adquiere una solución diáfana, no es soluble si se pretende edificarlo individual subsistente partiendo de la naturaleza o sustancia.

En cuanto a la *dignidad* y *especificación* debe excluirse de la forma más radical la yuxtaposición de la gracia sobre la naturaleza. El riesgo que evitamos es el extrinsecismo. Lo que se yuxtapone a un ser, conservando en todo momento real y lógico su entidad, no puede, sin contradicción, tener sentido vital ni constituir algo personal. La teoría de la divina gracia, explicada en sí y todos sus aspectos como una realidad distinta de la naturaleza y a ella yuxtapuesta, sin que la inherencia accidental anule esa distinta realidad, y, por consiguiente, la yuxtaposición y el valor extrínseco, incurre en el gravísimo defecto a que ahora aludo. A. R. ha escrito:

"El nexo entre la acción vital humana y el influjo divino queda tan sin demostrar como el nexo entre lo natural y sobrenatural en cualquiera de las teorías de yuxtaposición ya impugnadas. Y es que no hay ni puede haber fusión verdadera entre naturaleza y sobrenaturaleza, dados los moldes inmutables en que se fuerza a entrar los tipos de los entes creados" <sup>55</sup>.

A. R. explica lo sobrenatural no por una "yuxtaposición", sino por una "intususcepción" <sup>56</sup>. La intususcepción es la asimilación propia y característica de la vida. Y en esa forma los elementos de la naturaleza tienen potencialidad pasiva actuable por el divino poder respecto de la relación ejemplar-final, con exigencia de un propio ser y propio dinamismo, que constituya lo sobrenatural. Es así cómo se explica lo personal y vital del orden de la gracia.

55. "Compostellanum" 1 (1956) 290.

56. *Ibíd.*, p. 287.

*La causalidad eficiente*

No existe un fin sin que, al mismo tiempo, exija la actividad en el agente para ponerlo por obra, llevando a la práctica los medios que al fin conducen y que con él se proporcionan. Como la causalidad ejemplar-final es propia de los subsistentes, así la eficiente corresponde a la naturaleza, tanto sustancial como accidental.

El principio eficiente determinante de lo sobrenatural y que informa el dinamismo de este orden es la Divinidad, el influjo divino actuando con título de elevación.

Dios, autor del orden natural, pone como Causa Primera en dependencia de sí el ser y obrar de lo finito en su génesis, en su evolución y en el logro de sus finalidades. Lo creado se mantiene en una relación trascendente a la Causa Primera y su influjo. Así se explica el ser y obrar finitos. Paramente en el orden sobrenatural de que Dios es autor, por el título de elevación, lo creado en todos sus elementos queda con una nueva relación de dependencia, a la cual corresponde un nuevo influjo divino en la criatura, con la manifestación de éste en los actos propios de la vida sobrenatural. Para A. R., lo que acabo de expresar es:

"base de todo el sistema de la gracia y de la teoría de las virtudes infusas" <sup>57</sup>. Y añade: "En efecto, ni la gracia habitual ni las virtudes llamadas infusas pueden tener una explicación científica y propiamente orgánica, sino en cuanto se consideren como manifestaciones del dinamismo divino en la naturaleza creada y ontológicamente dispuesta y ordenada a lo sobrenatural" <sup>58</sup>.

Estas manifestaciones del dinamismo divino obedecen al título no de Creador, sino de elevación sobrenatural en el sentido de determinar en nuestro ser personal y en los elementos creados un nuevo orden de relatividad, una combinación relativa superior a la que establece el orden natural con finalidad propia y medios adecuados al logro del fin de poseer a Dios. Es Dios quien fija como autor del orden sobrenatural el fin y la eficiencia que reclama. Para dar a la criatura la sublime potestad de poseer a Dios eternamente como es en sí, mediante el amor e intuición beatíficos, se requiere la intervención directa de Dios en los elementos de la obra creada, dándole otra disposición, otra modalidad de ser, a la que siga una nueva modalidad de obrar. A. R. prosigue:

"Lo finito en su relación trascendente a la intuición de lo Infinito, reclama en el orden de ejecución la suprema actuación dispositiva que le da la denominada gracia habitual, con la cooperación de las virtudes infusas, en cuanto principio próximo y complemento indispensable de la facultad de obrar en lo sobrenatural" <sup>59</sup>.

57. *Ibíd.*, p. 282.

58. *Ibíd.*, pp. 282 y 283.

59. *Ibíd.*, p. 283.

La intervención divina, "titulo elevationis", produce ese nuevo modo de ser y de obrar, para el logro del fin único sobrenatural de la eterna posesión de Dios, iniciada en la gracia y consumada en la gloria. Esto es claro para todos. Pero A. R. no lo radica en un accidente absoluto añadido y extrínseco al sujeto sustancial creado, en el que la teología platónico-aristotélica vio la gracia y luz de la gloria, interpretándolos bajo el patrón de los accidentes aristotélicos. Lo que A. R. combate en todos sus escritos es el fijismo de la naturaleza, sustancia y accidentes que, propuesto por Platón y Aristóteles, fue recibido por los teólogos de la escuela. Según ese fijismo, la gracia y luz de la gloria no son más que afecciones extrínsecas, periféricas; no pueden penetrar en el fondo del ser sustancial, porque lo destruirían. La "información accidental", la "inherencia del accidente" no llega a la sustancia en sí misma, no es una renovación sustancial.

En este caso, la teoría racional está en pugna con la transformación entitativa y dinámica que los Padres y la Tradición cristiana expresaron con el nombre de "divinación" y nuestros clásicos tradujeron "endiosamiento".

He aquí la maravillosa revelación del "Enmanuel" y el establecimiento del reino de Dios en nosotros y en toda la creación.

La primaria manifestación de esta presencialidad divina sobrenatural entitativa y operativa se advierte ya en la nueva ordenación de la criatura a la posesión de lo Infinito. El dinamismo eficiente viene a consumir y realizar lo que estaba proyectado en aquella ordenación.

Pienso, por mi parte, que hay que dar a lo expuesto la importancia de un suceso cósmico con una transformación de toda la naturaleza en sobrenaturaleza, sin perder aquélla su estructura esencial. El orden natural, aparentemente, queda lo mismo, pero de un *todo* en sí que era antes se ha convertido ahora en *parte* del orden sobrenatural, que es el único existente y que recibe dentro de sí todo lo natural. Lo que antes era *fin*, se ha convertido ahora en *medio* en orden al fin único de la posesión de lo Infinito. Y repito se trata no sólo de un suceso individualista, sino de un acontecimiento cósmico. El hombre y el ángel son piezas del engranaje sobrenatural. Y lo mismo el mundo físico que nos rodea y condiciona nuestra existencia histórica. La sobrenaturaleza afecta a todo, debe transformarlo todo como una levadura, sazonarlo como la sal, iluminarlo con nueva luz.

En el orden sobrenatural, la suprema manifestación ontológica *in via* se llama gracia habitual. Se trata de una permanente manifestación entitativa del influjo sobrenatural de Dios, que otorga el ser sobrenatural, ligado a la nueva ordenación de la criatura a la posesión de lo Infinito. Las virtudes infusas, presididas por la caridad, son las disposiciones permanentes operativas en orden al fin sobrenatural. En ellas, como disposición habitual, se manifiesta el dinamismo infinito de la virtud de Dios.



Finalmente, las gracias actuales son o representan las manifestaciones transeúntes del mismo dinamismo.

A A. R. no le preocupa la doctrina de la divina gracia en las posiciones históricas de las diversas sentencias, sino que se sitúa en un plano anterior a las disputas habidas y aun en un plano anterior a la misma bifurcación de la gracia en actual y habitual, exponiendo el dinamismo divino sobre lo finito por una inmediata relación de la virtud infinita de Dios, *titulo elevationis*, con el efecto finito, sin el intermedio de concursos. Expresamente ha negado la doctrina del concurso, no por lo *previo* o lo *colateral* del mismo, sino por ser tal concurso indicador del extremo a que se llegó en la concepción absolutista de la sustancia y del accidente, puesto que la acción se viene a pensar como una *forma* que ha de ser recibida en el sujeto, sustancia, así como la forma sustancial debe ser recibida en el sujeto pasivo de la materia. Esta concepción absolutista de la sustancia y del accidente

"es el defecto capital de procedimiento que venimos exponiendo —escribe A. R.—, defecto que es común a ambos sistemas (bañeciano y molinista), siquiera aparezca mucho más acentuado en la teoría de las *predeterminaciones*"<sup>60</sup>. Y añade más adelante: "En uno y otro, el influjo divino va *de afuera a dentro* en vez de ir *de dentro afuera*. Son teorías de lo trascendente, incapaces no ya de explicar, sino aun de sostener su inmanencia en el orden natural"<sup>61</sup>.

Para A. R., el concepto de naturaleza o sustancia ha de dejar lugar a un legítimo inmanentismo del influjo divino natural y sobrenatural, sin que anule la trascendencia propia de todo lo divino. Este objetivo se obtiene al explicar la sustancia por elementos relativos y relaciones permanentes, así como al explicar la naturaleza mediante una esencial relatividad de potencia y efecto u ordenación dinámica de las potencias creadas a sus efectos. Hay aquí un *correlativismo* fundado en el *correlativismo ontológico*, si bien está en razón inversa a su proximidad causal. Por lo tanto, Dios, ente infinito y que en su ser está alejado de todo lo finito, por su causalidad aparece actuando del modo más íntimo en lo finito. Esta relación inversa del orden entitativo y dinámico, por una parte, hace que se corte de raíz toda posible derivación hacia el panteísmo; por otra, nos permite explicar la aparición del ente finito por influjo inmediato operativo del Supremo Hacedor de todo lo finito. Y como lo sobrenatural expresa la mayor manifestación entitativa del ser de Dios que tenemos al conocer los misterios, este crecimiento en la distancia entitativa está en proporción a una mayor proximidad causal divina sobre nosotros, está en proporción con una mayor aproximación a la vida de Dios por el dinamismo sobrenatural.

En la obra *Doctrina de Santo Tomás...*, etc., A. R. nos dice, después de hablar de la doble causalidad divina y humana en la realización de

60. "Compostellanum" 1 (1956) 289.

61. *Ibidem*, p. 290.

nuestro destino, que "jamás podrá plantearse legítimamente el problema del destino humano sin abarcar esta doble necesaria causalidad de la historia del hombre". "La historia *total* del hombre se compone de dos historias *parciales*, que son la historia de las determinaciones propias de Dios y la historia de las determinaciones en que interviene el libre albedrío"<sup>62</sup>.

Y es el propio A. R. quien nos va a explicar el doble influjo que da lugar a la historia total:

En el orden de *ejecución* tenemos: "1.º Determinaciones iniciales exclusivas de Dios; tales son las condiciones naturales todas, las del medio en que viva el hombre, etc., y las gracias sobrenaturales. 2.º Determinaciones naturales exclusivas del hombre y de su libre albedrío; tales son sus actos libres, y sus actos de asentimiento o no de asentimiento a la gracia. 3.º Determinaciones finales de Dios en conformidad con el mérito o demérito de las determinaciones personales del hombre.

"*Orden de intención*: En Dios, el orden de *intención* es el mismo que el de *ejecución*; quiere recompensar el mérito contraído o castigar el demérito. Por tanto, en Dios se distingue una doble *intención*: 1.º Intención inicial relativa a la gracia, que depende únicamente de Dios. 2.º Intención final relativa a la gloria o a la pena, que depende únicamente del mérito o demérito de los actos ejecutados. Estas dos intenciones hacen la *intención total*; en orden a la *intención inicial*, la voluntad divina es *absoluta* y es *eficaz*, porque Dios quiere absolutamente y eficazmente dar gracias tales, que no por naturaleza, sino exclusivamente por la determinación del hombre conseguirán o no la eficacia. En orden a la *intención final*, la voluntad divina *condicionada*, porque sólo quiere dar la gloria o la pena, puesta la libre condición por el hombre del mérito o del demérito. Voluntad absoluta para la gracia; voluntad condicionada para la gloria"<sup>63</sup>.

La lectura de estos textos sacados de la obra de juventud de A. R. y la de toda la obra pueden señalar el itinerario de su pensamiento inicialmente anclado en el molinismo. La profesión del molinismo con que concluye este opúsculo merece capítulo aparte; pues creo que el molinismo de A. R. ya por esta fecha, 1901, a los treinta y dos años del autor, desborda los límites del sistema. Sea de esto lo que fuere, dichos textos indican que las mallas de un sistema no podían prender a A. R. Los molinistas no superan la concepción de la sustancia y del accidente al modo peripatético, y esto es lo que ya no aparece en la primera obra teológica impresa de A. R. Más aún, los textos referidos pueden encajar perfectamente en el sistema relativo, pueden explicarse sin extorsión a la luz de una relatividad ontológica y de una relatividad causal, dando, por consiguiente, lugar a una explicación correlativista de la gracia actual. ¿Qué sería la gracia actual? No una forma, un "concursum" distinto entitativamente de Dios y del hombre, sino *Dios influyendo*, por el título de elevación, en nuestro acto, por un lado, y *nuestro yo*, en un acto concreto manifestado a través de él, en relación dinámica con el Supremo Hacedor. Y el influjo es directo e inmediato. Y en ese acto, el yo queda transformado, divinizado, endiosado, porque se trata de algo indistinto de él, es el mismo yo en sus varias

62. P. 149.

63. *Ibidem*, p. 149.

formas o manifestaciones dinámicas, bajo el influjo del Dios santificador que lo transforma, diviniza y endiosa.

En el individuo humano, en su personalidad, en su sustancia o accidentes, hay potencia pasiva o de recepción —la llamada potencia obediencial— respecto del influjo del Dios elevante, respecto de la acción santificante, respecto de la intervención dinámica directa divina.

En la teología aristotélica, la potencia obediencial se refiere a la recepción extrínseca de *accidentes indebidos*, accidentes que se conciben como realmente distintos de la sustancia y que ni en su ser ni en su dinamismo mudan intrínsecamente la sustancia en lo que es, sino que la afecta extrínsecamente, accidentalmente. La potencia obediencial, en orden a esos accidentes indebidos, deja inmutado el ser sustancial. Por otras palabras, el fijismo de las sustancias absolutas, lo mismo que el de los accidentes absolutos, no cae bajo la potencia obediencial. Más aún, se impone a la misma voluntad de Dios.

En el correlativismo de A. R. no acontece así. Teniendo en cuenta el axioma que al ser sigue el obrar, como hay un ser sustancial y de naturaleza, también el obrar corresponde a la esencia, sustancia o naturaleza. Se admite el dinamismo inmediato de la sustancia. Las potencias o cualidades operativas son realmente indistintas del sujeto sustancial. La originación en acto de un efecto hace que el sujeto aparezca con un dinamismo operativo actual. De la misma suerte el efecto, pensado como posible, hace que aparezca el sujeto como pura potencia, determinando dicho posible.

En A. R. —insisto en una idea fundamental—, de la misma suerte que la entidad de la sustancia se estructura mediante relaciones y elementos relativos, así el obrar se explica mediante un *relativismo causal*.

La ley de la relatividad se extiende en el orden del ser y de la operación a todo lo finito, a los elementos de la obra creada por separado y al universo en conjunto. El actual orden de la naturaleza no es más que una de las posibles combinaciones de los elementos relativos determinados por Dios, con su libre arbitrio y fundada en el título de la creación.

A la luz de esta concepción correlativista del ser y del obrar, A. R. escribe el conocido texto:

"Otro sistema de relaciones internas en los elementos de los seres y externas en la conexión mutua de ellos y en su dinamismo, determinaría a un nuevo orden o una nueva naturaleza superior o inferior a la en que vivimos y de la cual somos parte" <sup>64</sup>.

La nueva relatividad afecta también al dinamismo. La tesis de la posibilidad de lo sobrenatural, que toda filosofía cristiana debe dejar establecida sólidamente, se ajusta en el correlativismo al cuadro determinado por estas palabras. No se trata de la potencia extraordinaria de Dios, en orden a accidentes absolutos indebidos realmente distintos de la sustancia abso-

64. "Compost." 1.º, p. 280.

luta, sino de la potencia extraordinaria divina en orden a una nueva relatividad de los elementos de la obra creada y del dinamismo que los conecta. La tesis de la posibilidad a que me refiero radica, por un lado, en la contingencia de cada uno de los elementos y del orden relativo que constituye el actual modo de ser y obrar de la naturaleza. Me estoy refiriendo al orden relativo constitutivo de la naturaleza o sustancia; por consiguiente, relaciones sustanciales. La potencia obediencial se refiere a estas relaciones, y no a realidades absolutas heterogéneas y realmente distintas de la sustancia con que se pensaba lo accidental de la gracia en la teología aristotélica. Los elementos sustanciales en el orden de la gracia serán los mismos; y la relatividad sustancial pertenecerá a un orden nuevo y superior. He aquí la naturaleza superior, la sobrenaturaleza. Por otro lado, se precisa una nueva determinación causal divina, que, con el título de elevación, otorgue a los elementos de la obra creada un nuevo orden, de la misma suerte que por el título de creación les otorgó el orden natural. En los elementos de la obra creada ha de haber potencia pasiva o de recepción de dicho orden superior.

La contingencia esencial del actual orden de cosas y la trascendencia infinita del poder de Dios, que es absurdo hacerla depender y limitar por tipos fijos esenciales y accidentales forjados por nuestra mente, hacen que los órdenes de combinación entre los elementos de la obra creada sean múltiples. Hay, pues, posibilidad de múltiples naturalezas. También dicha contingencia esencial y la trascendencia del divino poder, supuestos unos mismos elementos y la actuación del libre arbitrio divino, hacen que sea uno solo el orden histórico de creación y elevación. En este orden *histórico*, el divino poder, ejerciéndose sobre la potencia pasiva, puede introducir cualesquiera modificación intrínseca. En este sentido, también las sobrenaturalezas pueden ser múltiples. Todas están condicionadas por el Infinito poder de Dios, que carece de todo límite, y la potencia pasiva de los elementos, en cuanto actuable por el dinamismo divino.

De esta suerte, la potencia obediencial de los elementos y de toda la obra creada entra en relación directa e inmediata con el poder de Dios, posibilitando lo sobrenatural como una naturaleza superior, una sobrenaturaleza determinada por los elementos de la obra creada y una nueva relatividad que afecta al ser personal, al sustancial, al dinamismo de la criatura, a sus facultades y actos, que la ordenan a la posesión de Dios como es en sí mismo.

Me parece que esta explicación de la causalidad propia de lo sobrenatural tiene un horizonte más amplio y un margen de aceptabilidad mejor que la que se funda en la sustancia y accidentes absolutos.

## PARTE III. — VALORACION DE LA DOCTRINA DE AMOR RUIBAL

Tócame ya entrar en la apreciación de los originales puntos de vista de A. R. sobre la doctrina de la gracia, para lo cual la voy a enfocar desde el campo dogmático, desde el sistema aristotélico-teológico y desde el propio sistema de nuestro autor.

## 1.º DESDE EL CAMPO DOGMATICO

Capital en la materia me parece la ses. VI del Concilio de Trento (13 de enero de 1547). Mérito de ella es haber entendido por justificación todos los problemas que atañen al orden sobrenatural desde el comienzo hasta su consumación. Seis meses se tardó en la elaboración del decreto. Al comenzar el trabajo en las sesiones conciliares hubo completo acuerdo sobre este importante punto: que la materia aún no había sido tratada conciliarmente. Más aún, que los Padres de la Iglesia y teólogos escolásticos le habían consagrado poco espacio. Finalmente, que sólo a la luz de las doctrinas recientes, desde hacía unos veinte años (comienzos del luteranismo), se había desarrollado el tema.

Los expositores del decreto tridentino han notado algo extraño en él, comparada su doctrina con la de otros decretos del mismo Concilio, a saber, que los Padres no se contentaron con señalar una lista de errores, ni con fijar entre las sentencias discutidas cuál correspondía a la divina revelación. No, el Concilio estudia el problema en sí mismo hasta el extremo que, comparada la doctrina formulada conciliarmente con las exposiciones teológicas anteriores, se advierte, sin dificultad, la superioridad de aquélla.

En el estudio del problema, y después en la redacción definitiva del decreto, prevaleció el esquema que considera la justicia en tres estados: *a)* Tránsito del estado de pecado, antes de toda justificación, al de gracia (cap. 1-9 y can. 1-15). *b)* Crecimiento en la justicia recibida (cap. 10-13 y can. 16-26). *c)* Tránsito de estado de pecado del que fue antes justo a una nueva justicia (cap. 14-15 y can. 27-32).

El *pesimismo luterano* y el *optimismo pelagiano* quedan suprimidos por el decreto conciliar. El pesimismo, porque, si bien el hombre se encuentra en estado de pecado, como hijo de Adán, no fue extinguida su libertad de obrar el bien, aunque se encuentre atenuada (C. 3. D. 703 y 815). Puede, pues, asentir a Dios, que le llama, mueve y excita a la justicia, y disponerse y prepararse para ella, así como, por el contrario, está en su potestad rechazar a Dios (C. 4, D. 814). El optimismo pelagiano queda excluido, puesto que las fuerzas del libre arbitrio, sin gracia, no le permiten vivir en la justicia y lograr la vida eterna. Más aún, que la colación de gracia no significa una *facilidad* para la operación libre humana (can. 2 y 10.

D. 812 y 820), sino que es *absolutamente necesaria* para el acto sobrenatural.

El pesimismo luterano constituye, según A. R. lo denomina, una *trascendencia absoluta heterodoxa* en la explicación de lo sobrenatural. La gracia en absoluto viene de fuera, siendo el hombre totalmente pasivo, siguiendo con su esencial corrupción. Su libre arbitrio, un nombre vacío de sentido. No es posible explicar el carácter intrínseco y vital de la gracia. No habría más que una *justicia meramente imputativa*, o extrínseca.

El pesimismo y la trascendencia absoluta heterodoxa seguiría en pie aunque se admitiese remisión del pecado o justificación por mero favor extrínseco de Dios, o, finalmente, justificación con la justicia que Dios es justo y resplandeció en Xto. y nada más (can. 11, D. 821).

Todo el intrinsecismo con que los PP. se opusieron a estos errores podemos resumirlo en dos palabras ya técnicas que utiliza el decreto: "*inhaereat*" dicha de la gracia y caridad y "*unica causa formalis*" dicha de la justicia. Se habla, por tanto, de *gracia y caridad "inherentes"* y de una justicia distinta de la de Dios, que es *única causa formal* de la santificación. ¿Valor de estas terminologías?

Ambas responden a una disputa habida en el seno de las sesiones conciliares, a saber: la de la doble justicia. Este punto con otros dos: el de la distinción entre gracia y caridad, que se dejó sin resolver, y el de la certeza del estado de gracia, que se resolvió negativamente atendiendo a la ley general, fueron los más controvertidos en el trabajo de elaboración del decreto tridentino.

En la disputa de la doble justicia había que evitar un riesgo: el del extrinsecismo. Admitido que el hombre también es justo con la justicia propia de Dios o de Cristo, en esa parte ya no seríamos justos con santidad o gracia nuestra, de nuestra persona, de nuestra vida, sino con una justicia externa, extrínseca, imputada. El Concilio, y precisamente por el extrinsecismo que llevaba consigo, no aceptó la doctrina de la doble justicia. El valor, pues, dogmático, en la terminología "*unica causa formalis*", recae en la voz *única*, significando la expresión *forma* el principio interno constitutivo de lo sobrenatural, que es, supuesta la divina filiación, el principio vital humano en sí mismo intrínsecamente renovado por la gracia interior. El mismo sentido ofrece la gracia inherente, en oposición a gracia o justicia *imputativa*. Lo formal y lo inherente significan la *estructura permanente* sobrenatural afectando en su ser y obrar al principio interior humano, al principio vital.

En consecuencia, cuanto un sistema acentúe más el valor intrínseco de lo sobrenatural, su función de renovación interior de la vida y persona humanas, más se halla dentro, no sólo del espíritu, sino de la letra del Concilio. Y esto es lo que acontece con el sistema de A. R. al sustituir los accidentes absolutos por modos intrínsecos indistintos de la misma sustancia. La gracia es inherente como un modo intrínseco, y al afectar al prin-

cipio vital revestido del título de hijo de Dios, puede recibir el nombre de *forma*, terminología no ajena a A. R., no ciertamente en el sentido hilemorfista, sino en el sentido de expresión de una relatividad. En el mismo opúsculo, *naturaleza* y *sobrenaturaleza* nos habla de la *forma natural* y de la *forma sobrenatural*, en cuanto una y otra son constitutivas de la naturaleza y de la sobrenaturaleza. Expresan un modo; significan una relación.

Para que el "*inhaereat*" y el "*unica causa formalis*" del texto conciliar en su significación escolástica, entonces usual, constituyesen una imposición dogmática, tendría que llegarse a la conclusión que el punto doctrinal que el Concilio enseña solamente puede ser afirmado por el sistema hilemorfista, o mediante los accidentes absolutos, con exclusión de todo otro sistema. Entonces, indudablemente, que una conclusión de la teología sistemática pasaba a ser del dominio del dogma. Y esto es lo que ningún autor hasta ahora ha demostrado.

Pero hay más: he visto atrás que con la doctrina de los accidentes absolutos no se llegaba a una renovación de la sustancia en su íntimo ser sustancial por la inmutabilidad que a ésta se le otorga en el platonismo y aristotelismo. Dichos accidentes *lógicamente* no pueden superar el extrínsecismo. No son, pues, compatibles con el valor vital y personal del acto sobrenatural. No explican el nexo y compenetración de naturaleza y sobrenaturaleza. En tal caso, dadas estas derivaciones lógicas, tendremos que decir que las fórmulas conciliares repudian los accidentes absolutos, porque con ellos no se enseña el punto doctrinal que el Concilio intenta imponer. Repito que hablo de derivaciones lógicas.

A la trascendencia heterodoxa luterana, A. R. se opone del modo más antagónico: *a)* Por el valor inherente, intrínseco, vital y personal de la nueva modalidad. *b)* Porque la remisión del pecado se lleva a cabo con la comunicación de una justicia interior, tan realmente distinta de la que resplandece en la Divinidad y en Cristo, que es un modo indistinto de la misma sustancia creada. *c)* Queda, por tanto, excluída la doctrina de la justificación como mero favor extrínseco de Dios o justicia meramente imputada.

El sistema teológico de A. R. destaca el aspecto vital de la justificación, explica el valor intrínseco de la misma y de modo particular nos hace comprender cómo el hombre que se inserta por la elevación sobrenatural, la fe y el bautismo en Xto., no sigue corrompido en su esencia, sino que se renueva y transforma por la gracia. Nada menos que llega a constituir una nueva naturaleza y sustancia. Estos puntos los explica el correlativismo mejor que cualquier otro sistema. Por lo tanto, desde el campo dogmático puede ser aceptado mejor que cualquier otro sistema.

La trascendencia admitida por A. R. para la explicación de la divina gracia, en cuanto afirma el origen extrínseco de ella, fundado en el dinamismo divino "título elevationis", y la superior dignidad respecto a la

naturaleza, está en plena consonancia con la doctrina católica. Es una *trascendencia relativa y ortodoxa*, no absoluta y heterodoxa.

Por lo que atañe al optimismo pelagiano el Concilio de Trento, lo excluye radicalmente al montar todo el edificio constructivo de lo sobrenatural sobre la divina filiación producida por el don gratuito de la gracia. A. R. clasificaría dicho optimismo como una *inmanencia absoluta heterodoxa*. La sobrenaturaleza no es más que una manifestación de la misma naturaleza, de ella brota, y las fuerzas naturales condicionan todo el fin y la actividad sobrenaturales. Así piensa el pelagiano.

Nada más opuesto a este error dogmático que el sistema de correlaciones de A. R. Mientras el *título de elevación* no aparece en juego en las misericordiosas determinaciones de Dios, nada es posible en orden a lo sobrenatural. La relatividad finita y el título de creación en que se funda excluyen positivamente lo sobrenatural. Pero, al aparecer el título de elevación, y siempre en dependencia de él, lo sobrenatural desarrolla su relatividad propia y su dinamismo superior entre los dos extremos de la potencia extraordinaria de Dios y la potencia pasiva de recepción de los elementos del orden de naturaleza. Hay aquí un inmanentismo, ya que la relatividad y la misma actividad sobrenatural viene *de dentro para fuera*. Pero el inmanentismo de A. R. deja lugar a la trascendencia. Inmanencia entitativa, puesto que la gracia es una nueva relación, y como relación determinante de una entidad que afecta a los elementos de la obra creada; inmanencia operativa y sicológica, porque el nuevo ser y renovación sustancial del hombre, en virtud de la cual se hace hijo de Dios y heredero del cielo, sigue una nueva potencialidad y operaciones sobrenaturales de la inteligencia y voluntad. Como esta "nova creatura", esta renovación sustancial del hombre, aunque brotando y apoyándose en los elementos relativos de la obra creada, eficientemente la causa el dinamismo divino fundado en el título de "elevación", ya la inmanencia deja de ser absoluta; se encuentra, pues, el sistema de A. R. dentro de la más sana ortodoxia. A la *trascendencia relativa ortodoxa* corresponde una *inmanencia relativa ortodoxa*.

En A. R. no cabe una aspiración en lo natural a lo sobrenatural ni en el amor de Dios ("dilectio Dei super omnia") ni a la visión beatífica (deseo de ver a Dios). Porque la naturaleza se clausura en el orden relativo que Dios, Señor de ella, por el título de la creación le fijó. Y no es posible en la relatividad natural tener una proyección más allá de los límites naturales. El inmanentismo de lo sobrenatural que A. R. admite, repito, no es absoluto, sino *relativo* a las nuevas relaciones con que los elementos de la obra creada, de la sustancia natural, aparecen ordenados por Dios en cuanto obra en virtud del título de elevación. Por este capítulo, su sistema se halla dentro de la ortodoxia más exigente.

Me parece legítimo concluir que el amorruibalismo, en su exposición de la divina gracia, nada tiene que temer del dogma; al contrario, éste



queda en él más salvaguardado que en el sistema adoptado por el pasado teológico.

1.º La sistematización de lo sobrenatural por su exclusión de los errores dogmáticos, me parece perfecta.

2.º Dicha sistematización permite al mismo tiempo ver una distinción perfecta entre lo natural y lo sobrenatural.

3.º La distinción entre ambos órdenes se compagina al mismo tiempo con la compenetración más perfecta en el ser y en la operación.

Es todo lo que la Dogmática católica requiere y que se cumple mejor, según mi modesta opinión, en el amorruibalismo que en otros sistemas.

## 2.º DESDE EL SISTEMA ESCOLASTICO

Temáticamente, la teología escolástica es teología platónico-aristotélica, por la aplicación que hace de los conceptos de estos filósofos a la exposición del dato revelado.

Pues bien, el sistema de A. R. en torno a la divina gracia es sencillamente otra cosa con personalidad bien definida.

No son compatibles el concepto relativo o modal que nos da nuestro autor de sustancia y accidente con el concepto formal y absolutista de los teólogos platónico-aristotélicos. A. R. escribe sin rodeos:

"Partiendo del concepto de naturaleza de los aristotélicos, toda comunicación intrínseca de naturaleza, cual se requiere entre la entidad natural y la sobrenatural, es imposible, ya por la inmutabilidad que se les atribuye, ya por el modo de entenderse su constitución que, según queda expuesto, supone en la génesis misma de cada esencia un dinamismo no expansivo, sino centralizador y convergente, avaro en cierto modo de sí propio"<sup>65</sup>.

Desde la inmutabilidad esencial de la naturaleza o sustancia que, según A. R., hace imposible todo nexo legítimo entre naturaleza y sobrenaturaleza, no es posible juzgar un sistema donde la referida inmutabilidad deja de existir. Lo mismo digo del accidente absoluto y del modal, entendiendo los modos como realidades indistintas de la sustancia modificada. No es posible desde una concepción juzgar la otra. Por situarse en el polo diametralmente opuesto. Son cosas diversas con métodos y estructuras peculiares.

El concepto de inherencia referido a formas absolutas realmente distintas de la sustancia, sujeto de dicha inherencia, no existe en el sistema de A. R. Es un problema que sólo se plantea en la doctrina de los accidentes absolutos. La cosa que se intenta explicar con esa inherencia del accidente sobrenatural pensado al modo peripatético, queda mejor desarrollada cuando se tiene en cuenta la existencia de un orden de relatividad que por título nuevo, el de *elevación*, afecta de modo intrínseco a los extremos de la relación. Son tan diversas las concepciones, que sencillamente hay que confesar

65. "Compostellanum" 1 (1956) 289.

que se trata de un nuevo planteamiento del problema, en el que no pensaron los teólogos aristotélicos, pero que viene impuesto por el estudio histórico-crítico de los conceptos que sirven de base a la exposición del dogma. La renovación de lo antiguo a la luz de lo nuevo ha conducido hasta esta posición.

También es otra cosa la teoría de la personalidad. En A. R. nos encontramos con una prioridad de lo personal sobre la naturaleza y sustancia. La persona es el ser total que posee su sustancia y su naturaleza. Queda relegado a "seudoproblema" la "terminatio subsistens". El problema de la personalización de lo sobrenatural no acude a esta *terminatio*, sino que se resuelve por la prioridad que tiene todo orden, particularmente al poseer carácter social, respecto de los sujetos ordenados. El sujeto comienza a existir en el orden sobrenatural. Antes es el orden de sobrenaturaleza. Luego, el sujeto personal engarzado en él como una pieza. Desde este momento posee la sobrenaturaleza, que es la cualidad del orden en cuyo medio ambiente se desarrolla ontológica y dinámicamente su persona concreta. De esta suerte, lo sobrenatural se hace nuestro, algo de nuestra personalidad y de nuestra vida. El yo queda abierto y en comunicación con todo el orden sobrenatural. La fe en el Evangelio y la recepción del bautismo son sólo necesarios, con necesidad de medio, *implicitamente*, como cualquier otra disposición positiva de Dios. El que comienza a existir en el orden sobrenatural, tiene que estar dispuesto a recibir, y aceptar, y cumplir cuanto Dios, en este orden, con el título de elevación, manifieste. Esta es la implícitud que se requiere. Esta doctrina no puede ser juzgada desde la platónico-aristotélica, que explica la elevación sobrenatural mediante una forma ontológica, la gracia elevante, que se ha hecho igual a la gracia habitual y ésta a la gracia santificante, que depende de Dios el darla *individualmente* a éste o a aquél, forma ontológica que se concibe al modo de un accidente peripatético. Las concepciones son tan dispares, que sencillamente hay que confesar que se trata de otra cosa, de otro sistema. En el orden reflejo o sistemático no encuentro punto alguno de contacto.

Finalmente, respecto de la potencialidad de los seres, A. R. la entiende en un sentido sustancial. Es decir, la potencia es indistinta del agente que obra. La causalidad que le corresponde es final-ejemplar en el subsistente, en cuanto tal; y dinámico-eficiente en la naturaleza y accidente, en cuanto tales. Antes, el escotismo había suscrito esta tesis. Pero una cosa son las afirmaciones *de facto* y otras la *de jure*, y habida cuenta al sistema utilizado, para deducirlas. A la luz de este particular aspecto, y puesto que A. R. establece la relatividad entre causa y efecto para explicar la una y la otra en función de relaciones, se puede comprobar cómo tampoco aquí es posible concordar la doctrina de A. R. con ninguna escolástica, a pesar de aquella coincidencia con el escotismo.

En A. R. se insiste repetidas veces en que la doctrina de lo sobrenatural exige una sustancia y un accidente que, sin anularse, sin perder su

integridad, muden bajo el poder de Dios, habiendo en lo finito potencialidad para esta mutación. A este concepto se opone el platonismo y aristotelismo adoptados por los teólogos, para los cuales tanto la sustancia como el accidente son inmutables como formas en sí absolutas. No es posible desde una concepción juzgar a la otra.

A. R. calificó la doctrina escolástica como una "teoría de la trascendencia absoluta"<sup>66</sup>. Trascendencia, porque lo sobrenatural viene de fuera adentro; absoluta, porque no puede venir más que de fuera y deben permanecer inmutables e inmutados la sustancia y accidentes. A. R. también llama a la doctrina escolástica "teoría de la yuxtaposición"<sup>67</sup>. Me parecen justas estas denominaciones. La *trascendencia* que A. R. admite es *relativa*, como relativa la inmanencia. En lo sobrenatural encontramos, según A. R., no una yuxtaposición, sino una "íntususcepción", que es la propia forma de crecimiento de la vida y de la persona y supone el mutuo abrazo de la trascendencia con la inmanencia. Por esto, no es posible juzgar un sistema desde el otro.

¿Cómo, entonces, entrar en discusión?, se me preguntará. De dos modos: 1.º Partiendo de los conceptos de realidad y hechos experimentales que A. R. admite como cualquier teólogo aristotélico o platónico, hasta fijar el proceso legítimo de elaboración de las ideas reflejas. En este proceso hallamos un inmenso margen para la discusión. Entonces, cabe valorar la doctrina de A. R. en sí misma por el fundamento racional que ofrece y valora justamente en pugna con la posición platónico-aristotélica, según sea diverso el proceso de elaboración de los conceptos reflejos. Pero será ridículo apriorismo y una petición de principio que en la discusión un teólogo o filósofo partiese de *definiciones* o del modo de entender la sustancia, la naturaleza, el accidente, la persona y causalidad, éste o aquel egregio teólogo, ésta o aquella escuela, cuando precisamente es esto lo que se propone como tema de discusión. Y tal *apriorismo* es el que suele aceptarse cuando en la enseñanza de la filosofía escolástica se definen los términos de una tesis, para luego discutir el valor del enunciado. Si pedagógicamente este sistema puede ser viable, en el campo de la investigación racional no es válido. Aquí son los hechos y conceptos de realidad los que se imponen, y el proceso legítimo que conduce a los conceptos reflejos o exposición científica lo que se discute e investiga.

2.º modo: Estableciendo el campo de discusión en el ámbito de lo sobrenatural, buscando la fijación mediante estudio positivo, de lo que es verdadero dato dogmático y que como tal ha de ser aceptado. Así, por ejemplo, si en el estudio positivo de la teología de la gracia no encuentro hasta el siglo XII los accidentes absolutos peripatéticos, debiéndose el influjo de éstos y su intervención en la explicación de lo sobrenatural al predominio que entonces comienza a sentir ARISTÓTELES sobre PLATÓN, concluiré que

66. "Compost." 1.º, p. 285.

67. *Ibidem*, p. 280.

se trata de una idea no impuesta por las fuentes, sino por un determinado sistema filosófico. Todo su valor depende entonces de la filosofía. Lo mismo hay que decir del concepto de sustancia inmutable, si bien éste ya aparece en la corriente de pensamiento platónico-patristica. Al no ser ideas que impongan las fuentes, sino que se explican por influjo de la cultura filosófica, puede y debe discutirse su valor. La tarea a realizar es aún inmensa.

Como quiera que el sistema teológico de la divina gracia en A. R. es otra cosa distinta de los sistemas históricos: tomista, escotista, agustiniano y, ya en el dominio de la gracia actual, bañecianismo y molinismo, no puede desde ellos darse un juicio acerca del de nuestro autor. Aparece con personalidad suficiente para ser estudiado en sí mismo, en su proceso, en la dependencia que tiene de los hechos racionales primarios o conceptos de realidad, que se imponen a la naturaleza humana como tal, y en la que tiene de las fuentes teológicas propiamente dichas Escritura y Tradición divino-apostólica. Esta doble fuente de discusión ya la señaló A. R. en su obra de juventud, al escribir a propósito de las controversias bañeciano-molinistas.

### 3.º DESDE EL SISTEMA TEOLOGICO ESTABLECIDO POR A. R.

Cómo clasificar la doctrina de A. R.? ¿Qué valor hay que concederle? He aquí el último punto que me ha propuesto desarrollar.

Entre la inmanencia absoluta y la trascendencia absoluta, que no pueden explicar la doctrina católica de lo sobrenatural, cabe una posición media, una trascendencia inmanente y un inmanentismo trascendente, que es el sistema de A. R. y que soluciona de modo diverso a como hasta ahora se ha hecho el problema de lo sobrenatural.

Las teorías de *pura inmanencia*, según A. R.,

"haciendo derivar lo sobrenatural del dinamismo de la naturaleza, en cuanto sujeta a una evolución ascendente, destruyen todo el valor ontológico de la sobrenaturaleza, y hacen se reduzca ésta a un puro concepto lógico y de aspiración racional, sea a una fase psicológica de ulterior perfección, sea, finalmente, a un simbolismo místico que por su condición es provisional, y debe desaparecer en el momento histórico en que el desarrollo del saber humano venga a reducirlo a fórmula vacía y sin contenido" 68.

La naturaleza vendría a representar, por lo menos en su evolución o ascendente perfeccionamiento, una entidad absoluta capaz de realizar el ideal de la divina perfección (panteísmo). O bien Dios constituiría un símbolo, una pura hipótesis, sin otro valor que el que queramos atribuirle, que es reducir lo Infinito a una fórmula de lo finito, con todos los agravantes del agnosticismo teológico personal. Este *puro inmanentismo* también lo describió A. R., diciendo que intenta "medir la sobrenaturaleza respecto

68. "Compost." 1.º, pp. 284-285.

de nosotros, por la naturaleza que nos es dado conocer, en cuanto evolución de su propia entidad y dinamismo”<sup>69</sup>. La pura immanencia es absolutamente incompatible con la doctrina católica de lo sobrenatural.

En el polo opuesto se mueven las teorías de la *trascendencia absoluta*. En ellas, según A. R., “por un procedimiento inverso al de la immanencia, se hace de la naturaleza y sobrenaturaleza círculos de tal modo cerrados por su esencia sobre sí mismos, y entidades colocadas en diversos planos, que es imposible reducirlos a la unidad de un mismo principio vital y operativo”<sup>70</sup>. En el orden de la trascendencia, con cuidado distingue A. R. una *trascendencia absoluta heterodoxa* y otra *ortodoxa*. La primera no respeta los dogmas, y partiendo del mismo principio de la trascendencia absoluta ortodoxa, es decir, de los tipos absolutos e inmutables del accidente y sustancia, o niega la posibilidad de toda coordinación, o suscribe la tesis racionalista, o cae en el agnosticismo. La *trascendencia absoluta* ortodoxa admite para lo sobrenatural y lo natural esa estructura absoluta de sustancia y accidente, sin que pueda explicar lógicamente cómo se penetran la naturaleza y sobrenaturaleza en la criatura elevada y cómo se estructura una doctrina legítima de lo sobrenatural.

La crítica histórica de ambos sistemas, el puro inmanentismo y la trascendencia absoluta da lugar al sistema ruibalista de la gracia caracterizado como un inmanentismo trascendente y un trascendentalismo inmanente, que voy a llamar *correlativismo jaritológico*. “La doctrina que sostenemos —escribe A. R.— está tan alejada del inmanentismo como de la *trascendencia absoluta* de lo sobrenatural”<sup>71</sup>.

La immanencia que A. R. sostiene y que se desdobra en los campos entitativo, dinámico y sicológico, aparece en perfecta coherencia con el carácter trascendente de lo sobrenatural cuando se compara con lo natural.

La doctrina de la gracia en A. R. ha logrado esa posición intermedia. Queda anulada la trascendencia absoluta desde el momento que A. R. niega que se trate de un “elemento entitativo yuxtapuesto”, que lo sobrenatural de la gracia no se explica como un “don yuxtapuesto a la naturaleza”, posición teórica que ha resultado de aplicar a lo sobrenatural la concepción absoluta de la sustancia y accidentes aristotélicos o, como A. R. dice, el tipo aristotélico de naturaleza<sup>72</sup>, lo cual es absolutamente incompatible con la vitalidad y personalidad de los actos sobrenaturales. Pero no por eso se niega el origen divino por el título de elevación, distinto del de creación, donde radica la superioridad del orden sobrenatural respecto del natural, al que internamente afecta y transforma, produciendo nuevas relaciones en los elementos de la obra creada. He aquí ya el elemento de trascendencia de la doctrina de A. R.

69. “Compost.” 1.º, p. 285.

70. “Compost.” 1.º, p. 285.

71. “Compost.” 1.º, pp. 285-286.

72. “Compost.” 1.º, p. 287.

La trascendencia de A. R., a su vez, se compagina con un legítimo inmanentismo. Se procede en la explicación de lo sobrenatural de dentro afuera; no se trata de una yuxtaposición, sino de una intususcepción. Una relación nueva envuelve a los elementos de la sustancia creada, otorgándoles un modo intrínseco de ser, al que sigue un modo intrínseco de obrar, y de actuación de las facultades humanas en el plano de la divina gracia. He aquí una inmanencia entitativa y psicológica.

Y esta inmanencia explica, según A. R., la vitalidad y personalidad propia de la actuación sobrenatural, vida y personalidad que son tan íntimas al ser elevado, como las actuaciones de un viviente lo son a sus propias naturalezas concretas.

El intento de A. R. para situarse a igual distancia del inmanentismo absoluto que de la doctrina de la trascendencia absoluta no salió fallido, sino que se logra plenamente. Y lo logra por razón de su doctrina de la sustancia y accidente abiertos a todas las modificaciones internas y externas, compatibles con el principio de contradicción y determinadas por la voluntad de Dios. A su vez, esta doctrina aparece perfectamente compatible con la primacía que en los órdenes ontológico, operativo y lógico se concede al ser personal.

No puedo menos de corroborar en el plano de la *sistematización jaritológica* los epítetos con que A. R. calificó su pensamiento al intentar dar a luz los PFFD: estamos en presencia de un sistema *propio, original, vigoroso y sano* que explica el don divino por el que somos elevados a lo sobrenatural, por el que somos hijos de Dios y la actuación que como tales nos corresponde, mejor que los otros sistemas. Lo he llamado "correlativismo jaritológico". La doctrina de la gracia establece una nueva y mutua relación entre lo finito y lo Infinito que supone el título de creación y se apoya en el de elevación, el de hijo de Dios, y nos otorga la posesión de lo Infinito, ahora en la luz de la fe; en el más allá, en los esplendores de la visión. La inmanencia relativa aparece en perfecta coherencia con la trascendencia relativa. A esto se reduce el sistema expositivo de la gracia, según A. R. o el *correlativismo jaritológico*.

**UNA SOLUCION AL PROBLEMA DEL INFLUJO DE MARIA EN LA PRODUCCION DE LA GRACIA SACRAMENTAL, EXTENSIVA A LA EXTRASACRAMENTAL**

SUMARIO

- 1.º Dificultad del problema. Prenotandos.
- 2.º María influye físicamente en la adquisición y colación de la gracia sacramental por ser Madre de Dios-Hombre-Redentor.
- 3.º La incorporación a Cristo Cabeza se realiza por los sacramentos, peculiarmente por la eucaristía, centro y fin de todos ellos.
- 4.º María, por ser Madre del Redentor, hace posible la gracia de la incorporación en la eucaristía que a su vez la confiere en la gracia elevante de los otros sacramentos; por tanto, María influye físicamente en la adquisición y colación de toda gracia sacramental.
- 5.º Otro influjo de María en el sacramento del orden por su principalidad de consagrar la eucaristía.
- 6.º Como la gracia en general en su elemento de incorporación a Cristo depende de la eucaristía, María por ser Madre del Redentor que hace posible Ella ese elemento, influye también físicamente en la adquisición y colación de toda gracia extrasacramental.

- 1.º Es patente la enorme dificultad que entraña el tema.

**M**IENTRAS que el influjo de María en la producción de la gracia extrasacramental es doctrina recibida por todos los mariólogos, versando sus discrepancias sobre la naturaleza del principio y el modo de causarlo, el ejercido por ella en la producción de la sacramental es rudamente combatido por notables teólogos antiguos y modernos, de todos conocidos, aunque no faltan actuales de nota que denonadamente lo defienden.

Nuestro trabajo no pasa de ser una modesta aportación al esclarecimiento de cuestión tan debatida, centrándola en el principio de ese influjo, en el modo y en el hecho de causarlo, que no son otros que los mis-

mos determinantes del influjo mariano en la producción de la gracia extrasacramental.

Siendo nuestra sencilla contribución de índole más racional que positiva, nos dispensará el lector de todo el aparato bibliográfico sobre el interesante asunto, que, además de encontrarlo sin dificultad en artículos y obras relativamente recientes, no se lo mostrarán en la apetecida amplitud.

Para la mejor inteligencia de nuestro estudio, hacemos los siguientes prenotandos:

a) La maternidad espiritual sobre los hombres es ejercida por María con causalidad instrumental física.

La maternidad espiritual mariana, por ser verdadera maternidad, se ejerce con una causalidad instrumental física y no solamente moral.

Viene exigida esta modalidad causal por el concepto mismo de verdadera causalidad física mariana, que, análogamente con la natural, ha de ejercerse como una causa física.

La razón de que se ha de producir como una causa física, se encuentra en la exigencia del mérito condigno, por el que María nos adquiere y dispensa la gracia. Basta recordar que el mérito de congruo al fundarse en un derecho de amistad, se alcanza la gracia por título moral y por eso justamente se designa su adquisición con los nombres de petición o impetración; pero que con aquél, cimentado en un derecho de justicia, se adquiere la gracia por título físico, por las acciones físicas que integran el acto corredentivo: el sacrificio, la satisfacción, la eficiencia, etc., llevado a cabo por María, formando un único acto con el redentivo de Jesús, al renunciar a sus derechos maternales sobre su vida en el Calvario, renuncia de orden físico, que le valió el mérito de condigno de Corredentora y Madre espiritual de los hombres.

Moviéndose, pues, el mérito condigno en su adquisición dentro del orden físico, es lógico que proceda su dispensación por una causalidad instrumental física y no sólo moral, como tratándose del simple mérito de congruo.

La mediación de María es perfecta —subordinada a la de Jesús; por lo tanto su causalidad no es más que instrumental en la adquisición y colación de la gracia, movida por la causalidad principal de Jesús.

De donde podemos deducir que la instrumentalidad física es el medio más adecuado para el ejercicio de la maternidad espiritual. Basta la simple consideración de su mecanismo. Porque obra el instrumento por una doble virtud, la propia y la recibida de la causa principal, el efecto producido recibe de ambas cierta modalidad según los aforismos: "Effectus assimilatur formae qua agens agit; effectus assimilatur formae causae principalis." Es decir, que el efecto se asemeja a la forma del agente principal, no en cuanto está en él, sino en cuanto está en el instrumento, de



suerte que la misma virtud del agente principal recibe una modalidad de la propia de éste.

De aquí resulta que la gracia ganada y dispensada por Cristo como causa principal, es producida realmente por María como su instrumento, por cuanto siendo *divina* y habiendo recibido el matiz de *cristiana*, a esta modalidad añade la suya de *maternal* como propio efecto de causa instrumental.

La dificultad que ofrece la causalidad física instrumental de poner en contacto la causa con el efecto cuando obra en sujetos distantes, en nuestro caso: la presencia de María en todos los hombres en quienes influye la gracia, es resuelta satisfactoriamente apelando al contacto de virtud, como en la causalidad de Cristo y en la sacramental de la siguiente manera:

De la doble virtud del instrumento: una, propia y otra, comunicada del agente principal; con la primera causa dispositivamente el efecto, con la segunda perfectivamente.

Y, aunque la disposición requerida en el sujeto para que la virtud propia instrumental actúe, está en razón inversa de su potencialidad, si la virtud perfectiva, la comunicada, es infinita, como en María, instrumento de Dios en la colación de la gracia, no exige disposición alguna en el sujeto que ha de recibir su influjo. Y no sucede entonces que la acción suya propia sea innecesaria, convirtiéndose así en simple transmisora de aquélla, porque dicha acción le es necesaria en cuanto dispositiva de sí misma para poder actuar como verdadero instrumento.

De aquí se sigue que, puesto que la disposición se requiere en ella y no en los sujetos influenciados, no es menester el contacto entre su virtud operativa propia y los hombres; sí entre la comunicada y ellos. Mas como ésta por ser divina goza de la inmensidad, teniendo el poder de estar en todas partes, en consecuencia, se pone en *contacto físico* con todos los hombres de todos los lugares.

b) Se nos ofrece contestar, como convincentemente han hecho ya teólogos, la objeción de que de la intervención física de María en la donación de la gracia de los sacramentos, se sigue que sea Ella ministro de los mismos, proposición repudiada por la teología.

Teniendo en cuenta que el poder ministerial no lo da la gracia sino el carácter, pero también por la causalidad física por la que la Virgen causa la gracia sacramental se funda en su plenitud al modo arriba manifestado, mal se arguye con deducir que tenga poder ministerial, tratándose de dos principios operativos diversos con diferentes funciones. Porque una cosa es conferir el sacramento y otra muy distinta dar la gracia sacramental. Para lo primero se necesita de carácter, que no tiene María y por eso no es ministro, para lo segundo le basta su plenitud.

Pues así como del hecho de que María influya físicamente en la distribución de la gracia merecida por las buenas obras no se argumenta

que es Ella quien las hace, tampoco se debe de argüir que confiere el sacramento por causar la gracia sacramental.

Con esto, creemos tener allanado el camino para asignar con solidez los principios teológicos por los que María influye en la gracia sacramental de cada uno de los siete sacramentos.

2.º María influye físicamente en la adquisición y colación de la gracia sacramental por ser Madre de Dios-Hombre-Redentor.

María es Madre de Jesús en todas las formalidades de su personalidad. Jesús es Dios, hombre y Redentor. Es Dios por la persona del Verbo; hombre por su naturaleza humana; y Redentor, por la gracia capital. Y es Madre María del Dios-Hombre-Redentor por una acción específicamente maternal, es decir, que es Madre formalmente de Dios, es Madre formalmente del Hombre y Madre formalmente del Redentor.

No es de nuestro propósito considerar la maternidad de María sobre Cristo-hombre o sobre Cristo Dios. Nos interesa fijarnos en la maternidad de Cristo en su aspecto de Redentor.

María es Madre por un acto específicamente maternal, que lo es, porque al ponerlo se producen tres efectos en el triple elemento que formaliza a Jesús: en la naturaleza humana, en la persona del Verbo y en la gracia capital. Se produce uno, siendo María causa principal segunda de la naturaleza humana que le da; otro, siendo instrumento de la Trinidad en la asunción de la naturaleza humana engendrada hasta unirla con el Verbo y el otro, siendo también instrumento de la Trinidad al comunicar Esta la gracia capital a la naturaleza humana engendrada y asumida.

María, en verdad, pues, queda hecha Madre de Jesús en cuanto Cabeza por un acto generador, que es instrumento de la Divinidad por el que Esta comunica la gracia capital a la naturaleza humana. Por este acto maternal se constituye Madre del Redentor: María engendra al hombre Dios adornado con la gracia capital que entraña en sí de modo virtual o formal, aunque eminentemente, toda clase de gracias atañentes a la presente economía de la redención; y si es Madre de la Cabeza eslo también de todo lo que en ésta se contiene.

Por eso María, con el mismo acto generador por el que se hace Madre de Cristo Cabeza, se hace Madre también de los miembros entrañados en su capitalidad. Su acción maternal divina hace posible que Cristo incorpore a los hombres por su gracia capital, resultando así ser Corredentora y Madre espiritual de éstos en virtud de la misma maternidad divina del Redentor, sin que sea menester un nuevo acto generador para constituirse en Corredentora y en Madre espiritual de los hombres, salvándose así la unidad de principio en Mariología.

3.º Ahora bien, la incorporación a Cristo Cabeza y, en consecuencia, la redención, corredención y maternidad espiritual se realizan de he-

cho, no en su principio, por la aplicación de la redención por medio de los sacramentos, que nos incorporan como miembros a la Cabeza.

Mas si todos los sacramentos practican esa incorporación a su modo, como adelante veremos, de manera peculiar y directa la eucaristía, que es el sacramento de la "unidad del Cuerpo místico", por el cual los mismos otros seis pueden causar dicha incorporación.

¿Cómo efectúa la eucaristía esta incorporación a Cristo - Cabeza?

Al ponerse en contacto el Cuerpo de Cristo con nosotros nos incorpora a su vida. Mas su cuerpo está dotado de múltiples clases de vidas: la natural, la humana, la substancialmente divina por la hipóstasis con la persona del Verbo, la accidentalmente divina, pero individual, que le santifica como hombre; y la también accidentalmente divina, mas con deputación social, la que le santifica como Cabeza. ¿A qué vida nos incorpora el sacramento? A la vida de Cristo Cabeza. Por eso su efecto es la unidad del Cuerpo místico.

Son conocidas las razones por las que la eucaristía nos incorpora a Cristo Cabeza; pero no está de sobra su recordación.

La primera está tomada de la Escritura en el texto de San Juan, VI, 54: "Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis la vida en vosotros." Y suele aclararse con el comentario de Santo Tomás: "Si no comiereis... etc., no tendréis, esto es, *no podréis* tener en vosotros la vida, o sea la vida espiritual. Y hay que notar que esta sentencia puede referirse a la refección espiritual o a la sacramental. Pues si se refiere a la espiritual, no es dudosa la sentencia; ya que el que espiritualmente come la carne de Cristo y bebe su sangre se hace partícipe de la unidad eclesiástica... Porque quien no come así está fuera de la Iglesia... y, por tanto, no tiene la vida en sí" (Comment. in Evan. Joan, cap. VI, lec. VII).

De donde se desprende que la eucaristía nos incorpora por cuanto nos da la vida de Cristo, nos vivifica. Lo cual es decir que la misma gracia en su elemento vivificador es efecto del sacramento.

Y con esto se apunta la segunda prueba, tomada de Santo Tomás, que afirma que la gracia en general, en lo que tiene de gracia, por tanto, ya sea extrasacramental o sacramental, toda gracia en lo que tiene de elemento vivificante por ser participación divina, es efecto de la eucaristía, porque en ella se renueva el sacrificio de Jesús que lo realiza por ser Cabeza (III; 79, 1, 1 m.).

Por último, si, en consecuencia, la incorporación de Cristo y la unidad del Cuerpo Místico son efectos de la eucaristía, incorporación y unidad que no se realizan por una gracia sacramental determinada, sino por la gracia en cuanto vivifica, se sigue que la eucaristía tiene un efecto con caracteres comunes y universales, aunque tenga efectos peculiares suyos.

Porque este efecto de conferir la gracia en general el elemento vivificador que nos incorpora a la vida de Cristo Cabeza, se halla consiguientemente en los otros seis sacramentos, aunque no de manera directa y propia, pues es causado por la eucaristía en ellos, dependiendo en este efecto de ella la misma eficacia sacramental de todos.

Por aquí se echa de ver la preeminencia del sacramento sobre los demás, no consistente sólo en su continencia de la divinidad de manera substancial, excelencia grandísima, pero accidental a la razón *sacramental* de los seis, sino que en su misma razón de sacramentos, o sea, como causas de la gracia, causa la eucaristía en la gracia de cada uno de ellos el elemento sobrenaturalmente vivificador y así esta causalidad le da la preeminencia en el plano estrictamente *sacramental*.

Y esto tiene fácil demostración: Los otros sacramentos significan y causan la curación de determinado mal, pecados mortales o sus reliquias, junto con una causa elevante peculiar con la que capacitan para realizar concretos actos de la vida cristiana. Mas como en la presente economía la sanación de esos males no se da sin el elemento vida, se deduce que concomitantemente todos los sacramentos causan la vida que proviene de la eucaristía. Luego, al no conferir los seis la gracia sin la de ésta, es palmaria la intervención eucarística en ellos: de la concomitancia que con ellos tiene pende, en gran parte, la eficacia propia de cada uno; sin la eucaristía ninguno causa su gracia particular.

Porque el bautismo produce de suyo directamente la gracia de la remisión del pecado original o la muerte del pecado, en frase paulina, pero debido a la inseparabilidad de las dos formalidades, donde se da la muerte al pecado aparece la vida sobrenatural y por concomitancia la referida vida que proviene de la eucaristía, o sea, la incorporación a Cristo.

La Confirmación y el Orden realizan de suyo en quien los recibe una gracia elevante para efectuar determinadas acciones de la vida cristiana, como la confesión de la fe y el buen ejercicio del sacerdocio; mas estas gracias sacramentales en su elemento vivificador vienen causadas concomitantemente por la eucaristía.

La penitencia y la extremaunción al igual que el bautismo producen directamente la gracia de la muerte al pecado actual o la eliminación de sus reliquias respectivamente; en la presente economía no hay muerte al pecado y a sus resabios sin que simultáneamente se de la vida divina. Ahora bien, estas gracias, en su aspecto de dar la vida sobrenatural, tienen su eficacia por concomitancia de la eucaristía.

Por eso es cierta la tesis tomista de que la eucaristía es centro y fin de los demás sacramentos.

Por esta verdadera concomitancia existente entre el matiz sanante causado por los seis sacramentos y el elevante o vital causado por la eucaristía, cuando ésta causa la vida, que le es peculiar, causa la remisión del pecado, si es menester, pues sin su desaparición no puede tener lugar

la vida. Con lo cual se da universalidad plena al sacramento y a sus efectos, ya que eficientemente causa sus particulares efectos; con causalidad final produce la vida como algo inseparable de los efectos de los otros sacramentos y con la causalidad de *conditio sine qua non* esos mismos efectos peculiares de éstos.

Dejando probado que de la eucaristía depende la eficacia de los demás sacramentos, de suerte que estos tienen una relación trascendente con ella que les afecta en su misma *razón de sacramentos*, precisamente por el elemento *vital, vivificador* que les pone en sus gracias sacramentales elevantes por las que concomitantemente, y ella directamente, realizan la incorporación a Cristo Cabeza; vamos a relacionar éstos con el influjo de María en la producción de la gracia sacramental.

Viene a desprenderse la existencia real y física de este influjo como un corolario de lo que hemos dicho, esto es, que María, por una acción específicamente maternal se constituye en Madre del Redentor, ya que esta acción maternal es instrumento en manos de la Trinidad con el que Esta comunica a la naturaleza humana la gracia capital. Ahora bien, por la misma acción propia maternal con que es Madre de Cristo, Cabeza y Redentor, María influye en la *incorporación* de los hombres a Este, pues ese es el efecto de la gracia capital: incorporarse a estos como a miembros; deduciéndose así que María queda hecha Madre espiritual y Corredentora de los hombres por el mismo acto generador del Redentor, porque con este acto hace posible que Cristo Cabeza incorpore los hombres como miembros, esencia de la Redención.

La *incorporación o vida sobrenatural* es la gracia maternal de María, tanto para con el Redentor, que es la Cabeza que incorpora, como para los hombres miembros incorporados. Por lo tanto, donde quiera que se encuentre dicha incorporación o vida sobrenatural o elemento vital o vivificador, es debido al influjo real y físico, no tan sólo moral, de María, puesto que lo realiza con una acción específicamente maternal.

Pues bien, hemos probado que la incorporación es efecto peculiar de la eucaristía, que a su vez lo causa en los demás, formalizándolos así en su misma razón de sacramentos.

- 4.º Por consiguiente, María influye real y físicamente en la producción de toda gracia sacramental; directamente al hacer ella posible en la Eucaristía la gracia de la incorporación \* y al conferirla ésta en la

---

\* De esta doctrina se desprende que María ejerce principalmente su acción maternal sobre los hombres por medio de la eucaristía y se corrobora la afirmación de que María es como un *sobresacramento*, porque por su influjo recibe la eucaristía su gracia sacramental de la incorporación a Cristo, que a su vez la pone en la gracia sacramental de los otros.

También nos parece que en esta doctrina se halla un fundamento más sólido para sentar el influjo de María en la eucaristía que el que ponen otros mariólogos: el

gracia elevante de los otros seis y por concomitancia con ellos la gracia sanante, ya que son inseparables en la economía de la redención la muerte al pecado y la donación de la vida.

5.º Por su principalidad de consagrar con él la eucaristía, pasamos a investigar, por otro capítulo, el influjo de María en el sacramento del orden.

Hacemos el breve prenotando de que el sacerdocio inviste de una mediación especial, pública y representativa entre Dios y los hombres por el poder de orden que le capacita para ofrecer a Dios el sacrificio y por el de jurisdicción para dispensar lo divino por la administración de los sacramentos, el gobierno y el magisterio, poderes otorgados por el carácter sacramental y su recto ejercicio por la gracia del mismo sacramento.

Para probar el influjo de María en la producción de la gracia y el carácter en el sacramento del orden, se puede dar una razón general, que vale también para probar dicha influencia en los demás sacramentos, y que ya hemos apuntado. María con su acción maternal, utilizada como instrumento de la Trinidad, comunica la gracia capital a la naturaleza humana de Jesús que con esa acción engendra. Ahora bien, la gracia capital contiene en sí todas las gracias concernientes a la economía de la redención. Entre ellas hay una principal, la del sacerdocio. De aquí que María por su acción maternal influya real y físicamente en la producción de la gracia y carácter sacerdotales, lo mismo que la de los otros seis sacramentos, pues todos se encierran en la Cabeza Cristo.

Mas si nos fijamos en que el Redentor lo es forzosamente por su sacerdocio, ya que en el instante de la Encarnación del Verbo para nuestra salvación, quedó ungido sacerdote, puesto que para realizarla se precisaba el sacrificio, que es acto especialmente sacerdotal, podemos aducir así una prueba peculiar para demostrar el influjo de María en la gracia-poder del sacerdocio: El acto generador y maternal de María fue el instrumento de que se sirvió Dios para conferir a Cristo hombre la gracia que le ungió sacerdote. Nuestro sacerdocio es una participación del fonsal de Cristo; luego María por la misma acción maternal con que es Madre de Cristo Sacerdote, a quien confirió instrumentalmente la gracia sacerdotal, influye real y físicamente en la gracia del nuestro.

Y si, por último, concluimos que la gracia de María fue sacerdotal, por ser verdaderamente Corredentora, no habiendo redención sin sacrificio ni sacrificio sin sacerdocio, se desprende que el nuestro está supeditado a la influencia del suyo, máxime considerando que el poder con que

---

influjo de María en la Encarnación de Cristo que se renueva en esa especie de Encarnación sacramental que es la eucaristía.

Del mismo modo, en ella podemos poner base teológica a la advocación de la "Virgen de la Eucaristía" y parecidas.

lo ejerció es la gracia de su maternidad espiritual con que influye definitivamente en todas nuestras gracias, entre las que la sacerdotal es una de las principales.

Nosotros creemos que es cierto el influjo de María en la producción de gracia sacramental por los postulados expuestos y por ellos mismos aunque parece inverosímil, se hace *más cierto su influjo en la producción de la gracia extrasacramental*, lo que se puede probar de la siguiente manera :

6.° Hemos dicho que por depender de la eucaristía la misma eficacia sacramental de los otros seis, esto es, que porque ella suministra a la gracia sacramental de todos su elemento vital, vivificador con que nos incorpora a Cristo Cabeza, María influye en su producción por ser Madre del Redentor. Hemos también indicado que la gracia en general, en ese mismo elemento, depende del sacramento, según la afirmación tomista: “Unde ex efficacia virtutis ipsis *aliquis gratiam consequatur per quam spiritualiter vivificetur*” (III, 79, 1, 1 m.), porque vivificar e incorporar a Cristo es efecto de la eucaristía. Luego lógicamente se concluye que por este elemento, que por ser causado por la eucaristía como sacramento, es formalmente *sacramental*, María influye real y físicamente en la misma gracia extrasacramental, al otorgarle aquélla la formalidad de vital, por la razón expuesta de conferir instrumentalmente a la naturaleza engendrada de Cristo la gracia Capital, cuyo efecto es la vivificación o incorporación de los hombres como miembros.

Finalmente, como por este influjo en la producción de la gracia, tanto sacramental como extrasacramental, María la adquiere de hecho y quien la adquiere puede dispensarla, se reduce claramente de esta doctrina su Mediación universal, ya que por ser Madre del Redentor, al conferirle instrumentalmente la gracia capital, se convierte en Madre espiritual de los hombres y Corredentora al hacer posible que el Redentor incorpore a estos como miembros por la gracia capital en la realización de la Redención, influyendo así ella en toda la gracia real y físicamente y confiriéndola consiguientemente en una Mediación universal, aunque subordinada a la de Jesús.

El lector se habrá fijado que toda la doctrina que nos sirve de principios para deducir nuestra conclusión, es común, o por lo menos, sustentada por mariólogos insignes; que hemos procurado exponerla fielmente, siguiendo con frecuencia hasta el mismo sentido literal con que ellos la presentan; pero que teniendo tan sólido apoyo, la originalidad de nuestra aportación (no hemos encontrado nuestra solución en ningún autor) estriba en haberla encauzado a probar dicha influencia mariana en la producción sacramental y por ésta, eucarística, aun en la extrasacramental.





II

OTROS ESTUDIOS



## EL PROBLEMA DEL ATEISMO

### SUMARIO

1. Terminología. — 2. Volumen del ateísmo actual. — 3. Carácter masivo del ateísmo contemporáneo. — 4. ¿Es un ateísmo sincero? — 5. Causas. — 6. Actitud del teólogo.

**E**L P. Descoqs escribía hace ya casi un cuarto de siglo: “Creemos interesante llamar aquí la atención sobre un hecho absolutamente nuevo, del cual deberán preocuparse los teólogos y que desborda plenamente sus cuadros habituales. No se trata ya solamente del paganismo antiguo, de la idolatría, del animismo..., sino de un estado de cosas real, que tiende a alcanzar proporciones formidables y que amenaza con generalizarse, si no en el mundo entero, sí al menos en algunas de las mayores naciones de la tierra. Hablamos del ateísmo teórico y sectario, convertido en profesión de fe para masas considerables de la humanidad”<sup>1</sup>.

Por desgracia, estas palabras tienen hoy una actualidad mayor, si cabe, que cuando fueron escritas. Tanto desde la teoría como desde la práctica el ateísmo se presenta como cuestión para el teólogo de hoy con urgencia creciente.

Con la brevedad que las circunstancias imponen a este modesto trabajo, pretendo únicamente llamar la atención sobre el problema y hacer de paso algunas sugerencias.

### 1. TERMINOLOGÍA

Ante todo, para evitar equívocos, habremos de ponernos de acuerdo sobre la terminología. Ateísmo es un término demasiado amplio, que se presta a confusiones.

Los escolásticos suelen hablar del ateísmo práctico y teórico. Aquél consiste en vivir como si Dios no existiera, éste implica realmente un jui-

---

1. DESCOQS, P., *Praelectiones theologiae naturalis* II (Paris, 1935) 491.

cio negativo sobre la existencia del Ser supremo. El ateísmo teórico puede ser negativo o positivo, según que se trate simplemente de ignorancia con respecto a la idea de Dios o positivamente niegue su existencia o dude de ella.

Por supuesto, el ateísmo práctico no crea problema alguno, directamente al menos, al filósofo o al teólogo en cuanto tales. El negativo sí; pero ha sido generalmente resuelto en el sentido de que los adultos de buena fe no pueden tener ignorancia absoluta de Dios sino en casos rarísimos y por poco tiempo<sup>2</sup>. Los ateos propiamente dichos son los que llamaré positivos y con respecto a ellos el problema que ha venido preocupando es el de su culpabilidad, afirmada siempre, al menos en causa.

Jacques Maritain ha propuesto una clasificación que difiere un tanto de la que podríamos llamar clásica y que ha hecho fortuna, porque se presenta con mayor claridad y, al parecer, con menos apriorismo. No queremos decir que la división clásica no tenga en cuenta la realidad, sino que parece estar más lejos de ella. Sinteticemos, pues, a Maritain<sup>3</sup>. Hay ateos *prácticos*: creen en Dios, pero adoran el mundo, el poder o el dinero; *pseudo-ateos*: creen que no creen en Dios, porque el Dios cuya existencia niegan no es Dios sino otra cosa; *ateos absolutos*: realmente niegan la existencia del Dios de los creyentes. Este ateísmo absoluto puede ser negativo o positivo. El *negativo* consiste en reemplazar a Dios por el vacío, bien de un modo superficial, empírico, como en el caso de los libertinos del s. XVIII, o profundo, metafísico, extendiendo el vacío a todo y proponiendo lógicamente la aniquilación voluntaria. El *positivo* implica un intento de reconstruir todo el mundo del pensamiento y de los valores independientemente de Dios o contra Dios. Maritain opina que el ateísmo contemporáneo es absoluto y positivo.

De este último hemos de hablar preferentemente. Pero hay que tener muy en cuenta que todas las clasificaciones son más o menos arbitrarias: como no hay enfermedades sino enfermos, no hay ateísmo sino ateos<sup>4</sup>.

2. "Les théologiens nient communément la possibilité de l'ignorance ou l'erreur invincible au sujet de l'existence de Dieu; c'est dire que l'athéisme spéculatif n'est pas possible à un homme ayant l'usage de la raison et vraiment de bonne foi", GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu*<sup>11</sup> (Paris, 1950) 32. — La razón es que la existencia de Dios, al menos confusamente, no se puede oscurecer en la conciencia humana, inculpable y definitivamente, al igual que los primeros principios de la ley natural, sin un fallo de la divina Providencia. Se admite, sin embargo, la posibilidad de un oscurecimiento momentáneo, cf. DESCOQS, II, 459-478.

3. Cf. *La signification de l'athéisme contemporain* (Paris, 1949) 9-12.

4. "Le secret de la stérilité de beaucoup d'apologétiques ne se trouverait-il pas précisément dans le désaccord subtil qui existe presque toujours entre la description de l'incroyant présenté comme type, et l'incroyant réel qui ne retrouve pas dans cette description générale son expérience particulière?", CHARLES, P., *Les raisons de l'incroyance*, en "Nouv. Rev. Théol." 68 (1946) 130.

## 2. VOLUMEN DEL ATEISMO ACTUAL

Hay que reconocer que con demasiada frecuencia tanto los tratadistas de *Deo uno* como los de la Teología natural descuidan el tema. Sobre el ateísmo suelen hacer breves consideraciones, a manera de corolario tras las pruebas clásicas de la existencia de Dios. Estas son tan numerosas, claras y contundentes que el ateo, al final de las mismas tiene todas las trazas del ridículo. Se le presenta, por añadidura, falto de honradez intelectual, víctima de turbios intereses. Salvo honrosas excepciones, la apologética de hoy no difiere demasiado de la de hace un siglo: tiende a humillar al incrédulo, explicando la actitud de éste en función de problemas meramente morales. Se mantiene la vieja posición de desconfianza sobre el número y la sinceridad de los ateos.

El P. Charles advierte que estas soluciones son injuriosas y no resuelven, desprecian el problema<sup>5</sup>. Quizá sea más justo decir que le minimizan y en buena parte le desfiguran. Casi siempre sirve de esquema aquella cita de San Agustín sobre el corto número de ateos: "Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem"<sup>6</sup>. Los ateos, pues, concluyen, son pocos y de la peor catadura moral; porque a esto hay que añadir que ya la Sda. Escritura los llamó *necios*<sup>7</sup>, *vanos por naturaleza*<sup>8</sup>, *inexcusables*<sup>9</sup>. No hay que decir que estos y otros textos tienen un valor permanente, pero en el modo de aplicarlos hay que obrar con mayor cautela.

Hasta hace poco más de un siglo la apologética podía amontonar con eficacia dialéctica testimonios innumerables, procedentes de las más variadas tendencias y convergentes en la misma afirmación fundamental: no hay ateos sinceros<sup>10</sup>. La historia de las persecuciones religiosas en todos los pueblos constituye una abundosa confirmación. Nos encontramos quizá con la irreligiosidad prometeica de quienes profesan un odio satánico a Dios<sup>11</sup>, pero no con el ateísmo propiamente dicho. El mosaico de abe-

5. Id., *id.*, 131.

6. *In Iohannis Evangelium*, Tract. 106, n. 4, ML 35, 1910.

7. Ps. 52, 2.

8. Sap. 12, 1.

9. Rom. 1, 20.

10. Véanse algunos característicos ap. DESCOQS, *o. c.*, II, 458-459.

11. Prometeo es el símbolo de la irreligiosidad entre los griegos. Carece de todo temor divino y ha logrado la plena impavidez ante los dioses. Con una mente que "seculariza cuanto toca", invierte la necesaria religación de la existencia humana, de manera que en lugar de vincularla a Dios la vincula a la cultura humana. Sin embargo él se considera encadenado por la divinidad. Su irreligión está muy lejos aún de ser el ateísmo teórico. Cf. un buen estudio, con abundante bibliografía, ap. AL-

raciones que nos ofrecen la historia de las religiones y la historia de la filosofía no comprende el ateísmo hasta tiempos relativamente recientes, al menos entre los hombres cultos<sup>12</sup>.

Pero modernamente, desplazado Dios del centro de la filosofía, se han hecho notables las excepciones y han ido ampliándose los puntos cancerosos del ateísmo. No haremos aquí historia del proceso, que coincide fundamentalmente con la historia de la filosofía y de la técnica. Algo diremos más adelante. Vengamos directamente a la realidad actual y tendremos un trágico balance. El argumento senequiano, basado en la universalidad, está al borde de la quiebra. San Agustín no podría ser hoy tan optimista sobre el número de ateos.

“De hecho hay ateos, escribía ya Gratry. El ateísmo teórico y práctico es un vicio profundo, o mejor dicho el vicio radical del corazón y del espíritu humano... El ateísmo práctico es bien visible a todos los ojos, y el ateísmo filosófico se despliega bajo la forma de panteísmo. Más aún: el ateísmo formal, preciso, confesado, declarado, tiene su escuela; y esta escuela de ateísmo nuevo, más científico que el ateísmo antiguo, se eleva sobre una base que llama la *ciencia moderna*”<sup>13</sup>. En esta sincera y lúcida voz de alarma se escucha ya la denuncia del ateísmo propiamente dicho, pero aún incipiente. Eran tiempos en que la irreligiosidad aún se restringía en Occidente a minorías y más como una moda que como auténtica convicción. Aquella moda se generalizó en tiempos del furor racionalista. Un ilustre converso de aquellos días, Silvio Pellico, confesaba que su ateísmo, como el de tantos otros, obedecía simplemente al respeto humano, al temor de no aparecer como espíritu fuerte<sup>14</sup>. Cuando escribe Gratry, el racionalismo está en franca bancarrota pero la moda del ateísmo empieza a ser algo más que un disfraz y a desbordar los círculos minoritarios.

Un escritor sagaz y ecuánime como Charles Moeller ha podido hablar-nos del *silencio de Dios* en la literatura contemporánea, para obtener esta terrible conclusión: “el ateísmo, que durante siglos había sido excepción,

---

VAREZ DE MIRANDA, A., *Job y Prometeo, o religión e irreligión*, en “Anthol. ann.” 2 (1954) 207-237.

12. Durante siglos de actuación inquisitorial no se encausó a ateos propiamente dichos. Otro tanto podríamos decir de los tribunales civiles. El caso de Julio César Vanini, quemado en Toulouse el 9 de febrero de 1619 y que se cita como ejemplo de ateísmo, no adquiere aún carácter de excepción, ya que se trata de un caso más de panteísmo, dependiente doctrinalmente de Pomponazzi y Telesio, cf. CANTIMORI, D., *Vanini*, en “Enc. Ital.” 34, 974-975.

13. GRATRY, A., *El conocimiento de Dios*. Trad. de J. Marías (Madrid, 1941) 39.

14. En el *Epistolario*, n. 100, escribe: “I miei errori non erano vero e proprio ateismo; ma dubbi, ipotesi orgogliose, eran l'assenza della pietà e della semplicità cristiana; eran la paura di apparire spirito debole se non mi dimostravo razionalista”, ap. MASSÉ, D., *Il ritorno di S. Pellico a Dio e alla Chiesa*, en “Scuol. Catt.” 82 (1954) 267.

se ha convertido en regla”<sup>15</sup>. Hace una docena de años el P. H. de Lubac decía algo semejante al estudiar el humanismo ateo: “Debido a la acción de una parte considerable de nuestra minoría pensadora, la humanidad occidental reniega de sus orígenes cristianos y se separa de Dios... Cada vez más, el ateísmo contemporáneo se torna positivo, orgánico, constructivo”<sup>16</sup>. Y si la conclusión no es aún demasiado tajante, ello es porque De Lubac centra su estudio, más que en la realidad actual, en algunas de sus principales causas determinantes, simbolizadas en los nombres de Comte, Feuerbach y Nietzsche, ya un poco lejanos y portaestandartes de un antiteísmo —más bien anticristianismo— que preocupa menos a sus discípulos de hoy, entre los cuales, si exceptuamos el materialismo dialéctico de los Soviets, hay menos odio y más indiferencia radical.

Sería hacernos interminables seguir acumulando testimonios. Ni será necesario recurrir a balances como los que han hecho, entre otros, el padre Lonergan en Estados Unidos y Descoqs en Francia<sup>17</sup>. Quizá no haya materia tan difícil para la valoración del número como ésta. Cabe siempre un amplio margen de insinceridad en las confesiones de ateísmo; pero, aun concediéndole y suponiendo que en muchísimos casos se trate de ateos prácticos, es indiscutible que el ateísmo es hoy una realidad espantosa. No pretendo sembrar pesimismo ni representar el triste papel del agorero, sino constatar, tal como lo creo honradamente, una realidad con la que han de entenderse quienes pretendan lograr una apologética realista, es decir, eficaz. El problema no puede tener solución minimizándole o despreciándole, hay que empezar por verle como es.

### 3. CARACTER MASIVO DEL ATEISMO CONTEMPORANEO

La característica más acusada y peligrosa del ateísmo actual consiste en haber creado un ambiente. Sólo una realidad persistente y amplia es capaz de ello.

Los que, como veíamos, hace un siglo eran minoría, han logrado que los papeles se invirtieran. Ultimamente escribía el P. Damboriena que “desde hace unos cuatro lustros, el signo en que se mueven las naciones del “mundo libre” no es el del ateísmo, sino el de la búsqueda de algún sistema religioso que sirva de guía y, sobre todo, de bálsamo, al hombre en su paso por la tierra”<sup>18</sup>. Hay, efectivamente, una acusada reacción contra el ambiente que se manifiesta en la proliferación creciente de nue-

15. *Literatura del siglo XX y Cristianismo I*. Trad. de V. García Yebra (Madrid, 1955) 27.

16. *El drama del humanismo ateo*. Trad. de C. Castro Cubells (Madrid, 1949) 9.

17. Cf. LONERGAN, W., *The Menace of atheism* (New-York, 1930); DESCOQS, o. c., II, 447-455 y 492-507.

18. DAMBORIENA, P., *El rearme moral: luces y sombras de un moderno movimiento religioso*, en “Arbor” 39 (1958) 167.

vas sectas protestantes y en multitud de movimientos de signo religioso, aun fuera del Cristianismo. Pero es claro que esta reacción arranca de minorías. Dentro de las naciones tradicionalmente católicas se va, si no se ha llegado ya, a la delimitación de campos y los grupos selectos de nuestras organizaciones de apostolado actúan como fermento. Esto quiere decir que nos hemos encontrado de pronto con una "generación mala y adversa", en frase paulina<sup>19</sup>, generación de la que Dios ha sido desplazado. Se trata de ese mundo que, según Pío XII, es preciso "rehacer desde sus cimientos"<sup>20</sup>, porque en esos cimientos ya no está Dios.

No es, por cierto, una crisis exclusiva del Cristianismo. El fenómeno tiene dimensiones prácticamente universales y afecta igualmente a otras religiones. Algunas, tan viejas e intransigentes como el Islam y el Judaísmo, ven cómo, cada día más, la vida se organiza entre los suyos al margen de la creencia<sup>21</sup>.

El dominico americano P. Pruche acaba de analizar el hecho y cree que el hombre actual se encuentra prisionero del ateísmo<sup>22</sup>. Hay minorías amplias y selectas, quizá como nunca, pero el hombre en general vive en un medio condicionado por el ateísmo en casi todos los aspectos de la vida. Hablando del siglo XIX, el siglo de la duda, escribe Renaudin, que "parece haber épocas en que la duda es como el aire que se respira y que la verdad, aun conocida, no empapa los espíritus ni mueve los corazones"<sup>23</sup>. Algo parecido podríamos decir hoy del ambiente ateo que ha sucedido a aquel ambiente de duda. Para los más no constituye un sistema, sino una actitud práctica: Dios está ausente de la vida, no hay sitio para El<sup>24</sup>. No se trata ya de pensadores aislados o de grupos de discípulos, sino de un medio sociológico, de un fenómeno comunitario, una especie de atmósfera<sup>25</sup>. "El más triste y alarmante diagnóstico que hay que formular acerca de nuestra época, dice De Lubac, es el de que ha perdido, al menos en apariencia, el gusto de Dios"<sup>26</sup>. Y añade Moreau: "A

19. Philip. 2, 15.

20. "Acta A. Sedis" 44 (1952) 159.

21. Cf. CHARLES, *Les raisons de l'incroyance*, en "Nouv. Rev. Théol." 68 (1946) 130.

22. PRUCHE, B., *Absence et silence de Dieu dans le monde contemporain*, en "Rev. de l'Université d'Ottawa" 28 (1958) 145-179.

23. RENAUDIN, P., *Quelques aspects du doute religieux au XIX<sup>e</sup> siècle*, en "Nouv. Rev. Théol." 69 (1947) 907-908.

24. PRUCHE, l. c., 147.

25. "Au lieu de penseurs isolés ou de groupes de disciples, nous nous trouvons en face d'un milieu sociologique présentant des caractéristiques telles qu'il secrète en quelque sorte l'athéisme comme son propre produit. De prise de position individuelle qu'il a longtemps été, l'athéisme est devenu un phénomène communautaire, à l'égal d'une religion constituée. L'atmosphère elle-même d'une époque en est d'une certaine manière imprégnée. Les chrétiens en subissent inconsciemment l'influence", en "Lumière et vie", editorial, n. 13 (1954) 5.

26. LUBAC, H. DE, *De la connaissance de Dieu* (Paris, 1948) 85.



juzgar por las apariencias, la humanidad de hoy parece estar en trance de perder el sentido de lo divino” 27.

Este mosaico de frases puede sonar a palabrería pesimista. Quizá están motivadas en parte por presión del ambiente inmediato en que han sido escritas, puesto que la mayor parte de ellas han sido tomadas de estudios realizados en nuestro vecino “país de misión”; y es bien sabido que la suficiencia francesa propende a estudiar el mundo exclusivamente a través de Francia. Pero, insistimos, algo semejante constatan los observadores americanos, ingleses, alemanes o italianos. Y nada digamos de ese otro mundo donde el ateísmo es consigna y obligación primordial y que bajo el signo rojo extiende su férula a la tercera parte de la humanidad. Si preferimos juzgar por cuenta propia, pensemos un instante en los postulados, las direcciones y la motivación de la política, de la economía, de la física, de la bioquímica, del arte, de la sociología, de la propaganda, de todas aquellas actividades que contribuyen a formar criterios prácticos de vida, que constituyen esa realidad vital, absorbente, inmediata e insoslayable que llamamos ambiente. Ahora bien, el ambiente arrastra siempre a la mayoría, aunque sea una corriente enlodada. Cuando el aire que se respira está viciado, sería ilógico que la intoxicación no sobreviniera.

#### 4. ¿ES UN ATEISMO SINCERO?

Como en todo fenómeno masivo, habrá que distinguir aquí cuidadosamente aquéllos que le viven conscientemente de la mayoría que se deja arrastrar.

Al primer grupo, siempre reducido, pertenecen filósofos y pensadores de varias tendencias. Prescindamos de los antiteístas, que siguen gritando desde Nietzsche “¡Dios ha muerto!” y que todos los días nos están anunciando con Sartre el “crepúsculo de Dios”. Por lo general los mueve el odio, una secreta voluntad de que Dios no exista. Diríamos que gritan demasiado para ser sinceros, aunque no descartamos la posibilidad de que hayan llegado a aturdirse lo suficiente como para auto-convencerse de su negación. En esta dirección caminan aún muchos herederos del agnosticismo, los malabaristas intelectuales con método hegeliano, los filósofos de la desesperación...

Nos referimos a quienes, proyectando su pensamiento sobre la materia, han quedado aprisionados por ella. El universo ha dejado de ser considerado como espectáculo; es más bien una cantera a la que esos pensadores han acudido para contemplar cómo un tecnicismo pragmático, fabricante, extraía realidades insospechadas y se han convencido de que por ese camino, sólo por él, se va hacia un futuro más perfecto. En estas

27. MOREAU, L. J., *Dieu est-il mort? Propos sur l'athéisme* (Paris, 1953) 74.

tareas Dios está ausente, es sencillamente desconocido o preterido, porque le creen innecesario e inoportuno. No le han podido reducir a fórmula matemática y, por tanto, se trata de una quimera o, cuando más, de una realidad posible, pero que ahora no interesa <sup>28</sup>.

Estos hombres, si llega el caso, razonan su ateísmo o le confiesan padlinamente. Con una serenidad desconcertante, decía Le Dantec: "Soy ateo, como soy bretón, como se es moreno o rubio, sin haberlo querido. No tengo ninguna razón personal para preferir el ateísmo a otra cosa, porque no he tenido ocasión de gustar otra cosa por mí mismo" <sup>29</sup>. Odile Arnold, recientemente convertida, fue invitada por la redacción de "Études" a narrar su venida de la incredulidad a la fe; lo primero que hace constar es que su estado anterior era el de una indiferencia radical. No la hostilidad, sino una especie de incapacidad para lo religioso <sup>30</sup>. Algo semejante confiesa la noruega Sigrid Undset <sup>31</sup>.

Aceptamos éstos y otros testimonios que podríamos acumular con todas las reservas, aun tratándose de conversos. No obstante es difícil y poco prudente desconfiar por sistema. Todo parece indicar que no escasean los pensadores para quienes lo religioso y Dios mismo nada significan. No se trata de ignorancia sino de indiferencia mantenida en la seguridad. El ateísmo contemporáneo, opina Duméry, no es escéptico sino seguro de sí mismo. No niega la existencia de Dios sino su posibilidad. No da pruebas, pasa de largo. Que Dios sea impensable es algo axiomático para muchos <sup>32</sup>. Tal era la situación a que había venido a parar, por ejemplo, García Morente, según propia confesión <sup>33</sup>. Hay sectores literarios en que Dios no es problema, porque se presupone sin más la negación de su existencia; tal es, por ejemplo, el caso de Camus <sup>34</sup>. Pero esta actitud se acusa, sobre todo, entre los científicos: predomina entre éstos

28. Véase a este propósito AYEL, V., *Athéisme et technique*, en "Lum. et vie" n. 13 (1954) 29-50.

29. Ap. DESCOQS, *Praelectiones theologiac naturalis* II, 450.

30. "Récèlement, pendant toutes ces années d'incroyance, et jusqu' à ce que Dieu s'éclaire pleinement à moi, je demeurai dans une indifférence radicale aux questions religieuses. Il suffisait qu'il s'agisse de Dieu dans une conversation ou un livre pour qu'aussitôt je m'ennuie. Ce n'était pas de l'hostilité: cela ne touchait rigoureusement rien en moi", *De l'incroyance a la foi*, en "Études" 287 (1955) 60.

31. *Ma conversion au catholicisme*, en "Études" 265 (1950) 184-196. Puede verse la misma narración en LAMPING, S., *Hombres que vuelven a la Iglesia*. Trad. de V. García Yebra (Madrid, 1949) 87-100.

32. Cf. DUMÉRY, H., *De l'athéisme contemporain*, en "Nouv. Rev. Théol." 71 (1949) 367.

33. Cf. el "hecho extraordinario", publicado en *Ideas para una filosofía de la historia de España*. Ed. R. Gamba (Madrid, 1957) 65-116; véase concretamente la p. 75.

34. "Camus no ha estado preocupado nunca seriamente por el problema de Dios: su incredulidad es un punto de partida, una negativa previa", MOELLER, *Literatura del siglo XX y Cristianismo* I, 104.

el tipo agnóstico, amable y simpático, que prescinde por completo de Dios y “parece dar ejemplo de una seguridad intelectual total”<sup>35</sup>.

No vamos a indagar aquí por qué tortuosos caminos han llegado a esa situación. A veces se trata simplemente de que, como ha dicho Green, “la sensualidad hace la cama a la incredulidad”<sup>36</sup>. El caso típico y bien conocido es el de André Gide: muere “en el seno de un ateísmo tranquilo”<sup>37</sup>, después de haber escogido por la bestia contra el ángel, quedándose en un “Agustín frustrado”<sup>38</sup>. Casos así abundan entre los apóstatas. La apostasía nunca sobreviene por razones especulativas<sup>39</sup>. Las razones que aducen, tomadas del racionalismo o del positivismo, constituyen, en frase de Maritain, “un medio de defensa de segunda mano, no el motivo propulsor o determinante. El punto de partida es una elección moral, una libre determinación crucial”<sup>40</sup>. Pero en otros casos la seguridad en el ateísmo proviene fundamentalmente del ambiente; de nada tienen que renegar, porque, como antes nos decía Le Dantec, nunca lo han tenido.

Esta última me parece la situación de masas considerables sin acceso al laboreo filosófico, literario o científico, que reciben simplemente el legado de los directores de la mentalidad contemporánea. La sinceridad me parece aquí no solamente posible, sino mucho más comprensible. Una crítica profunda de las corrientes del pensamiento en boga está reservada a pocos, máxime en un tiempo como el nuestro, hecho a la standardización y al gregarismo, cuando el ritmo de la vida es tal que lo obvio es dejarse arrastrar por un movimiento febril que parece inevitable.

La inmensa mayoría de los hombres adoptan posición en las materias del espíritu en concordancia con el ambiente familiar, la educación, el medio de trabajo y los ídolos de moda. Ahora bien, los criterios que predominan en esas zonas de vital influencia son, en proporciones gigantes, las del materialismo práctico. ¡Difícil abstraerse a su influencia! Y, una vez adoptada una orientación para la vida, más difícil aún dar un giro y volver a empezar<sup>41</sup>. Esa orientación, mantenida personalmente gracias al apoyo constante del ambiente, proporciona una progresiva seguridad al individuo.

35. Cf. COLLIN, R., *Athéisme et science*, en “Lum. et vie” n. 13 (1954) 17.

36. Ap. MOELLER, o. c., 183.

37. *Id.*, 128.

38. BLANCHARD, P., *André Gide et l'obsession de Dieu*, en “L'année théol.” 12 (1951) 141.

39. Cf. D. 1794. — Entre la abundante literatura sobre el tema citaríamos con preferencia el magnífico estudio de GUZZETTI, J. B., *La perdita della fede nei cattolici* (Venegono-Varese, 1940). Excluye no sólo la causa objetivamente justa, sino también la subjetiva, de manera que “nessum cattolico in nessun caso può abbandonare la sua fede senza peccato”, p. 129.

40. *La signification de l'athéisme contemporain*, 14.

41. Sobre este asunto pueden verse interesantes sugerencias ap. OLGATI, F., *L'orientamento spirituale e le conversioni*, en “Riv. clero ital.” 36 (1955) 593-599.

Esta seguridad no se confunde con irresponsabilidad. Hay al menos culpa en raíz. Damos por descartada la posibilidad del pecado filosófico <sup>42</sup> y suponemos que la idea de Dios se presenta a todo adulto, más o menos claramente como un correlativo necesario de la conciencia del bien y del mal. Pero la voz que, cuando menos, invita a investigar, puede ser desoída y es muy fácil que lo sea por influjo de lo ambiental. Por otra parte, elegido el camino en la encrucijada, Dios, aun abandonado radicalmente, puede presentarse de nuevo como dilema, pero no podemos exigirselo. Por eso cabe la posibilidad —realidad según todos los indicios—, de que el hombre llegue a un estado de sincero ateísmo, no *de iure*, por supuesto, sino *de facto*.

Esta situación supone una como degradación de la naturaleza humana, frustrada en lo más radical: su finalidad última. Substituída ésta por el vacío nihilista, por el absurdo del existencialismo ateo o por el escatologismo humano del materialismo dialéctico, es lógico hablar de una vida humana *contra naturam*, es decir, inhumana.

## 5. CAUSAS

¿Por qué caminos ha llegado el hombre a hundirse en esta sima? Se han apuntado muchas causas. El P. Coninck, refiriéndose a la desecristianización del mundo occidental enumera y expone las siguientes: indiferencia, materialismo cultural, extremo confort, espíritu gregario, abuso de lo sensacional, laicismo de la vida pública, ignorancia religiosa de los laicos, divorcio entre religión y vida, exagerada distancia entre sacerdotes y laicos <sup>43</sup>. Demasiadas razones, quizá, y no todas de igual valor.

Hablando de las inmediatas, se podrían reducir cómodamente a dos fundamentales: la tecnocracia y el irracionalismo.

Ya Newman hablaba de ofuscaciones y desviaciones que son consecuencia de la corrupción de la conciencia por la civilización, la cual no supone la educación del hombre todo sino solamente del entendimiento; ahora bien, el entendimiento tiene tendencia a hacerse una idea unilateral de la conciencia <sup>44</sup>. Por su parte Gratry daba otro toque de alerta con clarividencia de profeta: "La razón humana está en peligro; y este peligro, demasiado poco conocido y demasiado poco señalado, es una de las amenazas más terribles del tiempo presente" <sup>45</sup>. A primera vista puede parecer un antinomia la conjunción de un cultivo unilateral de la ra-

42. D. 1290.

43. CONINCK, L. DE, *Dechristianisation de l'Occident?*, en "Nouv. Rev. Théol." 71 (1949) 785-805. Algo semejante ap. LIÉGÉ, P. A., *Le combat moderne du croyant*, *ibid.* 79 (1957) 897-904.

44. Cf. SMEETS, U., *L'apologetica del Newman secondo J. H. Walgrave*, en "Scuola catt." 79 (1951) 439.

45. *El conocimiento de Dios*, 11.

zón y la absoluta falta de confianza en ésta. No obstante veremos cómo ambos extremos se dan la mano, conjugándose como coordenadas básicas del ateísmo actual.

Es indudable que vivimos bajo el signo de lo técnico. Quien lea la obra de Bochenski sobre *los métodos actuales del pensamiento*<sup>46</sup> podrá comprobar hasta qué punto están determinados por la preocupación técnica, que invade cada día más todos los aspectos de la vida, aun los más espirituales. Para el hombre moderno, en frase de Pío XII, “todo el mundo viene a ser un inmenso laboratorio, donde él continuamente articula con estricta concatenación matemática las fuerzas de la naturaleza, las distribuye dosificándolas, forma y ordena de antemano los acontecimientos”<sup>47</sup>. En el orden material estos afanes de la técnica han dado y están dando resultados admirables; pero desde el punto de vista psicológico tales resultados fascinan hasta el punto de creerse ilimitadas las posibilidades humanas. Así se va formando un hombre nuevo, desligado por completo de cuanto supone el pasado, afanado por encontrar dentro de sí la salvación. Su filosofía es una especie de escatologismo inmanentista<sup>48</sup>.

Por otra parte el ídolo de la técnica exige víctimas. Ellas son, en número incontable, las inteligencias que vuelcan todos sus esfuerzos en acelerar este ritmo evolutivo. Es un hecho psicológico que un enriquecimiento exagerado en un orden cualquiera se paga con el empobrecimiento en los demás aspectos. La especialización que exige la producción en cadena —de signo netamente cuantitativo— y la investigación desarrollada por fines meramente utilitarios predisponen a esa estrechez de espíritu en la que el P. Charles veía la clave del ateísmo actual<sup>49</sup>. Dios no cabe en la pequeña parcela material a que se circunscriben tantos científicos de hoy.

Y no solamente queda excluido, sino todo aquello que no sea útil y

46. BOCHENSKI, I. M., *Los métodos actuales del pensamiento*. Trad. de R. Dru-  
dis (Madrid, 1957).

47. Radiomensaje de Navidad, 1953, “Acta A. Sedis” 24 (1957) 14.

48. Cf. AVEL, *Athéisme et technique*, “Lum. et vie” 13 (1954) 32-33, 40.

49. “Il me semble que l'on peut affirmer et prouver ces deux thèses paradoxales: l'incroyance est toujours l'effet d'un certain rétrécissement de l'esprit; et cette étroitesse d'esprit, si nous n'y prenons garde, est le résultat naturel de la discipline scientifique elle-même”, *Les raisons de l'incroyance*, en “Nouv. Rev. Théol.” 68 (1946) p. 139. “Toute spécialisation est par nécessité, un appauvrissement. Toute méthode est jalouse et exclusive. Toute expérience, quelle qu'elle soit, dans n'importe quel domaine, est toujours une sorte de sclérose”, *ibid.*, 142.—La tesis de Charles ha tenido sus impugnadores que le acusan de apriorismo; así, por ej., ROCHA, A., *A incredulidade em Portugal*, en “Broteria” 43 (1946) 13-19. La causa de la incredulidad de la masa, sobre todo en las grandes ciudades, hay que buscarla, según este autor, en el escaso contacto que hay entre la vida del hombre moderno y la vida religiosa. Nosotros preguntáramos si ese escaso contacto no confirma, al menos en buena parte, la posición del P. Charles.

reductible a fórmula matemática. "Hoy, escribe el P. Moreau, tener preocupaciones metafísicas es exponerse al ridículo"<sup>50</sup>. Las tres corrientes de pensamiento más generalizadas, neopositivismo, marxismo y existencialismo convienen en una total aversión hacia lo trascendente y aborrecen de la metafísica como tal.

El neopositivismo insiste cada día más en que únicamente tiene sentido lo verificable por experiencia. La psicología, la ética, la filosofía de la historia, valen solamente en cuanto ciencias de los hechos; la metafísica es un residuo camuflado de la mitología. Para nadie es un secreto que esta es la doctrina base de que parten Carnap, Aekerman, Rastens-trauch la llamada filosofía judía, el grupo de la "Alianza técnica" en la universidad de Columbia y tantos otros.

Por su parte, marxismo y existencialismo constituyen una reacción formidable contra el idealismo, preconizando la vuelta a la realidad y su estudio en exclusiva, desconfiando sistemáticamente del quehacer racional en cuanto creador de ideologías<sup>51</sup>. El fenómeno es suficientemente claro en el materialismo dialéctico, pero no lo es menos en el existencialismo, aun cuando se empeñe en hablarnos de metafísica. "El pecado original del existencialismo consiste en haber tomado como metafísica lo que no puede ser más que una ciencia de la realidad"<sup>52</sup>.

Se trata de un movimiento pendular. Después de la inflación racionalista, ante el fracaso de la razón deificada, van al polo opuesto y llegan a acusar a la Iglesia Católica, como lamenta la "Humani generis", de patrocinar una filosofía teñida de racionalismo y por lo mismo absolutamente inútil<sup>53</sup>. Entre paréntesis, nos atreveríamos a afirmar a este propósito que una de las razones del eco que ha alcanzado la teología de Karl Barth se debe precisamente a que en su punto de arranque niega por completo las posibilidades de la razón ante el problema de Dios<sup>54</sup>, coincidiendo así con el gusto irracionalista de nuestro tiempo.

Así las cosas, queda descartado el camino racional para llegar a Dios como a causa necesaria de toda la realidad experimental y experimentable. Cerrado el camino metafísico, las pruebas clásicas, sugeridas por la Sda. Escritura y elaboradas por una serie de generaciones de filósofos<sup>55</sup>, quedan reducidas a pura logomaquia.

El llamado existencialismo cristiano ha tenido que recurrir, para sal-

50. Cf. MOREAU, *Dieu est-il mort?*, 15.

51. Cf. FABRO, C., *Le direzioni principali del pensiero contemporaneo*, en "Eun-tes docete" 5 (1952) 403-413.

52. OROMÍ, M., *El filósofo católico frente a los errores filosóficos modernos, según la "Humani generis"*, en "XI Sem. esp. de teol." (Madrid, 1952) 178.

53. D. 3023.

54. Cf. RABEAU, G., *De la connaissance de Dieu d'après Karl Barth*, en "Dieu vivant" n. 20 (1951) 51-72. — Notemos que se trata de una lógica consecuencia de la tesis luterana sobre la corrupción total de la naturaleza humana.

55. DORTA-DUQUE, J. M., *En torno a la existencia de Dios* (Santander, 1955).

var su nombre, a sutiles evasiones. Declara "innecesaria la prueba de Dios al descubrirlo en la religación existencial o por medio de un acto de fe interpretada como intuición reflexiva"<sup>56</sup>. La primera posición es de Zubiri: según él, Dios está patente en el ser mismo del hombre, no tal como es en sí, sino como fundamento. Es "el fundamento de la existencia, descubierto como problema en nuestro ser mismo, en su constitutiva religación"<sup>57</sup>. Más conocida es la enseñanza de Marcel sobre la intuición reflexiva. Conforme a su método, "ascender de la vida al pensamiento y descender del pensamiento a la vida para intentar esla-recerla"<sup>58</sup>, descarta el camino racional para llegar a Dios y cree que las pruebas clásicas son válidas para el creyente pero no convincentes para el ateo, ya que Dios no existe para nosotros sino en cuanto que participamos de El: es una presencia, no la conclusión de un teorema<sup>59</sup>.

Mucho más lógico nos parece, descartado el camino metafísico y aferrándose únicamente a la introspección existencial, el existencialismo ateo. El llamado cristiano supone una fe por lo menos arracional, indigna de Dios e inaceptable para un hombre normal. Véa claro en este asunto el existencialista ruso Berdiaev, cuando decía que una demostración técnica supone falta de fe<sup>60</sup>. Es decir, para el existencialismo la fe es un presupuesto necesario tratándose de la existencia de Dios. Nada extraño que para Sartre y otros por el estilo, que no parten desde la fe, Dios sea un absurdo, algo impensable.

## 6. ACTITUD DEL TEOLOGO

Tal es la realidad que ha de tener en cuenta el teólogo de hoy. Es un hecho el ateísmo práctico y se da también el teórico que más o menos sinceramente niega a Dios e incluso descarta metodológicamente las pruebas racionales de su existencia. Dios es inútil y absurdo. ¿Qué hacer?

Parece superfluo recordar aquí que el teólogo católico tiene unas fir-

56. Cf. GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial* (Madrid, 1945) 239.

57. ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid, 1944) 425-445. En consecuencia, sólo es posible el ateísmo encubriendo esa constitutiva religación: "La posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado. Y lo que hace posible sentirse desligado es la 'suficiencia' de la persona para hacerse a sí misma oriunda del éxito de sus fuerzas para vivir. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo", *ibid.*, 461.

58. *Le mystère de l'être I* (Paris 1951) 49.

59. Véase INTERDONATO, F., *Conocimiento-encuentro de Dios en Gabriel Marcel*, en "Crisis" 5 (1958) 91-114. — También para Marcel el ateísmo es posible; y lo es por una inatención, una distracción del hombre moderno con respecto a la divina Presencia, que de suyo es patente como participación en la existencia, cf. GONZÁLEZ ALVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, 249-250.

60. Cf. LADOMERSZKY, N., *La pensée philosophique et théologique de Nicolas Berdiaev*, en "Euntes docete" 1 (1948) 225.

mes posiciones de las que nunca puede abdicar. El faro orientador es la definición del C. Vaticano sobre la posibilidad de la luz natural de la razón en orden a conocer con certeza la existencia de Dios por medio de las causas creadas<sup>61</sup>. En este sentido es abundante y suficientemente clara la doctrina del Magisterio, particularmente en la "Humani generis"<sup>62</sup>.

Con esta posibilidad hay que conjugar la necesidad moral de la revelación para que "aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno"<sup>63</sup>.

Quedan así afirmados el valor y las limitaciones de la razón humana ante el problema de Dios.

Pese al irracionalismo actual y al desprecio por la metafísica, es obvio que no se puede prescindir de ella. La razón ha jugado a veces malas pasadas, ha servido para forjar sistemas y justificar situaciones sociológicas inhumanas y por eso el hombre actual tiene motivos para recelar de las ideologías. Pero el buen sentido se impone para recordar que mil dificultades no deben engendrar una duda. Aludíamos antes a una especie de degradación de la naturaleza humana. Nunca tan patente como en tantos esfuerzos racionales para justificar el odio a la razón. En la XIII Semana Teológica se dijo con acierto que "urge devolver a los espíritus una discreta confianza en la razón y el reconocimiento de su monopolio en las operaciones cognoscitivas de tipo espiritual. Los engaños de la razón legitiman una vigilancia alerta, pero no justifican una incredulidad radical. La dimisión intelectual es tan impropcedente como la divinización de la inteligencia"<sup>64</sup>.

Junto al poder de la razón sus limitaciones. Históricamente se ha comprobado hasta la saciedad que los filósofos antiguos nunca llegaron sino a nociones imperfectas y contradictorias de Dios y que la razón no le ha conocido correctamente sino con el apoyo de la revelación<sup>65</sup>. La razón puede alcanzar un conocimiento cierto de la existencia de Dios como Causa suprema; por ella es posible conocerle como ser subsistente, infinito, inteligente y libre; y mediante la analogía atribuirle las perfecciones exigidas por su naturaleza de ser infinitamente perfecto. Pero a estas conclusiones ha llegado la filosofía cristiana, a vistas de la revelación.

61. D. 1785.

62. D., index syst., IVa. — Cf. DEGL'INNOCENTI, U., *Valore della ragione umana nella dimostrazione dell'esistenza di Dio*, en "Euntes docete" 4 (1951) 163-172; COLOMBO, G., *La conoscibilità naturale di Dio nell'insegnamento del Magistero ecclesiastico*, en "Scuola catt." 85 (1957) 325-391.

63. D. 1786.

64. SÁIZ, J. M., *Dios admitido por el hombre*, en "XIII Sem. esp. teol." (Madrid, 1954) 517.

65. Véanse interesantes sugerencias ap. DANÉLOU, J., *Dieu et nous* (Paris, 1956) 54-57.



Aun así, como quiera que el punto de arranque de este proceso intelectual es la realidad que conocemos experimentalmente, el conocimiento que obtenemos de Dios y de sus atributos es de carácter negativo<sup>66</sup>, o lo que es lo mismo, la riqueza de la personalidad divina y las más profundas características del dinamismo divino escapan a la razón sola.

En la revelación es donde se manifiesta como viviente que interviene en el curso de la historia y en la vida individual con realizaciones preferentemente atribuibles a su voluntad libre más que a su razón de causa<sup>67</sup>. Es bien conocida la frase de Pascal que contrapone en cierto sentido el Dios de los filósofos al Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Aquél es un Dios para la razón. Este lo es para el hombre total de carne y hueso.

Como corolario de esta sencilla consideración, el teólogo debe tener en cuenta que no sería tal, si se empeñara en hacer el papel del filósofo y al final de sus pruebas no nos diera el Dios de la revelación. Esto, a mi modo de ver, tiene gran importancia para el asunto que nos ocupa. Un tratado de *Deo uno* que no arranque directamente de la revelación, tomándola no sólo como norma negativa, sino como base fundamental, se quedará forzosamente a medio camino.

La razón es limitada no sólo en sí misma sino también en relación con el hombre todo, ya que éste, aunque racional, no es sólo razón. Ello explica que se pueda llegar y se llegue de hecho a Dios por la razón y se viva un ateísmo práctico que a veces degenera en ateísmo absoluto. No basta poder conocer. Es el alma toda la que tiene que sintonizar con Dios para del conocimiento saltar al convencimiento. Más aún, como quiera que la voluntad, el sentimiento, la intuición en el orden práctico adoptan frecuentemente posiciones anteriores al conocimiento reflexivo, nada tiene de extraño que ante el problema de Dios den una respuesta preintelectual que condiciona, no ya la repulsa o adhesión a la idea de Dios, sino inclusive el signo de la posterior actividad intelectual ante el problema.

También aquí se impone la experiencia. La historia de las conversiones patentiza cuán raros son los que vienen a Dios por el camino del razonamiento, aun tratándose de conversos científicos. Son muy escasos los que exclusivamente por razones dejan el ateísmo o se mantienen en la fe. Las razones pueden estar sirviendo de respaldo o de confirmación, pero no suelen ser el motivo determinante. "No es, dice Bergson, profundizando las pruebas clásicas de la existencia de Dios, las de los filósofos y de los sabios, como yo he llegado a Dios. Veo ahora cómo estas pruebas pueden confirmar, precisar una convicción una vez obtenida. Pero la convicción no ha sido obtenida de ese modo"<sup>68</sup>.

66. Cf. I, q. 3, prol.

67. Cf. a este propósito el art. de COLOMBO, C., *Lo studio teologico del problema di Dio*, en "Scuola catt." 84 (1956) 32-60.

68. Ap. CHEVALIER, J., *Cómo Bergson encontró a Dios*, en "Rev. esp. fil." 11 (1952) 551-552.

Supuestas estas limitaciones, el teólogo ha de tener en cuenta, sobre todo, el papel de la gracia. En frase feliz de San Basilio, la fe no es fruto de demostración sino obra del Espíritu Santo<sup>69</sup>. Es la gracia la que de hecho ilumina las razones y logra que el hombre se disponga a prestar su adhesión a Dios y acabe por entregarse a El. Esta acción de la gracia es casi evidente en la mayoría de las conversiones y en la resolución de dudas contra la fe.

Al señalar estas limitaciones de la razón, no queremos en modo alguno menospreciarla. Siempre está en el fondo de toda actividad humana normal jugando el papel más importante. Una cosa es cierta: nadie puede creer en Dios si la razón dice no. Por lo menos es imprescindible la aquiescencia de la razón. Como advierte Aubert, "es psicológicamente imposible creer simplemente porque se quiere creer"<sup>70</sup>. Pretendo tan sólo insistir en que la adhesión a Dios no es tarea exclusiva de la razón, aunque no se pueda hacer sin ella.

Hablábamos del ambiente ateo. El ambiente, no hay que olvidarlo, condiciona la formación de criterio actuando a través de todas las facultades humanas. Por eso las razones del teólogo caen tantas veces en el vacío. No es defecto de virtualidad en la semilla sino de preparación del terreno para que ésta pueda germinar y dar el fruto apetecido. Dice De Lubac que "en esta cuestión de Dios no es la prueba lo que falta, sino el gusto"<sup>71</sup>. Para que el contenido de la prueba sea de hecho perceptible, es preciso acometer la preparación del terreno, creando un clima en que el hombre se abra sin miedo y honradamente a las razones. En este sentido el teólogo necesita de la cooperación de todos. El saneamiento del ambiente no es obra solamente suya sino que en buena parte se la tienen que dar hecha. Nos llevaría demasiado lejos señalar aquí el papel del filósofo, del literato, del educador, del artista o del técnico en esta empresa. Digamos tan sólo que todos los esfuerzos por salvar los valores humanos y situarlos en su auténtica dimensión preparan el camino al teólogo.

No obstante, la teología no puede estar a la mera expectativa. Conocidas las causas y las direcciones del ateísmo actual, tiene que esforzarse por remover obstáculos y aprovechar coyunturas.

Entre los obstáculos, uno de los que creo más formidables es el de la comodidad intelectual. Todos tenemos propensión a ser repetidores y, cuando se trata de soluciones originales, tendemos a buscar las demasiado fáciles. Estas casi siempre son engañosas. Tal ocurrió con la teología nueva. El P. Oromí nos hablaba hace unos años de las ventajas que

69. "Non necessariis geometriae illationibus, sed Spiritus sancti opera gignitur", MG 30, 104.

70. *Le problème de l'acte de foi*, 761.

71. *De la connaissance de Dieu*, 85.

supone el estudio de las opiniones modernas<sup>72</sup>. Conocer profundamente al hombre de nuestro tiempo es condición indispensable para no gritar al vacío y para que los problemas y quehaceres de ese hombre puedan ser resueltos o al menos enfocados bajo luz teológica. No sé hasta qué punto pesará sobre nosotros la responsabilidad de la disociación entre la teología y la vida. A veces sabemos bastante más sobre los maniqueos o los pelagianos que sobre los hombres que nos rodean. O mucho me equivoque o Santo Tomás no elaboraría hoy su teología como si en el mundo de la técnica, de la sociología o del arte no hubiera sucedido casi nada desde el siglo XIII. THILS ha emprendido el estudio teológico de las realidades terrenas<sup>73</sup>. En otro plano el P. TUYA nos ha dado una visión teológica de la actualidad mundial<sup>74</sup>. Son sólo ejemplos y laudables, por cierto. Pero no bastan intentos de ese tipo. Lo que propugnaríamos es más bien una integración de saberes, hoy disociados, a la luz de la teología. Y eso solamente los teólogos lo pueden hacer. No se trata de que la teología vaya mendigando un apoyo que de suyo no necesita de las ciencias. El P. DEL CURA, comentando algunas publicaciones recientes sobre el tema de la existencia de Dios, advierte con justeza que “el papel de la ciencia en la demostración de la existencia de Dios es puramente material”<sup>75</sup>. Pero adoptar los datos verdaderamente científicos como punto de partida, además del enriquecimiento material de la teología, puede suponer una desviación atea de la ciencia misma. No puedo detenerme en una ampliación de estas sugerencias.

En cuanto a las coyunturas que decíamos hay que aprovechar, me parece que son importantísimas las que derivan del vacío del hombre sin Dios. “Niego a Dios, dice el ateo de Sciacca, pero para que el vacío incommensurable que él deja no me absorba como a una paja, no me chupe como a una ostra, tengo que figurarme algo en su lugar”<sup>76</sup>. El católico sabe que ese algo no puede ser sino Dios mismo. El hombre busca afanosamente substitutivos. Uno de ellos ha sido el comunismo. Según Douglas Hyde, editor del *Daily Worker*, convertido hace pocos años, “el comunismo debe su existencia al vacío espiritual que existe en lo que otro tiempo fue cristiandad”<sup>77</sup>. En ese vacío da sus gritos desesperados el existencialismo ateo, en él se incuba ese terror y desconfianza de la literatura y de la vida toda. “Nuestro siglo es el siglo del miedo”, ha diag-

72. En la “XI Sem. esp. teol.”, 180-184.

73. THILS, G., *Théologie des réalités terrestres* 2 vol. (Louvain, 1946 y 1949). Hay trad. cast. del primer vol. por J. Ferrandis (Buenos Aires, 1948).

74. Madrid, 1952.

75. DEL CURA, A., *Con Dios y contra Dios*, en “Est. filosóficos” 6 (1957) 516.

76. SCIACCA, M. F., *El ateo*. Publicado como apéndice de *Mi itinerario a Cristo*. Trad. de V. Horia y J. López Pacheco (Madrid, 1957) 110.

77. HYDE, D., *I believed* (London, 1948) 289.

nosticado Camus<sup>78</sup>; nada extraño, si como formula Sartre, “el hombre es una pasión inútil”<sup>79</sup>.

He aquí un rico filón de esperanza. A la larga el problema del ateísmo debe ser, para un católico, el problema de la conversión. Ahora bien, “convertirse, como escribe Alvarez de Linera, es, por lo menos en un primer momento, morir a lo que uno es por un sentimiento de falta de arraigo, de vacío, y una impresión de que se está corriendo un riesgo espantoso”<sup>80</sup>.

A este hombre vacío de todo, insatisfecho de todo, desesperado, aterrizado de sí mismo, el teólogo tiene que darle la plétora vital del Dios vivo, providente y padre. No sólo como rotunda conclusión de un silogismo sino también y principalmente tal como El ha querido revelarse a través de su Hijo. Esas razones del corazón que, según Pascal, la razón desconoce, no pueden ser olvidadas. Y no temamos a quienes nos echan en cara que Dios es para nosotros un cómodo refugio o una solución interesada. “Son ciegos y guías de ciegos”<sup>81</sup>. Ellos más que nadie necesitan del Médico del Evangelio y, si acertamos a presentársele, difícil será que se cierren los corazones a su invitación: “Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré”<sup>82</sup>.

---

78. Cf. DEBRAY, P., *Terreur et espérance*, en “Dieu vivant” n. 8 (1947) 115-122.

79. Cf. MONACHIN, J., *La crise de l'espérance*, en “Église vivant” 1 (1949) 18-35.

80. ALVAREZ DE LINERA, A., *Psicología de los convertidos y psicología de la conversión*, en “Rev. de espir.” 9 (1950) 139.

81. Mt. 15, 14.

82. Mt. 11, 28.

## JERARQUIA Y COMUNIDAD DE LA IGLESIA

### SUMARIO

1. Introducción. — 2. Jesucristo, fuente de los poderes jerárquicos. — 3. Todos iguales ante Dios. — 4. La libertad de los hijos de Dios. — 5. Maternidad de la Iglesia. — 6. Ministros de Cristo. — 7. Sociedad jerárquica y comunidad de gracia. — 8. Interpretación jerárquica e interpretación comunitaria. — 9. Lo jerárquico en lo comunitario. — 10. Sacerdocio, realeza y magisterio. — 11. Conclusión.

### 1. INTRODUCCION

**U**NAS palabras del escritor protestante Bismarek, sobre lo que él propone como diferencia básica entre el Protestantismo y el Catolicismo, nos servirán para plantear el problema que queremos estudiar:

“Las dos iglesias —dice el citado autor— tienen bases muy diferentes. La Iglesia Católica tiene todo su ser, existe y se completa por su clero; podría subsistir sin comunidad; la comunidad es un objeto útil para la afirmación de la función cristiana de la Iglesia Católica, pero no se requiere del todo para la existencia de la Iglesia. En la Iglesia Protestante, por el contrario, la comunidad es enteramente el fundamento de toda la Iglesia; no se puede pensar el culto sin ella; toda la constitución protestante de la Iglesia descansa sobre la comunidad”<sup>1</sup>.

Podemos afirmar ya desde ahora que, al escribir estas palabras, Bismarek no ha entendido la doctrina católica sobre lo que representa en la Iglesia la Jerarquía y la Comunidad. Pero añadiremos que Bismarek tampoco expresa exactamente la doctrina protestante, ya que el Protestantismo, al negar la visibilidad esencial de la Iglesia, deja sin base el concepto comunitario de la misma. En la Iglesia Protestante hay ciertamente comunidad, y la comunidad entre hombres no puede menos de

---

1. *Politische Reden*, t. XII, p. 376 (citado por Congar, *Jalons pour une théologie du laïcité*, c. 2, p. 74).

ser visible, pero el origen directo de esta comunidad no se atribuye a Jesucristo, sino al desarrollo natural de las tendencias sociales del hombre en su vivencia cristiana<sup>2</sup>. El protestantismo ha destruído la Jerarquía en la Iglesia, porque en realidad ha destruído la misma Iglesia como comunidad visible, social y humana, para establecer una Iglesia tan invisible y tan divina, que ya no es verdadera Iglesia, no es la "congregación de los hombres llamados" sino solamente comunión interior y puramente individual del hombre con Dios. Ellos dirán que los católicos han hecho una Iglesia tan humana que ha dejado de ser divina. Pero eso es suponer que lo humano no puede ser asumido por Dios como instrumento de lo divino<sup>3</sup>; que lo divino tiene que quedar necesariamente oculto e invisible, sin poderse manifestar en formas sensibles y corpóreas<sup>4</sup>; que, en una palabra, la naturaleza humana ha quedado tan corrompida por el pecado original que Dios, en sus planes de salvación, no puede amoldarse a ella con su exigencia social, su necesidad de organización y su capacidad de perfeccionamiento.

La negación teórica de la Jerarquía no viene, sin embargo, en la práctica como consecuencia de unas premisas previamente establecidas, sino que es un caso más del fenómeno tan repetido en la historia de la Iglesia, que opone lo carismático a lo jurídico —ejemplo: montanistas y donatistas—, para legitimar sus ataques contra la autoridad eclesiástica con la directa e inmediata intervención de Dios, que hace inútil la mediación de la Iglesia y de sus ministros, y que, en último término, destruye el elemento social y visible en aras de un individualismo liberal y romántico<sup>5</sup>.

2. V. gr.: SOHM: "El régimen comunitario de los cristianos es una institución primitiva del espíritu cristiano, que se fue formando en cada iglesia local alrededor del episcopado, el cual dio a cada comunidad cristiana su propia constitución. Pero estas formas constitucionales y jurídicas son puramente externas y disciplinarias, algo añadido por fuerza a la mente de Cristo." *Kirchenrecht*, p. 4-15. — Citado por BATIFFOL, c. 2, p. 40).

Cfr. la evolución del pensamiento protestante en LEUBA, "*L'institution et l'événement*" (Neuchâtel-Paris, 1950) p. 83.

3. V. gr.: K. BARTH: "Tú solo santo... Luego los demás no podemos ser más que pecadores, súbditos, discípulos..." — Citado por SALAVERRI, p. 17.

4. V. gr.: SOHM: "La Iglesia no es más que una reunión del pueblo de la Nueva Alianza ante Cristo y en Cristo... En donde está Cristo, allí está la Iglesia." "En donde están dos o tres reunidos en nombre de Cristo, allí está la Iglesia, la Cristianidad; de ahí la ausencia en ella de todo concatenamiento jurídico, la carencia de todo cargo jurisdiccional fijo, la negación de todo ser comunitario de la Iglesia en sentido jurídico." *Kirchenrecht*, 1, p. 20 y 56. — Citado por SALAVERRI, p. 16, nota 24.

5. Las formas sociales y comunitarias, para el protestantismo tradicional, responden a necesidades histórico-vitales de pervivencia. No hay más sacramento que la palabra de Dios, vehículo del Espíritu Santo, y la justificación se obtiene por la fe sola, sin medio alguno externo o social. El elemento visible, que van introduciendo los modernos, no es de origen divino, sino indirecta y secundariamente, en cuanto que el Espíritu Santo tiende a aunar a los que viven en su fe y amor, de donde

Es verdad que el protestantismo moderno ha sentido la necesidad de dar a la Iglesia un mínimo de organización social, pero manteniéndose ordinariamente en el terreno de la institución humana, ajena o al menos independiente de la voluntad de Jesús. Si hablan de "institución divina", como Goguel, es en el sentido de que la obra de Cristo ha tenido necesariamente que encarnarse en una realización social, de acuerdo con las leyes biológico-sociológicas, que rigen el establecimiento de cualquier sociedad <sup>6</sup>.

No caen en la cuenta de que se trata de una sociedad enteramente sobrenatural, cuyo elemento aglutinante no depende de una libre asociación de voluntades humanas, sino que en ella también lo social y lo jerárquico pertenece al influjo espiritual de Cristo, Cabeza del Cuerpo Místico.

La Iglesia, como sociedad y como vida, tiene su único soporte en Cristo que, por su Espíritu, la gobierna y vivifica. Ella, en lo que tiene de individual y de social, de interno y de externo, de jurídico y de carismático, está radicalmente contenida en la persona del Hombre-Dios, cuya plenitud es a lo largo del tiempo y del espacio.

Prescindiendo de los elementos accidentales y circunstanciales, que no afectan a su sustancia, no se puede distinguir en ella un elemento sobrenatural, invisible, de origen divino, y otro natural, visible, de origen humano.

---

brotó una jerarquía. Con ello se niega su directa e inmediata institución divina, pero se obtiene un mínimo de organización social, necesaria a toda comunidad religiosa. Sin embargo, la fe sigue siendo el único medio de justificación y la Jerarquía resulta una muralla entre Dios y las almas.

6. GOGUEL, en "Rev. Hist. Phil. Rel.", 18 (1938) 266. — Citado por J. M. ALONSO, en *Juridismo y caridad*, "XII Sem. de Teol.", p. 475.

Will Robert afirma categóricamente la inmediata institución divina de la Iglesia con los poderes jerárquicos concedidos a los apóstoles, pero echa en cara a los católicos el pretender fundar la unidad del Cuerpo de Cristo divinizando el elemento sensible con una apoteosis de la institución jerárquica. *La Conception protestante de l'Eglise considérée comme le corps du Christ*, "Rev. Hist. Phil. Relig." 12 (1932) 465-494. — Citado por J. M. ALONSO, O. c., pág. 476.

Leuba, en un esfuerzo conciliador de la eclesiología protestante con la católica, pero sin que su sincretismo sea aceptado por ninguno de los dos campos, establece que tanto el elemento institucional como el carismático entran en la intención fundacional de Cristo y, por tanto, ambos pertenecen a la esencia misma de la Iglesia, la cual debe apartarse tanto del exceso jurídico de la concepción romana como del individualismo romántico de las iglesias reformadas, Por lo cual afirma: "la sucesión apostólica y la libertad del Espíritu Santo, la tradición y la inspiración, el catolicismo y el protestantismo son complementarios y no incompatibles." *Institution et l'événement* (Neuchâtel, 1950), p. 124. — Citado por J. M. ALONSO, O. c. p. 480.

## 2. JESUCRISTO, FUENTE DE LOS PODERES JERARQUICOS

Es Jesucristo, Rey, Maestro y Sacerdote, quien contiene en sí toda la virtualidad de la Iglesia, como que tiene en sí la plenitud del Espíritu Santo, y de El recibimos todos la gracia y la verdad. Las repetidas y solemnes afirmaciones que proclaman a través de la Sagrada Escritura la Realeza, el Magisterio y el Sacerdocio de Jesús, no hacen sino manifestar que en la Iglesia todo viene de Cristo. Pero de ninguna manera insinúan que El excluya a los hombres de su acción salvadora en favor de los demás<sup>7</sup>; antes, al contrario, como dice San Pablo, "El dio a unos ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores, en orden a la perfección consumada de los santos"<sup>8</sup>.

Estos diversos oficios, recapitulados en Cristo, descienden de El, como de fuente y cabeza, por su voluntaria y positiva determinación a los que El mismo eligió para ser, no sus sucesores, sino sus representantes, ministros o vicarios. La institución de la Jerarquía no arguye, pues, insuficiencia por parte de Cristo para llevar a cabo la redención, sino que manifiestan el plan de Dios de que unos hombres sean instrumentos en favor de los demás<sup>9</sup>. Dios, autor de la naturaleza y de la gracia, ha

7. El protestantismo ve en la Jerarquía una negación de la única Realeza y Mediación de Jesucristo, como aparece en este texto de K. Barth: "La fundación de la Iglesia por Cristo no puede pertenecer absolutamente al pasado. Un régimen de la Iglesia posterior o simultáneo a este hecho no tiene en modo alguno ni sentido ni lugar. El, Jesucristo, rige, por lo tanto a la Iglesia: "Rabbi", Padre, "führer", "vuestro führer es únicamente Cristo", "y el mayor entre vosotros debe ser vuestro servidor". Dominar, hacer la guerra, vencer y hacer las paces, ejercer autoridad, tomar decisiones, señalar rumbos; esto en la Iglesia sólo puede ser cosa de la misma Palabra de Dios, de aquella que se hizo carne, que elige a todos los que en ella creen para formar con El una unidad..." "El y sólo El... todo sucede en la Iglesia por iniciativa de Cristo. En donde existe comunidad, allí hay que contar con su acción, allí reúne, protege y sostiene Dios mismo. La fundación de la Iglesia y su sostenimiento dependen de El. Donde El no está, allí no hay nada. El fundamento de toda eclesialidad herética y muerta está en que allí Cristo no es entendido como el único Autor." *Dogmatik im Grundriss* (Zurich, 1947), p. 171. — *Credo, Die Haut probleme...* (München, 1935), pp. 122-123. — *La confession de foi de l'Eglise...* (Neuchâtel-Paris, 1943), p. 81. — Citado por J. M. ALONSO, O. c. p. 482.

Según Schmidt, "admitir una jurisdicción moral-doctrinal sobre las almas es deificar una institución y hacer inútil el poder que Dios se ha reservado para Sí". *Le ministère et les ministères dans l'Eglise du N. T.*, "Rev. Hist. Phil. Rel." 17 (1937), pp. 318-319. — Citado por J. M. ALONSO, O. c., p. 478.

8. Eph. 4, 11 s.

9. Su Santidad el Papa Pío XII escribe en la Encíclica "Mystici Corporis" (CEDP, 715): "Nuestro Salvador, dado que no gobierna la Iglesia de un modo visible, quiere ser ayudado por los miembros de su Cuerpo Místico en el desarrollo de su misión redentora. Lo cual no proviene de la insuficiencia por parte suya, sino más bien porque El así lo dispuso, para mayor honra de su Esposa Inmaculada. Porque, mientras al morir en la cruz, concedió a su Iglesia el inmenso tesoro de la Redención



querido que en ambos órdenes tenga vigor la ley de la humana solidaridad, y que a cada uno de los miembros de la sociedad natural o sobrenatural se encomienden determinadas funciones en beneficio de todos y, especialmente, que hay personas encargadas de encauzar y dirigir el esfuerzo conjunto por el bien común.

### 3. TODOS IGUALES ANTE DIOS

La Escritura, de acuerdo con la naturaleza social del hombre, nos obliga a reconocer la divina institución de la Jerarquía. Pocas cosas habrá en los Libros Sagrados tan claramente enseñadas como esta verdad. Y, juntamente con ella, el origen divino de la Comunidad cristiana, como verdadera sociedad humana, visible, terrena. Tan juntas aparecen estas dos realidades en la mente de Cristo, que no sabe uno a veces qué leer en primer término en los textos evangélicos o apostólicos: si tratan de la Jerarquía, y a través de ella se refieren a la Iglesia sometida a su gobierno, o si tratan más bien de la propia Comunidad, y en función de la misma, se refieren a la autoridad que instituye para dirigirla.

Como quiera que sea, lo mismo en las enseñanzas de Jesús, que en la doctrina y práctica de los apóstoles, Jerarquía y Comunidad jamás aparecen como dos ideas contrapuestas, sino como dos aspectos complementarios de una misma realidad: la comunión de los hombres en Cristo realizada por el Espíritu en la estructura de una sociedad humana, al frente de la cual figura la correspondiente Jerarquía.

Establecer distinción entre los hombres de la Iglesia, discriminar a los sacerdotes de los fieles, no significa destruir la igualdad de todos ante Dios, como arguyen los protestantes. Ciertamente, todos somos hijos del mismo Padre Celestial y, desde el punto de vista de la salvación, todos estamos llamados a la santidad y a la gloria; todos somos el "regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis"<sup>10</sup>. En este sentido, todos somos iguales en la Iglesia. Pero ello no impide que haya situaciones diferentes, deberes y funciones diversas, y, por ello, también derechos desiguales.

Varias veces se dice en la Sagrada Escritura que "para Dios no hay acepción de personas", indicando con ello que Dios juzga con toda justicia a cada uno según sus obras<sup>11</sup>, o que ante Dios son iguales los judíos que los gentiles<sup>12</sup>. los amos que los criados<sup>13</sup>. "La Iglesia —como dice

---

sin que ella pusiese nada de su parte, en cambio, cuando se trata de la distribución de este tesoro, no sólo comunica a su Esposa sin mancilla la obra de la santificación, sino que quiere que en alguna manera provenga de ella."

10. I Petr. 2, 9.

11. II Par. 17, 9; Col. 3, 25; I. Petr. 1, 17.

12. Rom. 2, 11.

13. Ef. 6, 9.

S. S. Pío XII en la Encíclica "Mediator Dei"—, es una sociedad y exige por esto una autoridad y jerarquía propias. Si bien todos los miembros del Cuerpo Místico participan de los mismos bienes y tienden a los mismos fines, no todos gozan del mismo poder ni están capacitados para realizar las mismas acciones"<sup>14</sup>. Pero esta diferenciación no se establece sino con miras al bien de todo el Cuerpo Místico. "Una cosa —dice San Agustín— es lo que somos por nuestro provecho, y otra lo que somos para provecho vuestro. Somos cristianos para nosotros; clérigos y obispos, solamente por vosotros"<sup>15</sup>. "Soy obispo para vosotros; juntamente con vosotros soy cristiano"<sup>16</sup>.

La divina institución de la Jerarquía divide a los miembros de la Iglesia en dos sectores: maestros y discípulos, pastores y ovejas, sacerdotes y fieles. Pero esta división no es adecuada si se interpreta radicalmente, ya que los jerarcas de la Iglesia tienen esta misión como personas públicas, pero pertenecen al número de los discípulos y ovejas como personas privadas, al tiempo que los simples fieles pueden con su actividad intervenir en la tarea pastoral. Es también San Agustín quien dice a sus fieles: "Os guardamos en cumplimiento de nuestro deber, pero queremos ser guardados juntamente con vosotros. Somos doctores para vosotros desde este lugar, pero somos condiscípulos con vosotros es esta escuela, bajo aquel único Maestro"<sup>17</sup>.

Hemos dicho que una división radical de los miembros de la Iglesia en Jerarquía y fieles no es adecuada, porque también los fieles tienen parte en el quehacer de la Jerarquía, y también los jerarcas de la Iglesia son almas que deben salvarse.

Las divisiones radicales y los esquemas matemáticos difícilmente se adaptan a una realidad orgánica y vital como es la Iglesia.

#### 4. LA LIBERTAD DE LOS HIJOS DE DIOS

También objeta el protestantismo con la frase de San Pablo: "Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad"<sup>18</sup>. Pero el Apóstol se refiere "a la libertad de los hijos de Dios"<sup>19</sup>, que nos libera de la esclavitud del pecado y de la servidumbre de la ley hebrea; libertad, que no excluye la obediencia, sino que la exige, lo mismo a la esposa con relación al marido<sup>20</sup>, o a los hijos respecto de sus padres<sup>21</sup>, o a los criados para

14. Enc. "Mediator Dei" (20. 11. 1947). CEDP, 770.

15. *Serm. inedit.* 17,8 (P. L. 46, 880).

16. *Serm.* 340, 1 (P. L. 38, 1483).

17. *Enarr. in Psalm.* 126, 3. (P. L. 37, 1669).

18. II Cor. 3, 17.

19. Rom. 8, 21; Gal. 4,31; 5,13.

20. Ef. 5, 22 ss.

21. Ef. 6, 1 ss.; Col. 3, 20.

con sus amos<sup>22</sup>, que a los fieles cristianos en cuanto al gobierno de los superiores jerárquicos: "Obedeced a vuestros superiores y sujetaos a ellos; pues ellos velan como que han de dar cuenta de vuestras almas"<sup>23</sup>. Es que la verdadera libertad cristiana, como dice el apóstol Santiago, consiste en liberarse de las pasiones y del pecado, sometiéndose plenamente a la ley de Dios sin obstáculos que impidan el perfeccionamiento y la felicidad de la persona, así como el desarrollo de sus facultades dentro de la comunidad: "El que se para a considerar la ley perfecta, la de la libertad, y persevera siendo, no un oyente olvidadizo, sino un cumplidor efectivo, ese tal será feliz en su obra"<sup>24</sup>.

Por lo demás, es cierto que Jesús, al constituir a los apóstoles jefes y maestros de su Iglesia, les exhorta a que consideren la jefatura y el magisterio, no como un dominio o posesión para la propia ambición o vanagloria, sino como un servicio para bien de los demás: "Los reyes de las naciones las gobiernan con imperio, y los que ejercen la autoridad se llaman bienhechores; pero no así entre vosotros, sino que el mayor entre vosotros sea como el menor, y el que manda como el que sirve... Pues yo estoy entre vosotros como el que sirve"<sup>25</sup>. Por eso, el Apóstol San Pablo, después de proclamar solemnemente el principio de que todas las cosas, aun la misma autoridad, están ordenadas al servicio de los cristianos, declara también con toda solemnidad el principio jerárquico: "Todas las cosas son vuestras; ya sea Pablo, ya Apolo, ya Cefas, o el mundo, o la vida, o la muerte, o el presente, o el futuro; todo es vuestro, y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios. Es preciso que los hombres nos consideren como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios"<sup>26</sup>.

La autoridad eclesiástica no es, pues, un dominio, sino un ministerio, un servicio<sup>27</sup>. Servicio a Dios, que encomienda esta tarea a los que le place; tarea que se ha de cumplir como el siervo fiel cumple la voluntad de su señor, a quien le ha de rendir cuentas de su administración<sup>28</sup>. Y también servicio al pueblo, a los mismos que le tienen que obedecer, en cuyo provecho se ha instituido la autoridad, la cual, más que un derecho, es una responsabilidad.

22. Ef. 6, 5; Col. 3, 22.

23. Hebr. 13, 17.

24. Jac. 1, 25. — El P. Gamell escribe en *Le message de S. François* (Trad. París, 1935) p. 371: "La vida de San Francisco de Asís fue una glorificación de la libertad por los esfuerzos victoriosos que hizo para liberarse de todo lo que obstaculizaba la consecución de su ideal."

25. Lc. 22, 25 s. Cfr. Mt. 20, 26-28.

26. I Cor. 3, 21-4, 1.

27. Cfr. SPIAZZI: *Esencia y contemporaneidad de la Iglesia* (Trad. Madrid-Buenos Aires, 1957) p. 132 ss.

28. Mt. 25, 21-26.

## 5. MATERNIDAD DE LA IGLESIA

Es característico del gobierno de la Iglesia su sentido paternal, impregnado de suavidad, enemigo de la violencia. ¡Qué pocas veces se impone con fuerza jurídica de estricta obligación! Los padres se hacen obedecer más por la fuerza del amor que por el rigor del deber. Como en el hogar, también en la Iglesia al amor que manda en los padres ha de responder el amor filial que obedece con alegría. Los padres no violentan la libertad de los hijos; la defienden. A la máxima Jerarquía de la Iglesia la llamamos “el Padre Santo”, y él se llama a sí mismo “siervo de los siervos de Dios”. Los fieles llaman “padres” a los sacerdotes, y ellos responden con San Pablo: “Yo con sumo gusto me gastaré y me desgastaré a mí mismo en bien de vuestras almas, aunque, amándoos yo más a vosotros, sea menos amado”<sup>29</sup>. El mismo San Pablo en la primera epístola a los tesalonicenses, poco antes de compararse a un padre en la solicitud por cada uno de sus hijos, les había dicho: “Pudiendo presentarnos con autoridad, como apóstoles de Cristo, nos hicimos pequeños en medio de vosotros, como una madre caliente en su regazo a sus propios hijos”<sup>30</sup>.

“Es —como dice Scheeben— el gran misterio de la maternidad de la Iglesia en su sacerdocio”<sup>31</sup>. En las Sagradas Escrituras, la unión de la Iglesia con Cristo para engendrar hijos de Dios se compara al matrimonio. Este místico desposorio de Jesucristo se realiza especialmente con una parte de los miembros de la Iglesia, depositando en sus manos poderes sobrenaturales y cubriéndolos con la sombra de la virtud del Espíritu Santo para que lleven a cabo esta misteriosa maternidad. Los jerarcas de la Iglesia son mediadores entre Cristo y los fieles, como la madre es medianera entre el padre y los hijos. Es más, como nota el mismo Scheeben<sup>31 bis</sup>, el sacerdote da a luz a Cristo nuevamente en el seno de la Iglesia —en la Eucaristía y en el corazón de los fieles—, mediante la virtud del Espíritu Santo, y de esta manera forma orgánicamente el Cuerpo Místico. El teólogo alemán describe toda la acción maternal de la Iglesia a través de los sacramentos y en la acción de su magisterio y gobierno, y afirma:

29. II Cor. 12, 15. — Es famosa la oración de S. Martín a Tours, poco antes de morir, ante las lágrimas de sus discípulos que le decían: “¿Por qué, padre, nos abandonas?” Conmovido el Santo Obispo suplicó a Dios: “Señor, si todavía soy necesario a tu pueblo, no rehusó el trabajo...”

30. I Thes. 2, 7-11. — También S. Pablo, como expresión de su obra apostólica, escribe a los corintios (I Cor. 4, 15): “No os escribo esto para sonrojaros, sino que como a hijos míos queridos os amonesto. Pues aun cuando tuviérais diez mil pedagogos en Cristo, pero no muchos padres, porque en Cristo Jesús, por medio del Evangelio, yo os engendré.”

31. *Los misterios del cristianismo*, II, p. 576 (Barcelona, 1953).

31 bis. O. e., II, p. 577.

“Toda esta actividad de la Iglesia y de su sacerdocio tiene precisamente su fundamento y adquiere su verdadero sentido y carácter en el hecho de que el sacerdocio en el plano sobrenatural se encuentra tan verdadera y realmente —y quizás aún más—, en la misma relación con los hijos de la Iglesia, que la madre con sus propios hijos. Esta relación es tan real y verdadera a su manera como la presencia real del Hombre-Dios en la Eucaristía, que se realiza con la cooperación de su sacerdocio; como el ser y la vida nuevos, sobrenaturales, de los hijos de Dios, que nacen de ese mismo sacerdocio. Y precisamente por eso es tan admirable y misterioso el sacerdocio como las dos actividades a las cuales va vinculado. Indeciblemente alta es la dignidad que así se otorga al sacerdocio y la que en él se da a la Iglesia, de ser madre del Hombre-Dios en su existencia sacramental y madre de los hombres en su ser más elevado, divino...” “Esta maternidad sobrenatural es el misterio central de la Iglesia en su calidad de sociedad orgánicamente formada. Porque precisamente por esta maternidad adquiere su articulación la comunidad de la Iglesia, comunidad en la que los hijos están unidos al padre mediante la madre... Esta maternidad sirve de apoyo a todas las demás relaciones y actividades sociales de la Iglesia, dándoles un carácter sobrenatural y misterioso” 32.

Esta función maternal de la Jerarquía la constituye eficazmente en el mejor medio para evitar tanto el individualismo romántico de una espiritualidad exclusivamente carismática como el rigorismo legalista de un régimen puramente jurídico y externo. Es decir: la verdadera libertad de los hijos de Dios no excluye las ataduras que son impuestas por la Jerarquía en la tierra y confirmadas por Dios en el cielo<sup>33</sup>, porque al vínculo jurídico va unida la atracción interior de la gracia, con el atractivo que ejercen sobre el espíritu humano la verdad, la justicia, la felicidad y el amor<sup>34</sup>. La fe y la obediencia son actos libres, con los que los hijos de Dios se someten al Padre Celestial, a través de la Madre Iglesia.

---

32. L. c. — La función maternal de la Jerarquía está ordenada a la vida sobrenatural de la Iglesia. En este sentido tendría razón Bulgakov cuando dice: “La Jerarquía no es el “a priori” de la Iglesia, sino que la Iglesia es el “a priori” de la Jerarquía”. Pero muestra dicho autor la influencia protestante cuando explica: “La Jerarquía ha sido establecida, no sólo para servicio de los fieles, sino por los mismos fieles. La Jerarquía ha salido de la Iglesia (cor unum et anima una), y no la Iglesia de la Jerarquía” (a). La maternidad de la Jerarquía nos permite decir que la Iglesia ha salido de ella. Pero, como al fin y al cabo es la misma maternidad de la Iglesia, resultará más exacto decir, no que la Iglesia ha salido de la Jerarquía, ni menos que la Jerarquía ha salido de la Iglesia, sino que la Iglesia con su Jerarquía (es decir: la Iglesia como madre de los fieles) ha salido del costado de Cristo —nuevo Adán— en la cruz, al mismo tiempo que —como nueva Eva— con él se desposaba para formar la familia de los hijos de Dios.

(a.) Citado por ANTONIO LEGISA en *El concepto de la Sobornost en la Pravoslavia* (XII Semana Española de Teología (Madrid, 1953) p. 564).

33. Mt. 18, 18.

34. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, 26, 3 s. (BAC., I, p. 658 ss.).

## 6. MINISTROS DE CRISTO

Si el protestantismo no encuentra mengua para la libertad del espíritu en llamar a Cristo Legislador y Maestro, no vemos por qué la encuentra si el mismo Cristo quiere exigirnos la fe o la obediencia por medio de unos hombres representantes suyos. Precisamente esta representación divina en unos hombres revestidos de poderes celestiales, frágiles e imperfectos como hombres, pero fuertes e infalibles por el poder divino, que se les ha comunicado, es la mejor manera de ejercitar la fe en la Iglesia, tan proclamada por los teólogos protestantes; fe, no porque la Iglesia sea una sociedad puramente invisible, con miembros y lazos de unión solamente conocidos por Dios, sino porque en unas personas y en unas instituciones externas se contiene la palabra, el poder y la acción del Espíritu Santo. Es la confesión de Pedro: "Tú eres el Cristo, hijo de Dios vivo"<sup>35</sup>, pronunciada ante un hombre de carne y hueso, como el Jesús histórico, y ante unos hombres y una organización externa y corpórea, como el Jesús Místico, que es la Iglesia.

No son contradictorias las palabras de la Escritura, que establecen, por una parte, la única autoridad de Dios y de su Cristo, y por otra, la autoridad de una Jerarquía humana, la cual no es más que reflejo y participación de aquélla. Tampoco se contradice San Pablo cuando afirma que Jesucristo es el único Mediador entre Dios y los hombres<sup>36</sup>, y cuando se presenta como embajador y ministro de Cristo<sup>37</sup>, ya que estos oficios no son más que la realización externa de la única mediación de Jesús<sup>38</sup>, a quien representan. Como dice San Agustín: "El sonido de nuestras palabras hiere vuestros oídos; el Maestro está dentro... Os podemos amonestar con el ruido de nuestra voz: si no está dentro el que

---

35. Mt. 16, 16.

36. I Tim. 2, 5.

37. "Así nos considere todo hombre como a ministros de Cristo y administradores de los misterios de Dios" (I Cor. 4, 1). "Somos embajadores en nombre de Cristo, como que Dios os exhorta por medio de nosotros" (II Cor. 5, 20).

38. Dentro de la doctrina católica queda bien patente que Jesucristo es la única Cabeza de su Cuerpo Místico, único Mediador y Fuente de toda gracia. Así, por ejemplo, Pío XII en la Encíclica "Mystici Corporis": "El es el que infunde a los fieles la luz de la fe; El quien enriquece con los dones sobrenaturales de la ciencia, inteligencia y sabiduría a los pastores y doctores, y principalmente a su Vicario... El es, en fin, el que, aunque invisible preside e ilumina los concilios de la Iglesia" (Tromp. p. 31). "Ni se ha de creer que su gobierno se ejerce solamente de un modo invisible y extraordinario, siendo así que de una manera patente y ordinaria gobierna el Divino Redentor, por su Vicario en la tierra, a su Cuerpo Místico"... (Tromp. p. 25). "Así Cristo gobierna la Iglesia secretamente por sí mismo, y visiblemente por medio de Pedro"... (Tromp. p. 25). "Por la misión jurídica con la que el divino Redentor envió a los apóstoles al mundo, como el mismo había sido enviado por el Padre, El es quien por la Iglesia bautiza, enseña, gobierna, desata, liga, ofrece, sacrifica" (Tromp. p. 33).

enseña, inútil es nuestro ruido". "Pedro bautiza, Cristo es el que bautiza; Pablo bautiza, Cristo es el que bautiza"<sup>39</sup>.

Su Santidad el Papa Pío XII expone ampliamente en la Encíclica "Mystici Corporis"<sup>40</sup> la constante actividad de Cristo en la Iglesia, como Cabeza de su Cuerpo Místico, dejando sin base la principal objeción protestante, que considera a la Jerarquía como muralla entre Cristo y la Iglesia, que hace inútil la mediación de la Cabeza sobre los miembros. Especialmente insiste en su misteriosa actuación comunicando su propio Espíritu, que es el Espíritu Santo<sup>41</sup>. Por El, la Iglesia vive la vida de Cristo, para que ella y sus miembros se asemejen a Jesús. Por este Espíritu, Jesucristo nos hace hijos adoptivos de Dios, está presente y actuando en los fieles, si bien algunas operaciones las realiza en los inferiores por medio de los superiores.

"Todos los miembros de su Cuerpo Místico —añade el Papa— y sobre todo los más importantes, reciben del Salvador dones constantes de consejo, fortaleza, temor y piedad, a fin de que todo el Cuerpo aumente cada día más en integridad y en santidad de vida... Y cuando los sacramentos de la Iglesia se administran con rito externo, El es quien produce el efecto interior en las almas"<sup>42</sup>.

Negar la Jerarquía en virtud de la doctrina del Cuerpo Místico, como hacen algunos protestantes, es reducir arbitrariamente el alcance de esta doctrina, temiendo limitar o hacer inútil el influjo salvador del Jesús.

Pero, si el divino Redentor puede comunicar su gracia santificando a los fieles por la efusión del Espíritu Santo, en virtud del cual los cristianos son hijos adoptivos de Dios, ¿qué razón hay para negar que el influjo salvador de Jesús se pueda comunicar a unos elegidos para hacerlos instrumentos suyos en el gobierno, enseñanza y santificación de los demás? De la misma manera que el Hijo de Dios hace participantes a los hombres de su filiación divina en la medida de su beneplácito, así también los hace participantes de su Sacerdocio, Realeza y Magisterio, y esto en la medida de su libre donación, que hizo "a unos ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores, en orden a la perfección consumada de los santos para la obra del ministerio, para la edificación del Cuerpo de Cristo"<sup>43</sup>. Esto no es limitar, no hacer inútil la mediación de Jesús, sino que expresa el plan divino de aplicar su redención a las almas ajustándose a la naturaleza social del hombre, es de-

39. *Tratados sobre el Evangelio de S. Juan*, 6, 7. (BAC., I, p. 195). "Quia non ab hominibus, sed per homines fit baptismus" (S. Aug. "Contra litteras Petilianum" 2, 11, 23 s. (P. L. 43, 66-67).

40. Ver algunos textos en la nota 38.

41. Tromp. p. 33.

42. CEDP., 717.

43. Ef. 4, 11 s.

cir, estableciendo el Cuerpo Místico según las condiciones adecuadas para su desarrollo, persistencia y eficacia en este mundo.

De esta forma, la distribución de la gracia se verifica en una doble dirección perfectamente concordada: por una parte, es dirección pneumático-carismática, que se ordena, sobre todo, a la santificación personal; por otra, es dirección jurídico-social, que se dirige principalmente a la constitución social. La concordancia de esta doble dirección está asegurada interiormente por el influjo vivificador de Cristo y de su Espíritu, y exteriormente por la participación del Sacerdocio, Realeza y Magisterio de Jesús, jerárquicamente organizada. Porque la comunicación individual de la gracia no se verifica sino a través de la Jerarquía, o al menos con relación a ella, mientras que la Jerarquía en toda su amplitud no se reduce a ser un mero órgano social, sino que es verdadero instrumento de la acción sobrenatural de Cristo Rey, Maestro y Sacerdote.

Pero Jesús, que prometió el Espíritu Santo a los apóstoles para el ejercicio de su misión jerárquica, lo prometió también a todos los fieles para el desarrollo individual y colectivo de la vida cristiana. El Espíritu, que actúa en los jerarcas cuando enseñan o gobiernan o santifican, opera también en el pueblo cristiano para que acepte aquellas enseñanzas, obedezca aquellos mandatos, reciba aquella gracia, y colabore con la Jerarquía en bien de todos y cada uno de los miembros. Es que el Espíritu Santo, como alma de la Iglesia, anima y vivifica la actuación de los individuos en libre colaboración con la Jerarquía y con toda la comunidad cristiana.

Cuando decimos que el Espíritu Santo es el "alma de la Iglesia" no lo entendemos en el sentido de "alma colectiva", como si la Iglesia fuese algo existente en sí, independientemente de las personas que son sus miembros. Esta concepción, que aplicaría a la Iglesia el concepto colectivista de la sociedad, la convertiría en un nuevo "Leviathán" donde el ser de los individuos quedaría despersonalizado dentro del gran ser que es la sociedad. Entonces la autoridad se convertiría en absolutismo, y llegaría a decir con Luis XIV: "El Estado soy yo."

Algo así parecen afirmar de la eclesiología católica las palabras de Bismarck que citamos al principio. Nada más contrario a la verdad. De acuerdo con la concepción católica de la sociedad, equidistante del colectivismo totalitario y del individualismo liberal, Pío XII, en su discurso a los nuevos cardenales, en 1946, daba esta definición:

"La Iglesia puede definirse: la sociedad de los que, bajo el influjo sobrenatural de la gracia, por la perfección de su dignidad personal de hijos de Dios y por el desarrollo armónico de todas las inclinaciones y energías humanas, edifican la potente trabazón de la convivencia humana"<sup>44</sup>.

---

44. CEDP., 329.



En esta definición, más descriptiva que esencial, alguien tal vez eche de menos elementos que suelen figurar en las definiciones tradicionales. Pero estos elementos, que no se mencionan expresamente —jerarquía, fe, sacramentos—, se hallan ciertamente implícitos; por lo cual la original definición de Pío XII viene a confirmar la inserción de lo jerárquico en lo comunitario, y al mismo tiempo la última cohesión de lo personal con lo social. La Iglesia, como toda sociedad, tiende al bien común; y al bien común de la Iglesia también se aplica la magnífica descripción propuesta recientemente por el Comité teológico de Lyon:

“El bien común de un ser social se presenta, pues, como un conjunto dinámico, organizado, armónico y jerarquizado de riquezas, servicios, condiciones generales, situaciones, proyectos y planes, que interesan a un grupo de personas y a cada una de las personas que lo componen, en cuanto la persona forma parte del grupo”<sup>45</sup>.

Es decir, que el bien individual no se subordina, sino que se integra en el bien común; y de la misma manera la vida personal no queda absorbida, sino integrada y sublimada en la vida de la comunidad.

La Iglesia, la Esposa de Cristo, la Madre de los creyentes, es también la Jerusalén Celestial que congrega a todos los fieles, constituyendo con ellos el Reino de Dios. Entonces la Iglesia no reviste solamente el carácter paternalista de una función vivificadora y protectora sobre sus hijos, sino que adquiere plenamente el sentido social, de comunidad, constituida por los miembros que la integran<sup>46</sup>. El mismo Pío XII, en el discurso que acabamos de citar, decía que los cristianos

“deben tener un convencimiento cada vez más claro, no sólo de que pertenecen a la Iglesia, sino de que son la Iglesia, es decir, la comunidad de los fieles en la tierra bajo la dirección del Jefe Común, el Papa, y de los Obispos en comunión con El”<sup>47</sup>.

La verdadera doctrina católica se halla, pues, en el recto establecimiento de la institución jerárquica a la base misma de la vida comunitaria. Cuando la Iglesia primitiva tiene que elegir al sucesor de Judas en el apostolado, ambos elementos aparecen debidamente conjugados. “Urge —dice San Pedro— un sucesor de Judas en el ministerio y apostolado”<sup>48</sup>. Y la multitud de los cristianos, congregados en el cenáculo presenta a dos candidatos —José y Matías— elevando al Señor su plegaria colectiva para que por medio del sorteo señale al elegido. Igualmente, cuando hay que elegir diáconos que se encarguen del cuidado de los pobres, los Apóstoles son los que determinan la conveniencia de esta

45. *Ecclesia* (23-8-1958), XVIII, 203.

46. “Corpus sumus de conscientia religionis, et disciplinae unitate, et spei foedere.” TERTULIANO, *Apologet.*, 39.

47. CEDP., 329.

48. Act. 1,21 ss.

elección y constituyen a los elegidos en el grado jerárquico imponiéndoles las manos, mientras que la comunidad escoge a siete varones, bien reputados, llenos de Espíritu y sabiduría, presentándolos a los Apóstoles<sup>49</sup>. Y, con ocasión del bautismo de Cornelio, es Pedro, el Príncipe de los Apóstoles, el que, instruído por Dios, da este paso transcendental, pero no se desdena de explicar a la comunidad congregada en Jerusalén los motivos y circunstancias de tan importante decisión<sup>50</sup>. Es decir: que, salvado el principio jerárquico, desde los orígenes del cristianismo se reconoce prácticamente la utilidad y conveniencia de la intervención de la comunidad en la vida de la Iglesia.

San Cipriano expone este pensamiento cuando dice:

“Estos son la Iglesia, el pueblo junto con el sacerdote, el rebaño unido a su pastor. Por lo cual, debes saber que el obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo, y quien no está con el obispo no está en la Iglesia”<sup>51</sup>.

La Jerarquía, como vimos anteriormente<sup>52</sup>, participa de la maternidad de la Iglesia. Solamente, pues, los que están unidos a la Jerarquía pueden llamarse hijos de la Iglesia; solamente el rebaño unido al pastor es la Iglesia. Si, como dice San Agustín<sup>53</sup>, “no puede tener a Dios por padre el que no tiene a la Iglesia por madre”, nosotros podremos añadir que no son verdaderos hijos de Dios los que no tienen afecto y obediencia de hijos para con la jerarquía. Pero tanto la Jerarquía como los fieles, los padres y los hijos, forman esta gran familia de los hijos de Dios, que es la Iglesia. La Iglesia, como dice San Ignacio de Antioquía, es un coro; el obispo preside los conciertos que, semejantes a los conciertos del cielo, no se callan ni de día ni de noche<sup>54</sup>. Este concierto lo forman los cantos litúrgicos en las asambleas de los fieles, y, juntamente con ellos, toda la vida cristiana congregada en la obediencia y en la caridad, cuyos ecos llegan al cielo y se extienden por toda la tierra con el fulgor de aquella vida comunitaria, que hacía exclamar a los paganos ante el ejemplo de la Iglesia primitiva: “Mirad cómo se aman los cristianos.”

Así, pues, sirviéndonos de palabras del P. Congar, diremos que “la Iglesia se estructura jerárquicamente; pero la vida por la cual ella cumple su misión supone la colaboración de los fieles”<sup>55</sup>. O sea, que el sacerdocio, la realeza, y el magisterio de Jesús, están participados en la Igle-

49. Act. 6, 1 ss.

50. Act. 10, 1-11, 18.

51. Ep. 66, 8. — “La Iglesia se constituye por el Obispo, el clero y todos los presentes.” Ep. 33, 6. — (R. 571).

52. Cfr. pág. 5 s.

53. S. AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 88.

54. S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ep. a los Efesios*, 4, 1. (“Padres Apostólicos”, BAC. Madrid, 1950, p. 449 s.). Ep. ad Efes. 4, 2.

55. M. J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat* (París, 1954), c. 5, p. 356.

sia de este mundo, no sólo en la forma externa de ministerio y autoridad, sino también en la forma interna de vida personal<sup>56</sup>. La Iglesia glorifica a Dios, enseña, gobierna y santifica a los hombres por unos conductos oficiales encomendados a la Jerarquía: depósitos de fe, sacramentos y sacrificio, autoridad. Todo ello es esencial y constitutivo de la Iglesia. Pero, en virtud de esta esencia, la Iglesia realiza también su misión glorificadora de Dios y salvadora de los hombres por la vida cristiana de todos sus miembros, que se unen en la divina alabanza y son para el mundo el testimonio de Cristo actualizado, su amor hecho realidad externa, su fuerza divina hecha levadura en medio de la masa.

#### 7. SOCIEDAD JERARQUICA Y COMUNIDAD DE GRACIA

Algunos distinguen en la Iglesia dos aspectos: sociedad jerárquica y comunidad de gracia<sup>57</sup>. Semejante es la distinción de Congar: Iglesia-Institución e Iglesia-Comunidad<sup>58</sup>. En ambos aspectos tienen su lugar la Jerarquía: en el primero, representando a Cristo; en el segundo, representando a los fieles. Como institución, la Iglesia es el conjunto de medios de salvación; es la madre que da la vida a sus hijos y los nutre para desarrollar y propagar esa vida. Como comunidad, son los fieles los que la constituyen; ellos mismos son la Iglesia. Como institución, es a la manera de un "gran sacramento", que significa y produce la gloria de Dios y la salvación de los hombres. Como comunidad, es la realidad de esa gloria y de esa salvación, es el fruto cosechado y dilatándose por su misma intrínseca vitalidad. No puede haber Iglesia-Comunidad sin Iglesia-Jerarquía, como no puede haber vida sin padres que la comuniquen, ni puede haber salvación sin los medios establecidos por el Salvador. Pero tampoco habrá Jerarquía sin Comunidad, como no hay rey sin pueblo, ni padres sin familia. Los cristianos son llamados en los textos sagrados con nombres llenos de sentido comunitario: hermanos, discípulos, fieles, miembros, etc.<sup>59</sup>. Todos los nombres, bajo los cuales se presenta la Iglesia en la Sagrada Escritura, nos inculcan esta idea. La misma palabra "Iglesia", "convocación", puede tener este doble sentido; es la Jerarquía que convoca y congrega con la autoridad y medio que Cristo le confió, y es

56. O. c., c. 6, p. 377.

57. Cfr. LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao, 1958), c. III, p. 94.

58. M. J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcát* (Paris, 1954), C. III, p. 153.

59. En este sentido defiende acertadamente Lubac que, si llamamos "eclesiástico" al hombre de la Iglesia, no hay razón para limitar este nombre a los clérigos con exclusión de los seglares, pues unos y otros son cristianos, hombres de la Iglesia, miembros de la comunidad cristiana. Ni se puede equiparar la Iglesia en su etimología activa a la Jerarquía, ya que es toda la comunidad la que, bajo la dirección de la Jerarquía, ha de contribuir a hacer eficaz este llamamiento universal de todos los hombres al Reino de Dios. (Cf. LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao, 1958), p. 233.

la Comunidad convocada y congregada en el nombre del Señor; "Ecclesia congregans" y "Ecclesia congregata", según la etimología de San Isidoro<sup>60</sup>.

Para el apóstol San Juan, es una "comuni6n": "χοινωνία"<sup>61</sup>, comuni6n de los hombres en Cristo, entre sí y con Dios, que se realiza por la gracia y por la caridad. Pero esta "comuni6n" incluye también los medios externos de realizarla. La Eucaristía es para San Pablo: comuni6n con la sangre y comuni6n con el Cuerpo de Cristo: χοινωνία τοῦ αἵματος y χοινωνία τοῦ σωματος τοῦ χριστοῦ<sup>62</sup>. Resumiendo la vida de la primitiva comunidad cristiana, dicen los Hechos de los Apóstoles que "perseveraban unánimemente en la doctrina de los apóstoles y en la comuni6n, en la fracci6n del pan y en las oraciones"<sup>63</sup>. Para facilitar esta comuni6n, llegan a tener comuni6n de bienes: "habebant omnia communia: χοινά". Todo ello bajo la direcci6n de los apóstoles, de la Jerarquía.

En el capítulo cuarto de la carta a los Efesios leemos lo que podríamos llamar el himno de la comuni6n eclesiástica cristiana:

"Os ruego, pues, yo, el prisionero del Señor, que procedáis cual conviene a la vocaci6n con que fuisteis llamados, con toda humildad y mansedumbre, con toda longanimidad, sufriendoos los unos a los otros con caridad, mostrándoos solícitos por mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz. Un solo cuerpo y un solo espíritu, como también fuisteis llamados con una misma esperanza de vuestra vocaci6n. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, que actúa por medio de todos, que habita en todos. A cada uno de vosotros le fue dada la gracia, según la medida con que la da Cristo... Y él dio a unos ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y doctores, en orden a la perfecci6n consumada de los santos para la obra del ministerio, para la edificaci6n del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos juntos a encontrarnos en la unidad de la fe, etc..."<sup>64</sup>.

En estas palabras nos presenta San Pablo la vocaci6n: "χλήσις" (v. 1) con que hemos sido llamados, es decir: "la Iglesia donde nos congregamos", el Cuerpo Místico de Cristo, donde los vínculos fraternales y jerárquicos se conjugan para realizar la "esperanza de nuestra vocaci6n" (v. 4).

En cuanto medio, la Iglesia pasará cuando se haya realizado esta vocaci6n, y en la comuni6n consumada de los hombres en Cristo, entre sí y con Dios, haya llegado a la plenitud de Cristo (v. 13). Pero en cuanto comuni6n, la Iglesia de la tierra se continúa en la Iglesia del cielo; una

60. Para S. Cirilo de Jerusalén, "la Iglesia es propiamente llamada así porque ella convoca a todos los hombres y los reúne en una sola persona" (*Catechesis* XVIII, c. 24. — P. G. 33, 1.044); mientras que para Hugo de San Victor, la Iglesia es "la multitud de los fieles, la totalidad de los cristianos" (*De Sacramentis*, l. II, pars. 2.<sup>a</sup>, c. 2. — P. L. 176, 417). Cfr. S. ISIDORO, *Etymologiae*, l. VIII, c. 1. — P. L. 82 293-295).

61. I ep. S. Juan, 1, 3. 6. 7...

62. I Cor. 10, 16.

63. Act. 2, 42.

64. Ef. 4, 1-14.

sola y la misma Iglesia, que incoa acá los que ha de perpetuar allá definitivamente. Es que la Iglesia de la tierra con sus poderes (Jerarquía) y con su vida (Comunidad) va completando a Jesucristo para llegar a su perfecto desarrollo en el cielo (comunidad plena-Cristo total).

#### 8. INTERPRETACION JERARQUICA E INTERPRETACION COMUNITARIA

Jerarquía y Comunidad no son, pues, elementos contradictorios, que aspiren a obtener la hegemonía en la Iglesia, sino factores complementarios para su pleno desarrollo. Si hemos de ser fieles en la defensa y fidelidad a los poderes jerárquicos, no menos hemos de permanecer fieles a su vida comunitaria, que se funda en la comunidad de vida sobrenatural participada por la gracia, y en la comunidad de medios para obtener el fin común de la gloria de Dios y la salvación del mundo.

Se oye decir que, frente a los gravísimos errores protestantes destructores de la Jerarquía, los teólogos católicos han reaccionado demasiado parcialmente, reduciendo la eclesiología casi exclusivamente al aspecto jerárquico e institucional, sin insistir lo debido en el aspecto comunitario, vital y místico<sup>65</sup>. Preseindiendo de la parte de verdad que pueda tener esta acusación, es cierto que no solamente la controversia protestante, sino también el carácter positivo de Teología Fundamental, con que se estudia el tratado "De Ecclesia", preparatorio para la Teología Dogmática, obliga a darle un tono preferentemente apologético, para demostrar la verdad de la Iglesia Católica y la infalibilidad del Magisterio Eclesiástico.

Sin embargo, reconozcamos que, al demostrar la divina institución de la Jerarquía, unas veces se interpretan con demasiada parcialidad textos que tienen un sentido más amplio, o al menos no siempre se saca de los textos su pleno sentido eclesiológico.

Cuando Jesús hablaba a los apóstoles, veía en ellos el elemento directivo de la Iglesia, y en ellos instituía los poderes jerárquicos que se habían de perpetuar hasta el fin de los tiempos. Pero en los apóstoles veía también a toda la Iglesia, por lo cual, así como hablamos de la sucesión apostólica jerárquica, también podríamos hablar de la sucesión apostólica comunitaria<sup>66</sup>.

Sirva de ejemplo el capítulo 18 de San Mateo. En su positiva voluntad de salvar a todos los hombres, Dios ha puesto un ángel de la guarda para custodia de cada uno, y especialmente de los niños, cuya debilidad les hace más sensibles a los peligros del pecado (v. 10). Y no contento con

65. Cfr. M. J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat* (París, 1954) c. II, p. 58.

66. Es, pues, una *verdad parcial* la afirmación de Cullmann que atribuye la sucesión de los apóstoles a toda la Iglesia: "Après avoir prié pour les apôtres, il passe à ceux qui croient par la parole de apôtres (Joan. 17, 20). C'est donc toute l'Eglise des croyants qui succède aux apôtres." CULLMANN, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*. (París, 1952), p. 298.

esta providencia, envía a su Hijo "a salvar lo que había perecido" (v. 11). Este pensamiento lo propone gráficamente en la parábola de la oveja descarriada (vv. 12 al 14) que termina con la expresa formulación de la voluntad salvífica: "Así no es voluntad de vuestro Padre, que está en los cielos, que perezca uno de estos pequeñuelos." A continuación (vv. 15 al 17) declara el mandato de la corrección fraterna y su procedimiento gradual: "Si pecare tu hermano, ve y corrígele entre ti y él solo." No sólo los ángeles y el Hijo de Dios hecho hombre; también los demás hombres se deberán preocupar unos de la salvación de los otros, porque todos somos hermanos, hijos del mismo Padre Celestial. "Si te escuchare, habrás ganado a tu hermano." El retorno del hijo extraviado es una ganancia, no sólo para el pecador arrepentido, sino también para la familia y para cada uno de sus miembros. Pero, si no quiere escuchar la corrección particular, "toma contigo uno o dos", para que el testimonio de dos o tres tenga quizá la eficacia que no tuvo la advertencia privada. No se trata de testigos de cargo —comenta Lagrange— sino de auxiliares para conseguir la salvación del hermano. Son ya dos o tres hermanos los que intervienen. Todavía no se trata de una corrección pública, pero la presencia de varios miembros hace ver mejor el interés de toda la familia por la corrección del pecador y el peligro en que éste se encuentra. "Si no les diere oídos, dilo a la Iglesia."

Como dice Maldonado, "Orígenes, Teofilacto, Anastasio y tal vez el Crisóstomo, que no está claro en este punto, dicen que las palabras citadas se dirigen sin excepción a todos los cristianos"<sup>67</sup>. Oigamos a San Juan Crisóstomo en este pasaje: "Primero solo, luego con otros; y si todavía se obstina, *con la Iglesia entera*... Lo cierto es que le manda que se le cure una, dos y tres veces: una vez a solas, otra con dos, otra *con más*... De ahí que tampoco manda que se tomen inmediatamente los dos testigos, sino sólo después que uno mismo haya fracasado; y, aun entonces, no *le pone delante una muchedumbre*, sino sólo dos y hasta uno solo. Sólo cuando a éstos desprecia, lo conduce *delante de la Iglesia*..."<sup>68</sup>. Donde se ve que, para San Juan Crisóstomo, "decirlo a la Iglesia" es "decirlo a la Iglesia entera", "ponerle delante una muchedumbre". "Y si tampoco escucha a la Iglesia, sea para ti como un gentil o publicano", es decir: expulsado de la Iglesia, excomulgado. Pero "decirlo a la Iglesia entera", no se puede hacer convocando materialmente a la universalidad de los cristianos, ni siquiera a todos los miembros de una comunidad local. Por eso, San Juan Crisóstomo identifica "decirlo a la Iglesia" con "decirlo a los que presiden en la Iglesia", de manera que lo jerárquico es precisamente el remate y la garantía de lo comunitario. La sentencia

67. JUAN DE MALDONADO, *Comentario al Evangelio de San Mateo* (Madrid, BAC., 1950), p. 647.

68. S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía* 60, 12. — "Obras" t. II, pág. 259 ss. (Madrid, BAC., 1956).

de los jefes de la Iglesia tiene carácter oficial y público; es la sentencia de la Comunidad eclesial, que habla por boca de sus gobernantes. Ahora bien, la sentencia oficial de la Iglesia, la que pronuncia por conducto de sus pastores, como todo cuanto éstos realicen en calidad de tales, es ratificada por Dios: "En verdad os digo, cuanto atareis sobre la tierra será atado en el cielo, y cuando desatarais sobre la tierra será desatado en el cielo" (v. 18).

Efectivamente, estas palabras contienen una solemne y plena promesa de la Jerarquía, pero precisamente coronando y completando la comunidad, cuya actuación empieza en la sencilla preocupación de cada uno por el bien de los demás.

Luego, en el versículo 19, según comenta Maldonado<sup>69</sup>, a quien sigue Knabenbauer, "quiso Cristo hacer un argumento "a minori ad maius"..., de esta forma: Si lo que dos piden, Dios se lo concede, ¿cuánto más dará por bien hecho lo que la Iglesia haga?" Y en el versículo 20 da Jesús la razón de todo lo precedente: "Porque donde quiera que están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos." Aquí comenta Maldonado:

"Es la confirmación del verso anterior, en que se da la razón de por qué conseguirán lo que piden dos o tres que oren de común acuerdo; a saber, porque entre los dos está Jesucristo, que habla por boca de ellos; o también comprobación del verso 18, en que se explica por qué será ligado o desatado en el cielo cuanto aten o desaten los apóstoles en la tierra; y es que el Señor está en medio de ellos atando o desatando por su medio."

El pensamiento de Maldonado resulta incompleto, si no añadimos: Y por esto también se consigue la salvación del pecador que escucha la corrección de uno o más hermanos, porque entre ellos está Cristo corrigiendo y, además, perdonando al pecador arrepentido.

Es que aquí propone Jesús un principio de carácter muy general, repetido varias veces en el Evangelio: El está donde hay dos o tres congregados en su nombre. Es decir: donde está la Iglesia allí está Cristo. Está en la Jerarquía, que enseña, gobierna y santifica; está en la comunidad, o en una parte de ella, reunida en oración; está en los cristianos que trabajan por el bien de los demás; y está también en el pobre que tiene hambre, o sed, o está enfermo o prisionero. Por eso no vemos por qué se han de aplicar solamente a la Jerarquía, como se hace frecuentemente, las palabras de Jesús: "Quien a vosotros os recibe, a mí me recibe"<sup>70</sup>; "el que a vosotros oye, a Mí me oye; y el que a vosotros desprecia, a Mí me desprecia"<sup>71</sup>. Las primeras palabras fueron, en verdad, dichas a los doce apóstoles, pero se trataba de una misión circunstancial, reducida a

69. O. c., p. 648.

70. Mt. 10, 40.

71. Lc. 10, 16.

las “ovejas descarriadas de la Casa de Israel”, y no a los gentiles ni samaritanos. Solamente por analogía, estas palabras se pueden ampliar a toda la misión jerárquica, para la que Jesús iba a poco preparando a los apóstoles. Pero las otras: “El que a vosotros oye, a Mí me oye; y el que a vosotros desprecia, a Mí me desprecia”, se refieren a la misión de los 72. Si los apóstoles representan a la Jerarquía, estos 72 discípulos pueden representar a los discípulos de Cristo en general, que también han de tomar parte en la difusión de su reino. Por la misma analogía, pues, estas palabras se podrán aplicar a toda la comunidad cristiana y a cada uno de sus miembros empeñados en la salvación del prójimo.

Más aún, por eso también el Padre celestial escucha la oración de la Comunidad cristiana, porque escucha a Cristo, que en ella ora; y también por eso, Jesucristo dirá en el día del juicio: “Lo que hicisteis a uno de estos pequeñuelos, a Mí me lo hicisteis”, porque Cristo pide limosna por boca del necesitado, y, como habrá dicho también en el mismo capítulo 18 de San Mateo, v. 5: “quien recibiere a uno de estos pequeñuelos en mi nombre, a Mí me recibe”.

#### 9. LO JERARQUICO EN LO COMUNITARIO

Con semejante orientación, entenderíamos mejor la promesa del Espíritu Santo, que Cristo hizo repetidas veces a los apóstoles <sup>72</sup>. Deberíamos considerar qué es lo que Cristo veía en aquellos 12, que eran, en primer lugar, los compañeros de Jesús: “Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis tribulaciones” <sup>73</sup>. Eran también los que El iba a constituir pastores ordinarios de su rebaño, para que su misión pastoral se perpetuara hasta el fin de los tiempos. Y eran también el “pequeño rebaño” <sup>74</sup>, ovejas de la grey de Cristo, germen inicial de lo que sería después el gran rebaño de Jesús, la Iglesia Universal. La promesa del Espíritu Santo les afecta en estos tres sentidos, como apóstoles cofundadores, como Jerarquía ordinaria, como pueblo cristiano. Bajo estos tres aspectos, les dijo el día de la Ascensión: “Seréis bautizados en Espíritu Santo dentro de pocos días... Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, y en toda Judea, y Samaría, y hasta el último confin de la tierra” <sup>75</sup>. Cuando se cumple esta promesa, diez días después, en Pentecostés, estaban en el cenáculo reunidos en oración y recibieron el Espíritu Santo los apóstoles con María la Madre de Jesús y los hermanos, en número total de 120 personas <sup>76</sup>.

72. S. Juan, 14, 16 ss.; 15,26; 16,7 ss.; etc.

73. Le. 22, 28.

74. Le. 12, 32.

75. Act. 1, 5-8.

76. Act. 1, 13 ss.; 2, 1 ss.



La Comunicación del Espíritu Santo a la Iglesia, Jerarquía y Comunidad, un mismo Espíritu a una misma Iglesia, es la que explica en último término la diversidad de funciones y la unidad de vida. La asistencia del Espíritu Santo no está, pues, prometida sólo a la Jerarquía, sino también a la Iglesia Universal sometida a aquella. Así como muchos autores no hallan inconveniente en señalar un doble sujeto de la infalibilidad: el Romano Pontífice y el Colegio Episcopal, puesto que, no sólo a Pedro, sino también a los apóstoles prometió Jesús la asistencia de su Espíritu, así también podemos considerar a la Iglesia Universal como sujeto directo de esta infalibilidad, puesto que también a toda la Iglesia se ha prometido este Espíritu de verdad. Por eso, el consentimiento de los fieles es infalible.

Esta infalibilidad de la fe universal de la Comunidad cristiana no excluye, sino que supone, la infalibilidad del Magisterio y su misión auténtica, como la infalibilidad del Episcopado supone también la infalibilidad de su Cabeza, el Romano Pontífice, a quien individual y colectivamente están sometidos los Obispos y todos los cristianos.

Es también San Juan Crisóstomo, quien hace la siguiente observación acerca de Mt. 28, 20: "Yo estaré con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos." Dice el Santo Doctor: "Mas no dijo que estaría solamente con ellos, sino también con todos los que después de ellos habían de creer. Porque los apóstoles no habían de durar hasta la consumación de los siglos. No. El Señor *habla con sus fieles como con un solo cuerpo*"<sup>77</sup>. Según ésto, cuando dice a los apóstoles: "Id y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todas cuantas cosas os ordené"<sup>78</sup>, ¿veía en ellos solamente a la Jerarquía, o también a la Comunidad cristiana? Parece interpretarse el texto más plenamente, aplicándolo a la Iglesia en general, desde luego bajo la dirección y gobierno de la Jerarquía.

Es una misión a todo el mundo, que todavía no pertenece a la Iglesia, para traer a todas las gentes a esta escuela de salvación. Los apóstoles no pueden presentarse como autoridad jurídica ante quienes todavía no pertenecen a la sociedad eclesiástica. No es la autoridad la que enseña a los gentiles; es la Iglesia la que se presenta ante ellos para demostrarles su divina misión, invitándolos a entrar en su seno por la fe y el bautismo. Este bautismo es un medio tan necesario para la salvación, que lo puede administrar válidamente cualquier persona que "observe fielmente el rito y tenga la intención de hacer lo que hace la Iglesia"<sup>79</sup>. Luego, una vez agregados a la Iglesia, habrá que enseñarlos a guardar cuan-

77. S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia* 90, 2. — "Obras", t. II, pág. 729 (Madrid, BAC., 1956).

78. Mt. 28, 19.

79. Concilio Florentino, *Decretum pro Armenis*, Denz. 696.

tas cosas Cristo ordenó, entre las cuales ciertamente está la fe y la obediencia al Magisterio y al Gobierno de la Iglesia.

La amplia interpretación de estos textos no pone en duda la divina institución de la Jerarquía, sino que tiene en cuenta la oportuna observación del P. Salaverri: "La voluntad divina de la sucesión apostólica, nos la reveló Jesucristo, más que con frases explícitas, en el sentido eminentemente profético de sus palabras institucionales y en el carácter de continuidad, que imprimió a la obra realizada con sus discípulos"<sup>80</sup>.

Por otra parte, el destacar el lugar que corresponde a la Comunidad en la institución de la Iglesia por Cristo, no es peligro de acercamiento a la mentalidad protestante, puesto que en ella lo comunitario no responde a la voluntad de Cristo, sino a las leyes biológico-sociológicas, que determinan la vida de los hombres en este mundo, puesto que la Iglesia de Jesús es concebida como una comunión puramente interior e individual del hombre con Dios. Tan ajena al plan de Cristo es, para la mente protestante, la Comunidad como la Jerarquía; y —al menos teóricamente— sino admiten la divina institución de la Jerarquía, es precisamente porque niegan el origen divino de la comunidad visible y social de los cristianos.

Para Jesús, la Iglesia es la única Comunidad, donde se congregan todos sus discípulos: "mi Iglesia"<sup>81</sup>, "el Reino"<sup>82</sup>, "la Casa de mi Padre"<sup>83</sup>; comunidad única, pequeña al principio —"pusillus grex"—<sup>84</sup>, pero que se ha de ampliar llamando a "las ovejas que no están en el redil"<sup>85</sup>, hasta que por todo el mundo se extienda este "único rebaño apacentado por el único pastor". El Cuerpo de Cristo es único y único el Espíritu que lo vivifica. Pero, dentro de la Comunidad total, ya el mismo Jesús ha ordenado la formación de comunidades parciales, las diócesis, que reproduzcan en menor escala la vida comunitaria de la Iglesia Universal. No sólo ha establecido en el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, un pastor para todos los corderos y todas sus ovejas, ni sólo ha instituido el Colegio Episcopal, sucesor del Colegio Apostólico, para que, con el Papa y bajo su dirección, gobierne toda la Iglesia, sino que ha querido también que cada obispo gobierne una porción determinada de la misma, o lo que es igual, ha querido que dentro de la Iglesia Universal se establezcan iglesias particulares, las diócesis, donde la vida comunitaria se viva más intensa y eficazmente, bajo la dirección de un obispo. El espíritu comunitario de la Iglesia encuentra en la divina institución de

---

80. O. c., p. 30.

81. Mt. 16, 18.

82. Mt. 13, 24 ss.; Jon. 18, 36.

83. Jn. 14, 2.

84. Lc. 12, 32.

85. Jn. 10, 16.

la diócesis, una pauta para incorporar más activamente a todos sus miembros a la empresa de la Comunidad total, mediante la agrupación de los mismos en comunidades menores. Llámese parroquia, o congregación religiosa, o asociación piadosa o apostólica, o quizá simple equipo de apóstolado para cristianizar el propio ambiente; son realidades sociales efectuadas bajo el influjo del Espíritu de Dios, aunque no pertenezcan a los elementos esenciales que constituyen la Iglesia. Es el espíritu comunitario del cristianismo el que actúa, de manera que tan ajeno se mostrará a este espíritu el que se empeñe en incorporarse directamente a la Comunidad total, sin intermedio de las comunidades parciales, como el que se adhiere a una comunidad menor perdiendo de vista la realidad y el interés superior de la Iglesia Universal. El mismo espíritu comunitario, que movía a los fieles de Jerusalén a establecer la comunidad de bienes, de manera que "no había entre ellos ningún necesitado"<sup>87</sup>, era el que impulsaba a la iglesia de Asia Menor a socorrer económicamente a la de Jerusalén<sup>88</sup>, porque la comunión de todos en Cristo se realiza por la comunión de los cristianos en la iglesia local y la comunión de las iglesias parciales en la Iglesia Universal y Católica, a la que llama Clemente de Alejandría: "la Iglesia compuesta de iglesias"<sup>89</sup>.

En este organismo místico-social, las comunidades menores, especialmente las diócesis, pueden considerarse como miembros colectivos del Cuerpo Místico de Cristo. Así interpretaba San Juan Damasceno las palabras de San Pablo: "Vos estis... membra de membro"<sup>90</sup>; es decir: los corintios son miembros de su Iglesia local, la cual a su vez es miembro de la Iglesia Universal<sup>91</sup>. Podríamos decir que, más que un simple miembro, la comunidad diocesana es un órgano del Cuerpo Místico, pues consta de diversos miembros diversificados en orden a las distintas funciones de la vida y desarrollo de todo el organismo<sup>92</sup>.

#### 10. SACERDOCIO, REALEZA Y MAGISTERIO

La conjunción Jerarquía y Comunidad, que expresa el ser de la Iglesia, se desenvuelve según la triple participación del Sacerdocio, la Realeza y el magisterio de Jesús.

La misión de la Iglesia consiste en continuar sobre la tierra la obra de Cristo Sacerdote, Maestro y Rey, obra que se puede propagar en

87. Act. 2, 44 s.; 4, 32 ss.

88. Act. 11, 29 s.; I. Cor. 16, 1 ss.

89. Clem. Alex.; Cfr. Pío XII, *Disc. a los nuevos cardenales* (20. 2. 1946). OEDP., 329.

90. I Cor. 12, 27.

91. *In Ep. ad Corinthios*, 107 (M. G., 95, 674).

92. Mons. CASIMIRO MORCILLO, *La Iglesia Diocesana*, Carta Pastoral. Bilbao, 195, p. 17.

ejercicio de autoridad o con sentido de servicio e influencia. Es claro que la Comunidad no tiene esta misión de autoridad, pero sí de responsabilidad, con sus correspondientes deberes y derechos.

Considerar el papel de la Comunidad será, pues, ver el Sacerdocio, Realeza y Magisterio del Salvador, continuado en la muchedumbre de los cristianos, al lado y en dependencia de la Jerarquía.

Por lo que respecta al Sacerdocio, la doctrina de la Iglesia se resume en esta frase de San Próspero de Aquitania: "Todo el pueblo cristiano es sacerdotal. Pero esto lo reciben más plenamente los rectores del pueblo, que representan más especialmente la persona del Sumo Pontífice y Mediador"<sup>93</sup>.

Pero no se puede hablar en la Iglesia de dos sacerdocios: el especial del sacramento del orden y el común de todos los cristianos. No hay dos sacerdocios, sino uno solo, el único Sacerdocio de Cristo participado en diversos grados. Este único Sacerdocio hace que la Iglesia sea, en frase de Pío XII, "el Cuerpo Místico de Cristo Sacerdote"<sup>94</sup>, o sea, una Comunidad Sacerdotal. El mismo Romano Pontífice declara que el sacerdote hace las veces del pueblo, porque representa la persona de Nuestro Señor Jesucristo, en cuanto El es Cabeza de todos los miembros<sup>95</sup>. Prescindiendo de estudiar aquí el tema del sacerdocio de todos los cristianos y de su ejercicio, sobre todo en la Santa Misa, donde de manera especial aparece el carácter comunitario de la Iglesia, tanto de la comunidad local, cuyos miembros se congregan ante un mismo altar, como sobre todo de la Comunidad Universal, desde la salida del sol hasta el ocaso, congregada en el templo vivo, que es la Iglesia de Dios, unidos los fieles con la Jerarquía, y todos con Cristo, en la oblación del único sacrificio que a todos salva y a todos atrae a la unidad, realizando lo que dice San Agustín: "Este es el sacrificio de los cristianos; que todos sean un solo Cuerpo en Cristo"<sup>96</sup>.

También en el Magisterio de la Iglesia tiene un papel activo la Comunidad cristiana.

Frecuentemente los Romanos Pontífices exhortan a los fieles a propagar y defender la fe. León XII decía que los fieles, al enseñar la doctrina cristiana, debían ser "algo así como el eco de la voz de los maestros"<sup>97</sup>.

93. *Psalmodum exposit.* 131 (P. L. 51, 381).

94. Enc. "Mediator Dei", CEDP., 780.

95. CEDP., 781. — El mismo Pío XII, en la "Mystici Corporis", declara que todo cristiano por el bautismo es deputado para ofrecer el sacrificio eucarístico con el Sacerdote y por medio del sacerdote. CEDP., 728.

96. S. Agustín,

En la oblata de la misa están representados todos los fieles con sus oraciones, sufrimientos, santidad de vida, apostolado, etc., con lo cual la Comunidad cristiana, en ejercicio de su sacerdocio, va completando lo que falta a la pasión de Cristo y a la celebración litúrgica del sacrificio del altar.

97. Enc. "Sapientiae christianae" (10. 1. 1890), CEDP., 90.

Pero bien entendido que no se trata de un eco que repite mecánicamente; sino que los fieles, conformándose con la enseñanza de los maestros, deben al mismo tiempo “amplificarla, extenderla, enriquecerla, corroborarla”<sup>98</sup>.

Para entender esta participación o colaboración con el Magisterio de la Iglesia, podemos recordar la doctrina de Santo Tomás, el cual establece distintas formas de enseñanza de la doctrina cristiana, que podrá ser autoritativa, exhortativa o científica, y todo ello con carácter público o privado<sup>99</sup>. Autoritativa y públicamente enseña el Magisterio auténtico de la Iglesia; autoritativamente, pero en privado, enseñan los padres, padrinos, catequistas, etc. La predicación en las iglesias, reservada a los sacerdotes, tiene carácter exhortativo público; los fieles particularmente, sin especial mandato, pueden y deben dar testimonio de su fe, tanto con el ejemplo de su vida como exhortando y propagando en privado la doctrina cristiana. La enseñanza científica o doctoral no tiene carácter público en la Iglesia; no es enseñanza oficial, sino que tiene el valor que tenga la ciencia del profesor; sin embargo, el cargo oficial —vgr. profesor del Seminario— supone una especial vigilancia y responsabilidad de la Jerarquía sobre sus enseñanzas. En privado, todo el que posee una ciencia la puede enseñar, aunque en materia de fe, siempre sometido al Magisterio infalible de la Iglesia.

Ya San Cipriano, tan celoso de defender la divina autoridad de la Jerarquía, afirmaba que “los obispos, no sólo tienen que enseñar, sino también que aprender”<sup>100</sup>. Pensemos, por ejemplo, la importancia que el “*consensus fidelium*” ha tenido en la definición de muchos dogmas; o en la colaboración, no sólo de teólogos sacerdotes o religiosos, sino también de especialistas seculares en la elaboración de importantes documentos del Magisterio, como por ejemplo, en la Encíclica “*Rerum novarum*”; asimismo la presencia de fieles, junto a los obispos, en algunos Concilios, para asesorarlos, o corroborar o divulgar los decretos conciliares.

Como dice el P. Congar, la cooperación de los fieles en la función docente de la Iglesia no se sitúa en el plano de los poderes jerárquicos, que estructuran la Iglesia, o de los actos que codicionan la validez de las acciones jerárquicas, sino en el plano de la vida de la Iglesia y del régimen concreto de los poderes apostólicos<sup>101</sup>. Es que, partiendo del principio de que “la Iglesia somos todos”, la doctrina de la Iglesia debe ser difundida por todos con su acción personal y colectiva, aunque la promulgación oficial corresponda, por derecho divino, al Magisterio Auténtico<sup>102</sup>.

98. M. J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcité* (Paris, 1954), c. 6, p. 407.

99. *IV Sent.* d. 19, q. 2, a. 2, q. 2, ad 4. — *S. Theol.* II, II, q. 177, a. 2; III, q. 55, a. 1, ad 3; III, q. 71, 4, ad 3.

100. Ep. 74, 10, 1.

101. M. J. CONGAR, *O. c. c.* 6, pág. 386.

102. Cfr. SCHEEBEN, *Dogm.*, ap. 13, n. 170; ap. 15, n. 200, 206. (Trad. Bélet, página 160).

Finalmente, por lo que se refiere a la participación de la Realeza de Cristo en la Iglesia, ya hemos dicho que la misión de la Comunidad no se realiza en el plano de los poderes jerárquicos y con sentido de autoridad, sino en el terreno de la vida cristiana y en plan de servicio e influencia. Si se considera la misión de la Jerarquía en la Iglesia, a la Comunidad le corresponde prestarle dócil obediencia y activa colaboración. Pero, si se considera la acción de la Iglesia en el mundo, es la misma Comunidad, dirigida por sus jerarcas, el sujeto directo de esta misión salvadora. Los cristianos, todos los cristianos, deben ser, por voluntad de Cristo, “luz del mundo” y “sal de la tierra”<sup>103</sup>, “levadura que haga fermentar la masa”<sup>104</sup>.

“Nosotros sabemos —dice S. Pío X, citando unas palabras del Eclesiástico 104 bis— que Dios ha encomendado a cada uno el cuidado de su prójimo. No son, pues, solamente los hombres investidos del sacerdocio, sino todos los fieles sin excepción, los que deben entregarse a los intereses de Dios y de las almas; no ciertamente cada uno según su criterio, sino siempre bajo la dirección y según la voluntad de los obispos”<sup>105</sup>.

Pío XII, en la Encíclica “*Mystici Corporis*” tiene buen cuidado de señalar la universalidad de esa tarea, que a todos afecta:

“Mas en manera alguna se ha de pensar que esta estructura ordenada u orgánica del Cuerpo de la Iglesia se limita o reduce solamente a los grados de la Jerarquía, o que, como dice la sentencia contraria, consta solamente de los carismáticos, los cuales dotados de dones prodigiosos nunca han de faltar en la Iglesia. Se ha de tener, eso sí, por cosa absolutamente cierta, que en este Cuerpo los que poseen la sagrada potestad son los miembros primarios y principales, puesto que por medio de ellos, según el mandato mismo del divino Redentor, se perpetúan los oficios de Cristo doctor, rey y sacerdote. Pero, sin embargo, con toda razón los padres de la Iglesia, cuando encomian los misterios, los grados, las profesiones, los estados, los órdenes, los oficios de este Cuerpo, no tienen sólo ante los ojos a los que han sido iniciados en las sagradas órdenes, sino también a todos los que, habiendo abrazado los consejos evangélicos, llevan una vida de trabajo entre los hombres, o escondida en el silencio, o bien se esfuerzan por unir ambas cosas según su profesión; y no menos a los que, aun viviendo en el siglo, se dedican con actividad a las obras de misericordia en favor de las almas o de los cuerpos, así como también aquellos que viven unidos en casto matrimonio. Más aún, se ha de advertir que, sobre todo en las presentes circunstancias, los padres y madres de familia, y los padrinos y madrinas del bautismo, y especialmente los seglares que prestan su cooperación a la jerarquía eclesiástica para dilatar el reino del divino Redentor, tienen en la sociedad cristiana un puesto honorífico, aunque muchas veces humilde, y que también ellos, con el favor y ayuda de Dios, pueden subir a la cumbre de la santidad, que nunca en la Iglesia ha de faltar, según las promesas de Jesucristo”<sup>106</sup>. “¡Misterio verdaderamente sublime, —añade poco después Pío XII— y que jamás se meditará bastante!: que la salvación de muchos dependa de las oraciones y voluntarias mortificaciones de los miem-

103. Mt. 5, 13. 14.

104. Mt. 13, 33.

104 bis. Eclesiástico, 17, 12.

105. Enc. “E supremi Apostoltus” (4. 10. 1903). — A.S.S., 36, 138.

bros del Cuerpo Místico de Jesuista dirigidas a este objeto, y de la colaboración de los pastores y de los fieles, sobre todo de los padres y madres de familia, con la que vienen a ser como cooperadores de nuestro divino Salvador" 107.

El considerar la misión de la Iglesia encomendada a todos los fieles y no sólo a los pastores, no disminuye el papel rector de la Jerarquía, antes bien le acrecienta, pues la comunidad como tal, y todos sus miembros en cuanto pertenecientes a ella han de estar sometidos a la autoridad en el desempeño de esta misión salvadora.

Muy exactamente, pues, resume el P. Congar la eclesiología católica, cuando escribe: "La Iglesia se realiza por una relación viviente entre dos polos, que se podrían llamar: el polo jerárquico y el polo comunitario" 108.

Existe el peligro de que se considere la actividad de los fieles fuera de su propia órbita, como formando parte de la actividad propia de la Jerarquía. Es verdad que Pío XI definió a la Acción Católica como "la participación de los seglares en el apostolado jerárquico" 109. Pero el mismo Romano Pontífice completaba su pensamiento juntando las palabras "participación y colaboración" 110. Y el Episcopado alemán, reunido en Fulda, aclaraba: "La Acción Católica es la participación en el apostolado jerárquico, pero no es la misma jerarquía" 111.

Al hablar de apostolado, se habla del apostolado de la Iglesia, que ha recibido la misión de salvar al mundo, misión que afecta a la Jerarquía y a la Comunidad, pero a ésta con dependencia de aquélla. El apostolado de los fieles siempre está sometido a la Jerarquía para que se desarrolle junto con la actividad de la Jerarquía —colaboración—, y por su carácter oficial es semejante al mismo apostolado jerárquico —participación—.

No se trata, pues, de recibir unos poderes superiores a los que tienen los seglares por su condición propia dentro de la Iglesia. La Acción Católica no ha venido a alterar la constitución de la Iglesia, ni siquiera a alterar el Derecho Canónico, sino a potenciar su eficacia, haciendo sentir a los seglares el carácter comunitario de la misma y la incorporación de todos los miembros a la empresa propia de la Comunidad..

## 11. CONCLUSION

Si nosotros, a lo largo de esta disertación, hemos cargado el acento sobre lo comunitario, no ha sido por quitar importancia a lo jerárquico, sino por presentar una idea más completa de la Iglesia, que, en último

106. CEDP., p. 707.

107. CEDP., p. 715.

108. M. J. CONGAR, *O. c.*, e. 5, p. 356.

109. Pío XI, *Carta al Card. Bertram* (13. 11. 1928). CEDP., 1.068.

110. Pío XI, Ene. "Non abbiamo bisogno" (29. 6. 1931). CEDP., 1.088.

111. — Conferencia de Fulda, 1933. (Cfr. "Documentation catholique", 1933, 913).

término, no es más que esta Comunidad, dentro de la cual está la Jerarquía, como elemento rector por derecho divino.

Apologéticamente, el problema crucial frente al protestantismo no está tanto en demostrar que Jesucristo instituyó una Jerarquía, cuanto en probar que fundó una verdadera Comunidad social, una sociedad humana, visible y perpetua, a la que, por tanto, no pudo menos de dotar de los elementos que le son esenciales, como es la autoridad.

Pastoralmente, es de gran importancia destacar la misión sacerdotal, magisterial y rectora de la Jerarquía. Pero esta misión solamente aparece en toda su magnitud, cuando se considera dentro del Sacerdocio de Cristo participado de diversas formas en toda la Iglesia; dentro del Magisterio de la Iglesia, que por caminos jerárquicos o comunitarios propaga la palabra de Dios: dentro de la amplia tarea de la Iglesia, encargada de salvar al mundo.

La Jerarquía, en fin, tiene la autoridad y el poder de Cristo, y con ello garantiza su presencia y actuación en la Comunidad cristiana. Pero es *toda la Iglesia* —la Comunidad con su Jerarquía—, quien ha de continuar y llevar a feliz término la obra de Cristo en el mundo.

Resumiendo esta idea, terminamos nuestro trabajo con unas palabras de Mons. Cardijn, el apóstol de la juventud obrera, quien dijo ante el I Congreso Mundial del Apostolado de los seglares, celebrado en Roma el año 1950:

“Cristo es el apóstol divino, el enviado divino, el misionero divino, enviado por el Padre, no sólo para traer de nuevo la humanidad al plan amoroso de Dios en la creación, sino para por su encarnación, su vida, su muerte, su resurrección, su ascensión, su supervivencia en la Iglesia, asociar a toda la humanidad a su propia redención. Cristo es Dios realmente presente en y por su Hijo. El es el camino, pero también la verdad y la vida, Dios para nosotros.

“La Iglesia es el misterio de la comunicación de Dios, de la comunidad y de la comunión en Dios. Fundada, mandada, dirigida por Cristo, levadura y fermento de una nueva humanidad, debe llevar su persona, su gracia, su doctrina y su salvación en el tiempo y en el espacio. La Jerarquía es la depositaria de todo el poder y de toda la autoridad de Cristo para garantizar en la Iglesia su presencia y su acción: ella es la cabeza de la Iglesia. Sin Jerarquía no hay Iglesia; sin ella no hay Cristo, ni poder, ni acción de Cristo en la Iglesia y en el mundo.

“Pero es toda la Iglesia, todo el Cuerpo Místico, continuación de Cristo, Dios y Hombre, al mismo tiempo visible e invisible, quien es la realizadora y ejecutadora de su misión” 112.

---

112. Mgr. J. L. CARDIJN, *Le monde d'aujourd'hui et l'apostolat des laïcs*. Actes du 1er. Congrès Mondial pour l'aapostolat des laïques. (Roma, 1951). I, p. 161.



## ¿UNA NUEVA SENTENCIA SOBRE LA CAUSALIDAD INSTRUMENTAL DE LOS SACRAMENTOS?

### SUMARIO

1. Exposición de la sentencia de Van Roo sobre la causalidad instrumental de los sacramentos de la Nueva Ley. — 2. Crítica de la nueva sentencia. — 3. La nueva sentencia y las restantes ya conocidas. — 4. Consideraciones marginales. — 5. Conclusión: aportación positiva de Van Roo.

#### 1. EXPOSICION DE LA SENTENCIA DE VAN ROO

**L**A eficiencia sobrenatural de los Sacramentos de la Nueva Ley ha constituido, desde el principio de la investigación teológica, un difícil problema en cuya solución se ha avanzado muy lentamente. La meta más importante fue alcanzada en el Concilio Tridentino que definió la eficacia *ex opere operato* de los Sacramentos de la Nueva Alianza. Después del Concilio los teólogos, dando un paso más, coinciden en afirmar que los sacramentos son verdaderas causas instrumentales de la Gracia que significan. Sin embargo esta unanimidad se rompe al profundizar ulteriormente ya sea en la naturaleza de la gracia sacramental ya sea en la explicación de la eficiencia instrumental de los ritos sacramentales. Sobre esta última cuestión el P. Van Roo, S. J. (Profesor del Dogma en la Pontificia Universidad Gregoriana), no contentándose con repetir las sentencias teológicas y señalar la preferencia propia, ha realizado recientemente una notable investigación teológica, publicada en su obra *De Sacramentis in genere* (Roma, PUG 1957) <sup>1</sup>. Se trata de una larga disertación de 75 páginas que contiene la exposición y crítica de las sentencias corrientes y la proposición de una opinión nueva que, según

---

1. También trata este tema en su disertación *The Resurrection of Christi Instrumental cause of Grace*, en la 3.ª Semana de Teología de la P. Universidad Gregoriana ("Gregorianum" 39 (1958) 271-284).

advierte en el prólogo, es *quodammodo* personal<sup>2</sup>, la cual dice someter gustosamente *discussioni et iudicio peritorum*.

El autor empieza afirmando y valorando como sentencia común la causalidad instrumental en sentido estricto. Luego pasa a exponer y juzgar las tres opiniones en que suelen dividirse hoy los teólogos: la de la causalidad física perfectiva, la de la causalidad moral y la de la causalidad intencional dispositiva, propuesta modernamente por Billot. Rechaza las tres. La primera con el consabido argumento de la dificultad de concebir la *virtus intrinseca gratiae causativa* de los ritos sacramentales y de resolver los problemas teológicos que se derivan de esta sentencia; la segunda es especialmente rechazada al reducir la causalidad moral a la causalidad final<sup>3</sup>; la tercera es objeto de un largo estudio, sin duda motivado por el interés del autor en no ser tenido por billotista en la solución nueva que propone, discutiéndole a Billot los principios filosóficos sobre causalidad instrumental, la interpretación del *res et sacramentum*, la necesaria eficacia inmediata de todo sacramento válido, etc.

Van Roo, formula luego su tesis con estas palabras: *Sacramentum Novae Legis est vera causa instrumentalis, qua Christus, manifestando imperium divinum, efficit ex opere operato, in subiecto non ponenti obicem, ipsam gratiam sacramentalem*<sup>4</sup>.

La explicación del autor empieza con una larga disertación sobre el instrumento que define así: *Instrumentum est movens motum participans ordinationem rationis principaliter agentis*<sup>5</sup>. Con ello nos insinúa ya el meollo de su teoría: el instrumento se constituye tal por la relación entre su acción y la ordenación de la causa principal a la que secunda. La causa principal es, por consiguiente, siempre inteligente. Más adelante explica: *Ubi cumque habetur ordinata series moventium, primum movens quodammodo formale est, movens et ordinans inferiora ad finem proprium; in actione humana, primum invenitur quaedam mutua prioritas et participatio inter actus rationis et voluntatis; deinde in viribus inferioribus, in organis, et in instrumentis separatis, habetur quaedam unitas ordinis, et omnia moventia mota se habent ut instrumenta rationis et*

2. ... *ipsa definitio sacramenti, ordo et structura tractatus, et plures reflexiones et explicationes theologicae quodammodo personales sunt, maxime in questione de causalitate sacramentorum* (o. e. p. V).

3. FRANZELIN, magnífico expositor de esta sentencia, afirma que causalidad moral se reduce a la eficiente (*De Sacramentis in genere*<sup>5</sup> Roma, 1911, p. 59); en el mismo sentido, aun sin defender esta sentencia en los sacramentos, escribe SAURAS (*El Cuerpo Místico de Cristo*, Madrid, 1952, p. 271) citando un texto de Santo Tomás. BILLOT, en cambio, apoyándose en el mismo texto de Santo Tomás aducido por Sauras, concluye que la causalidad moral ha de ser reducida a la causalidad final (*De Ecclesiae Sacramentis*, Roma, 1932, pp. 55-58). También reduce la causalidad moral a la final CIAPPI (*De Sacramentis in communi*, Torino, 1957).

4. o. e. p. 306.

5. o. e. p. 307.

*voluntatis... a voluntate habent esse, in quantum voluntas est primum movens ad exercitium; a ratione habent ordinem ad finem; id quod proprie constituit instrumentum est haec ordinatio rationis quae in movente moto participatur* <sup>6</sup>.

Fiel a este concepto amplísimo de instrumentalidad, pasa a explicar cómo, en consecuencia, toda la creación es instrumento de Dios ordenador y providente. Reconoce el mismo valor de instrumento a lo que él llama *instrumentum artis* (*movens motum cuius vires proprie applicantur ad immutationes físicas rerum corporearum faciendas secundum ordinationem artificis*) y al signo convencional que, por la ordenación del que lo instituyó y del que lo usa, causa un conocimiento en otro. Sobre éste observa: *Inter homines talia signa adhibentur non ad res físicas immediate immutandas, sed ad effectus in ordine intentionali, morali, iuridico producendos, uti bene a Billot expositum est... A Deo, vel ab angelo vel homine qui instrumentaliter sub Deo operatur, signum est instrumentum quo praesentatur imperium divinum et quo potest fieri miraculum vel aliud opus quod solus Deus facere potest. Talem effectum Deus operatur non applicando vires naturales causarum secundarum per modum artis, sed simpliciter manifestando imperium suum, cuius virtus non limitatur* <sup>7</sup>.

La disertación sigue detallando el pensamiento de Van Roo sobre esta instrumentalidad de signo; interpreta según este concepto de signo-instrumento las expresiones del *ens fluens*, *incompletum* y de la *virtus intentionalis*, *spiritualis* y otros parecidos propios de la terminología tomista en este punto, y luego reduce la *virtus instrumentalis* a una relación: *Licet virtus instrumentalis secundum analogias similis sit tum motui, tum esse intentionali, tamen si quaeritur quod proprie sit, et in quonam genere ponatur, respondendum est instrumentum formaliter esse relativum; actionem eius formaliter esse ordinatam in finem a causa principali; virtutem instrumentalem esse relationem. Instrumentum formaliter in ipsa actione instrumentali triplicem habet relationem: 1) in ipsum effectum tamquam in finem; 2) in rationem principaliter agentis, tamquam ordinantem; et 3) in intentionem voluntatis eius tamquam moventem. Virtus instrumentalis est ordo in finem, procedens a ratione et voluntate principaliter agentis. Exinde tandem apparet alia ratio cur haec virtus dicenda sit habere esse imperfectum, incompletum, etc.: relatio enim minimum habet esse* <sup>8</sup>. Afirma el autor que, concebido de este modo, el signo-instrumento *dispositive agit* ya que la manifestación del acto de inteligencia y voluntad que es el signo, *suo modo* modifica la operación de la causa principal. Más adelante, aplicando ya el concepto al sacramento, aclara este punto y dice: *instrumentum de quo agitur* (el

6. o. e. p. 312.

7. o. e. p. 318.

8. o. e. p. 324 s.

sacramento) *est signum, cuius munus simpliciter hoc est: manifestare (et sic modificare) operationem divinam, imperium divinum*<sup>9</sup>. Por consiguiente la modificación consiste, simplemente en la manifestación de la misma operación la cual simultáneamente es realizada y co-ordenada por la causa principal inteligente.

Al aplicar dichos conceptos a la operación divina resulta lo siguiente: *Cum virtus divinae voluntatis sit infinita, extenditur ad omnes effectus qui omnino fieri possunt, naturales vel supernaturales. Praeterea nulla est absoluta necessitas instrumenti. In iustificatione hominis, tamen, summe conveniens est ut Deus per signum efficax gratiam infundat, manifestando potentiam suam et operationem. Immo conditionate necessarium est ut Deus signo sensibili manifestet operationem suam spiritualem, si vult gratiam conferre modo proportionato naturae humanae, ut scilicet homines percipiant operationem divinam*<sup>10</sup>. Después de afirmar que según esta teoría, la eficacia instrumental de los sacramentos *non limitatur... ad ordinem iuridicum*, sale al paso a la objeción de que tal modo de concebir el sacramento, niega a éste una auténtica eficiencia, reinciendiendo en la antigua opinión de la *virtus divina assistens*<sup>11</sup>. Veremos la respuesta de Van Roo a esta objeción en la crítica de su sentencia.

En una síntesis final, el autor recorre todas las causas de la santificación sacramental. La causa principal es Dios, que nos predestina en Cristo. Cristo, Dios-hombre realiza, en su doble naturaleza, una perfecta y singular instrumentalidad de la humana respecto de la divina en los misterios de la salvación: la humanidad de Cristo (instrumento de la Divinidad) realiza esta operación instrumental ordenando todos sus actos según el plan de Dios, que conoce perfectamente en la ciencia de visión e infusa, y al que se adhiere con toda su voluntad libre: *cum plena scientia totius ordinationis Sapientiae Divinae, perfecte se conformat cum illa ordinatione*<sup>12</sup>. En este punto, o sea el tratar de lo que Santo Tomás llamó el *modus efficientiae*, se separa de la interpretación de Cayetano y de los tomistas reduciendo también esta eficiencia de los misterios del Señor (especialmente el de la Resurrección que no puede causar meritoriamente) a una simple y vaga ordenación o manifestación<sup>13</sup>.

9. o. c. p. 330.

10. o. c. p. 329. ALFARO, profesor también en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, en la recensión de la obra del P. Van Roo publicada en la revista "Gregorianum" 39 (1958) 630-638, cree que esta explicación debería completarse, invocando el aspecto eclesial o social de la gracia sacramental que se nos comunica visiblemente por la Iglesia, e incluso articulando en la teoría la producción del carácter sacramental. No se trata sólo de que Dios comunique la gracia de un modo humano; hay que añadir de un modo social, o sea eclesial.

11. o. c. p. 331.

12. o. c. p. 339.

13. Sobre este tema véase el estudio del P. S. LYONNET, S. J., *Le valeur sotiologique de la résurrection du Christ selon Saint Paul* en la Semana de Teología

La Iglesia y el ministro visible del Sacramento obran conformando también su voluntad a la de Cristo y a la de Dios, es decir, terminando esta ordenación de voluntades: Dios-Cristo hombre-Iglesia-Ministro. El sacramento, habida cuenta de la distinción y analogía entre lo sensible y lo espiritual, más aún, lo sobrenatural, es la concreta manifestación (al modo humano) de esta ordenación divina participada por los instrumentos vivos intermedios. Su función es, pues, solamente manifestar el *imperium divinum*. Su *virtus instrumentalis* es *ipsa ordinatio divina iis impresa, ex institutione divina et ex applicatione ministri secundum intentionem Christi*. Por esta ordenación manifiesta el *imperium divinum*. El sacramento, por consiguiente, obra dispositivamente *modificando tum operationem causae principalis, tum effectum. Modificans operationem divinam, manifestando imperium divinum, repraesentando mysteria carnis Christi et totum mysterium salutis per Christum in hac oeconomia. Modum suum in effectum relinquunt: gratiam quam significant conferunt, specialem participationem gratiae Christi ad finem ipsius sacramento proportionatae*<sup>14</sup>.

Hasta aquí el resumen de la sentencia de Van Roo. Siguen, en su libro, unos *scholia* a los que luego nos referiremos al tratar puntos particulares de esta amplia cuestión.

## 2. CRITICA DE LA NUEVA SENTENCIA

Pasemos ya a la crítica directa de la sentencia de Van Roo formulando tres preguntas en las que se distinguen las tres afirmaciones contenidas en su tesis. Primeramente ¿los sacramentos manifiestan el *imperium divinum*? Los sacramentos —nos dirá Santo Tomás— significan nuestra santificación, *in qua* —añade— *tria possunt considerari: ... ipsa causa... quae est Passio Christi; et forma... quae consistit in gratia et virtutibus, et ultimus finis... vita aeterna*<sup>15</sup>. Nada por consiguiente dice el Santo Doctor sobre significar el *imperium divinum*. Pero si significan la pasión del Señor causa meritoria de nuestra santificación, podemos conceder que de algún modo signifiquen también el *imperium divinum* causa principal de la misma. Es verdad que repasando los ritos sacramentales no vemos en ninguno de ellos significado (con la analogía de lo sensible

---

de la Pontificia Universidad Gregoriana del año 1957, publicado en "Gregorianum" 39 (1958) 295-318; y nuestro estudio, *La Resurrección del Señor, ensayo de síntesis teológica* (Seminario de Barcelona, 1956, pp. 42-83) donde expusimos el pensamiento de Santo Tomás y la distinción y relación entre el *modus exemplaritatis* (con su docencia cara a los hombres) y el *modus efficientiae* (que Van Roo, en última instancia, parece que reduce a una simple ejemplaridad-docente).

14. o. c. p. 342.

15. *Summ. theol.* 3 p. 9-60 a. 3.

a lo divino) este *imperium divinum* (si no es en la Penitencia), mientras que, sí, vemos significada la Pasión o la Pascua del Señor (p. e. en el Bautismo, en la Eucaristía). Sin embargo podemos conceder a Van Roo que los sacramentos manifiestan el *imperium divinum*, con esta reserva: implícitamente, según hemos explicado.

Segunda pregunta: ¿es Cristo quien manifiesta en los sacramentos este *imperium divinum*? Según la mente del autor hay una cadena de intenciones concordantes que parten del designio de Dios y pasan primeramente por Cristo-hombre (*instrumentum coniunctum*) y luego por la Iglesia y sus ministros (*instrumenta separata*) y se manifiestan en el sacramento (último de estos *instrumenta*). Recordemos que el signo sacramental lo pone inmediatamente el ministro de la Iglesia; luego éste es quien inmediatamente manifiesta el *imperium divinum*. Pero habida cuenta de que hay esta concatenación de intenciones, de que la instrumentalidad se realiza con mayor plenitud en Cristo-hombre<sup>16</sup>, y de que Cristo es el institutor y ministro principal del sacramento, podemos conceder a Van Roo que es Cristo quien manifiesta por sus ministros eclesiásticos este *imperium divinum* eficaz de la gracia.

Pasemos a la tercera pregunta, más compleja: ¿el nexo entre esta manifestación y la eficacia de los sacramentos es tal que explique satisfactoriamente la eficacia instrumental sacramentaria? Para contestar esta pregunta decisiva hay que inquirir antes acerca del sujeto a quien se dirige esta manifestación. No se trata en Van Roo de que en el sacramento, Cristo manifieste algo a Dios: lo excluye muy claramente al rechazar la causalidad moral en que caería de lleno en este caso, y además la cosa sería ininteligible en su contexto. Lo manifiesta, pues, a los hombres<sup>17</sup>. Ciertamente estamos todos de acuerdo en que los sacramentos tienen una de sus razones de suma conveniencia en la necesidad que tiene el hombre de ser instruído por lo sensible; pero Van Roo no se queda aquí sino que quiere ver en esta manifestación la eficiencia. Ahora bien, ¿se puede afirmar que esta manifestación-instrucción al hombre tiene razón de instrumentalidad eficiente? No es eficiente ciertamente en cuanto el hombre, con este conocimiento, pueda hacer algo por sí mismo para atraer eficazmente la gracia: esto sería negar el *ex opere operato* y acercarse peligrosamente al error protestante. No es este el camino que quiere tomar Van Roo, el cual, si ve en esta manifestación una eficiencia, es porque considera el rito sacramental en el conjunto del organismo sacramentario que, coronado por Cristo-hombre (cuya razón y voluntad se encuen-

16. Este punto ha sido subrayado por ALFARO en la recensión del libro de Van Roo, antes citada.

17. Lo afirma Van Roo en las pp. 329 y 340.

tran perfectamente conformadas con la ordenación imperiosa divina) llega por este *instrumentum coniunctum* a la misma divinidad, causa principal de la gracia. El signo sacramentario es parte de este conjunto, y es por esta razón que puede decirse que participa de la eficiencia de este todo<sup>18</sup>. Mas esto es precisamente lo discutible: si concibiendo así la eficacia sacramentaria es formalmente eficaz sólo la voluntad de Dios, o también lo son la voluntad humana de Cristo, el querer de la Iglesia, la volición individual del ministro, y —ésta es la cuestión presente— el signo sensible con que estos quererres concordados se manifiestan.

Se dirá tal vez —tomando una comparación del mundo humano— que para entrar en posesión de una herencia no basta la voluntad del testador sino que se requiere también su firma al pie del testamento o la del notario que certifica y de los registradores y actuarios que, con voluntad concorde, van notificando en el fuero social, mediante sus firmas, la ordenación imperiosa del testador, y que por consiguiente también estos signos manifestativos de la voluntad del testador son eficaces de la consecución de los bienes de la herencia por parte del heredero. Adviértese, empero, que la comparación no nos sirve en nuestro caso ya que mientras el testador colocado en un orden jurídico humano no puede hacer llegar sus bienes al heredero sin el concurso de estas firmas manifestativas de la voluntad del testador, en cambio Dios —no atado a ningún orden jurídico humano— por su imperio eficaz produce la gracia, de modo que si usa signos es solamente para adaptarse ulterior y convenientemente, pero no necesariamente, al modo de ser humano y social del sujeto de la gracia, y dentro del marco de la economía de la redención cristiana. Luego aunque pudiéramos hablar de eficiencia de la firma del testador y documentos consiguientes ¿podemos decir lo mismo del signo sacramental en su formalidad única de signo manifestativo?<sup>19</sup>

Nos parece ciertamente interesante enfocar la cuestión de la eficacia sacramentaria, desde un punto de vista total, considerando el signo sa-

18. ALFARO en la recensión antes mencionada lo aprueba cuando dice: *nullo modo apparet quaere illa imperfecta participatio non possit esse vera, ita ut Sacramentum non mere manifestet imperium divinitus sed et de illo participando ipsam gratiam instrumentaliter causet* (p. 634).

19. A este respecto, en favor de Van Roo, ALFARO escribe: *Dantur operationes humanae in quibus instrumentum signum participando ordinationem rationis, non solum manifestat, sed et causat ipsum effectum; sic v. g. in contractu externa manifestatio consensus interioris non est mera conditio, sed vera instrumentalis causa ipsius effectus iuridici* (recensión citada). En cambio HUGON refutando la teoría de Billot dice: *Ut ipsorum exemplis utamur, verba R. Pontificis in consistorio sunt tantum signa voluntatis pontificiae: id quod iurisdictionem confert est ipsa Papae voluntas, verba autem ipsa iurisdictionem non attingunt efficienter. Pariter, testamentum dat ius ad haereditatem per modum signi, quo manifestatur voluntas testatoris, sed non confert haereditatem efficienter. Unde, velint nolint, causalitas intentionalis non excedit causalitatem signi* (*De Sacramentis in communi*<sup>12</sup>, Paris, 1948, p. 86).

eramental en relación con todos los elementos que juegan en él, desde la causa principal al ministro, pasando por Cristo-hombre y la Iglesia. Pero tememos que la consideración de Van Roo sea más que conjunta, confusa, y no llegue a formular la cuestión como debe hacerse hoy, partiendo de la verdadera causalidad eficiente de los sacramentos. Pensamos que Franzelin acierta al decir: *Quando quaeritur de modo quo sacramenta sunt causae gratiae... semper intelligitur quaeri quae sit virtus ipsius signi visibilis sub omnipotentia Dei et ut ab hac omnipotentia distinguitur*<sup>20</sup>. Así planteada la cuestión, la sentencia de Van Roo ¿responde de verdad al problema? ¿No parece, más bien, que, dando un paso atrás, reincide en la opinión ya abandonada de siglos de la *asistencia divina infalible*, la cual sentencia no reconoce en el signo sacramental otro valor que el propio de la significación de la acción que simultanea y coordinadamente realiza Dios sólo, en el sujeto del sacramento?

El mismo autor se ha planteado la objeción con estas palabras: *Dificultas sic obiici potest: in tali conceptione, num sacramentum vere causat? Si mere significat, nonne reducitur ad veterem illam notionem signi et assistentiae divinae?* Y responde: *Respondendum est secundum analogiam signi humani in ordine iuridico. Ille actus qui ponit effectum iuridicum est tota operatio humana, in qua actus interni et actus externus habet munus manifestandi actum internum: pertinet tamen ad totam causam effectus iuridici, qui constitui nequit nisi in foro externo societatis visibilis. Proportionaliter in operatione divina, licet Deus sit summe independens ab omni instrumento, ita ut possit gratiam invisibiliter infundere, tamen, si Deus vult manifestare operationem suam, si vult gratiam conferre modo humano, debet uti signo. In oeconomia sacramentaria, uti in toto mysterio Incarnationis, actus externus, signum imperii divini, efficaciter attingit ipsum effectum gratiae. Sicut Christus meruit et satisfecit non solo imperio suo, sed ipso actu externo sacrificii sui, ita in tota oeconomia, sacramenta sunt actus exteriores illius cultus publici quem Christus Patri offert, et qui sine ipso, actu externo sociali fieri nequit*<sup>21</sup>. Confesamos llanamente que esta respuesta no nos satisface, porque no da al signo sacramental otra función que la de significar. Y en cuanto a la comparación última con los actos dolorosos de Jesucristo en su sacrificio, contestamos con un *nego paritatem*. Aquellos actos por ser formal y propiamente del Verbo Encarnado (realizados por la humanidad *instrumentum coniunctum*) tuvieron un valor fácil de entender y una eficacia clara en la línea de la causalidad moral (satisfacción y mérito, en el acto de sacrificio estrictamente dicho), que no vemos cómo Van Roo puede aplicar a los sacramentos (*instrumenta separata*), ritos mediatamente puestos por Jesucristo resucitado, sobre todo considerando que el mismo autor rechaza toda causalidad moral sacramentaria.

20. o. c. p. 118.

21. o. c. p. 331.



Continuando el examen de la nueva sentencia, será bueno cotejarla con las fuentes de la revelación, no ya en sus exigencias estrictas de fe que indudablemente quedan satisfechas en la opinión de Van Roo, sino en aquel sentido de instrumentalidad eficiente que ofrecen espontáneamente los ejemplos propuestos para explicar de una manera sencilla la eficacia de los sacramentos. Ahora bien, ¿el lavado de purificación, la unción del luchador, el alimento del *viator*, etc., se acomodan bien a la explicación de Van Roo? No se olvide que el concepto pleno de instrumento en los sacramentos no debe formularse apriorísticamente, rechazando de salida ya sea una instrumentalidad en la línea de la causalidad moral, ya sea una instrumentalidad analógica a la *per modum artis* como hace nuestro autor<sup>22</sup>, sino sobre la enseñanza total de las fuentes; en otras palabras, que nuestra cuestión no debe discurrir inquiriendo si se puede llamar instrumento al signo y en qué sentido, sino si en las fuentes de la Revelación el signo sacramental aparece eficaz por la sola razón de ser signo que forma parte de una imperiosa ordenación divina, que —con el concurso intencional concorde de instrumentos intermedios (Cristo, Iglesia, Ministro)— da la gracia donde se pone el signo<sup>23</sup>. Pues bien, las fuentes jamás hablan de *imperium divinum* en los sacramentos. Pero más claramente nos parece que el autor se ha alejado mucho del sentir de las fuentes, que hablan de un hacer eficiente del sacramento de la infusión de la gracia, cuando ha reducido la *virtus instrumentalis* a la categoría de relación. Ya Santo Tomás, disputando contra los defensores de la *assistencia divina* escribió muchos años ha: *Sustinentes primam opinionem (verbis S. Bernardi expressam) dicunt quod illa virtus non est nisi quidam ordo ad aliquid. Sed hoc nihil est dictu, quia semper virtus nominat principium alicuius, praecipue prout sumitur hic pro virtute causae. "Ad aliquid" autem, sive relatio non potest esse principium actionis vel ter-*

22. Compárese esta concepción estrecha de VAN ROO con la que ofrece MATTIUSI, quien luego de recordar la instrumentalidad más obvia que es la de las cosas materiales y la de los miembros humanos respecto de la voluntad reflexiona así: *Huius processus conceptum habemus omnino facilem. Per analogiam ad hoc primum notum, reliqua non ita manifesta intellegere debemus; eoque pacto rationem instrumenti in superioribus deprehendere licebit (De Sacramentis in genere*<sup>2</sup>, Roma, 1925, n.º 56). Al estructurar apriorísticamente la teoría del instrumento sin dejar lugar posible a la causalidad física perfectiva sobrenatural, VAN ROO (véase p. e. p. 318 y 345) aparece más duro que muchos defensores de la causalidad moral, quienes aun señalando las dificultades y complicaciones que lleva consigo la causalidad física perfectiva que rechazan, sin embargo, no la llaman cierta y probadamente absurda: Cfr. FRANZELIN, o. c., pp. 134 ss.; BILLOT, o. c., p. 123.

23. A este propósito escribió MATTIUSI: *Imprimis meditandum est quod Scripturae docent et quod Patres ostendunt se intellexisse, nullo modo iustificationem esse effectum qui sacramenti operationem committatur, sola scilicet divina virtute in animam operante, sed omnino ab ipso sacramento vel saltem per ipsum a principali agente procedere (o. c. n.º 41).*

*minus; et ideo nullo modo ille ordo potest habere nomen virtutis atque rationem* <sup>24</sup>.

Finalmente queremos advertir que la interpretación de la clásica frase *significando causant* debe hacerse también a la luz de lo que la revelación dice de la eficiencia sacramentaria de la gracia significada por el sacramento. No simplemente diciendo: causan porque significan; tal como en última instancia parece que hay que interpretar a Van Roo. No basta considerar al signo como subordinado a la causa principal: hay que explicar cómo colabora con ella en el mismo numérico efecto.

### 3. LA NUEVA SENTENCIA Y LAS RESTANTES YA CONOCIDAS

Para poder afirmar o negar razonadamente que la sentencia de Van Roo es en verdad una sentencia nueva es preciso compararla detenidamente con las opiniones hasta entonces conocidas. Y en esta nueva labor, pensamos ante todo en Billot, por los puntos de contacto, a simple vista perceptibles, entre ambas opiniones. Billot es elogiado por Van Roo, quien reconoce el mérito de su disertación sobre el signo <sup>25</sup>. En efecto la noción de instrumento-signo, su causalidad intencional, y la interpretación del *sacramenta significando causant* son billotistas <sup>26</sup>. Sin embargo Van Roo no quiere confundirse con Billot al que en varias ocasiones censura fuertemente <sup>27</sup>. Con un ulterior estudio del signo, divergente ya de Billot, Van Roo quiere dar al sacramento una mayor eficacia inmediata de gracia.

24. *IV Sent.* D. 1, q. 1, art. IV, sol. III. Cfr. HUGON (o. e., p. 78) y MATTIUSI (o. e. n.º 44). Advertimos también, cuán pobre es, en consecuencia, la explicación de Roo referente a la modificación de la acción de la causa principal por parte del instrumento: la modifica (?) en cuanto la hace acompañar de su manifestación realizada por el signo en cuanto tal. Este defecto es una consecuencia de la debilitación del concepto de instrumento, reducido a relación.

25. El juicio de la sentencia de BILLOT empieza así: *Primum agnoscenda sunt magna emolumenta huius explicationis, inter quae haec mihi videntur esse praecipua. Aptissime Billot memorat sacramenta esse signa quae significando causant. Consequenter bene retinet indolem intentionalem causalitatis eorum instrumentalis, quae a multis theologis parum considerata est* (p. 300).

26. Lo advierte también explícitamente ALFARO en la citada recensión de la obra de Van Roo.

27. Véase unos textos a modo de ejemplo: *Dicendo propriam operationem signorum in quantum huiusmodi esse ordinis intentionalis, Billot videtur confundere totam quaestionem* (p. 301); *Contra artificiosam conceptionem Billot Scriptura et liturgia et tota traditio clamant sacramenta significare et conferre gratiam* (p. 304); *Præparando conclusionem suam de causalitate tantum dispositiva, Billot saepe peccat extenuando significationem ultimi effectus gratiae* (p. 303). *Billot limitat significationem practicam et efficaciam ad rem et sacramentum: instruendo argumentum ambiguum ex notione signi practici undequaue veri, transformando formulam definitionis Tridentinae, attenuando ea quae fontes dicunt de significatione gratiae* (p. 305); etcétera.

La eficacia del sacramento en cuanto tal, es también de orden intencional, en la sentencia de Van Roo (como reconoce aunque no le gusta la palabra)<sup>28</sup>. Sin embargo no quiere saber nada de título exigitivo de la gracia, previo a la misma, que es el meollo de la sentencia de Billot, aunque ello (al rechazar también la causalidad moral) sea a costa de vaciar de eficiencia el signo sacramental, conforme hemos explicado. En cambio la explicación sigue paralela a la de Billot en la transmisión del *imperium divinum* a través de la humanidad de Cristo, de la Iglesia y del ministro<sup>29</sup>; pero es de advertir que mientras no se determine ulteriormente si esta transmisión del imperio divino lleva consigo un elevación intrínseca del instrumento, una dignificación moral del mismo, o una eficacia simplemente jurídica o manifestativa, todos estaremos de acuerdo en este concepto que encontramos ya en Santo Tomás. Sólo al subrayarlo podemos decir que Van Roo se acerca a Billot, quien también lo pone en primer plano.

Como es una sentencia distinta de la de Billot, así lo es también de la de Lennerz, quien aunque afirme con más vehemencia el nexo de causalidad eficiente entre el sacramento y el título exigitivo, y entre éste y la gracia, mantiene en susbtancia los mismos conceptos de Billot<sup>30</sup>. Coincide, empero, Van Roo con Lennerz en la preocupación de dar eficacia al signo sacramental, algo extenuado en Billot (y pensamos que toda causalidad simplemente intencional). Nos parece que en este empeño Van Roo consigue menos que Lennerz<sup>31</sup>.

Affn también a la sentencia de Billot es la antigua de la causalidad dispositiva<sup>32</sup>. Comparando las tres: ésta, la de Billot y la de Van Roo,

28. Así escribe en el 2.º *Scholion*: *Neque elegerim vocem "intentionalem" ad designandum id quod proprium est causalitatis instrumentalis sacramentorum. Omnis enim causalitas instrumentalis videtur dicenda intentionalis, quia tum instrumentum artis tum signum instrumentaliter agit formaliter in quantum ordinatur a causa principali, participando ordinationem rationis* (p. 346).

29. Véanse los mismos textos de BILLOT aducidos por Van Roo en las pp. 295 y 300.

30. El propio LENNERZ resume su sentencia así: *In conficiendis et administrandis sacramentis Christus dicit: Volo, ut ob meam redemptionem huic homini haec gratia conferatur; deinde Deus infundit gratiam. Haec sententia proponitur ab A. Lehmkuhl; Billot, licet in terminologia paulum discrepet, in re vero eandem fere habet sententiam; idem dicendum de multis qui in hac re Billot secuti sunt (De Sacramentis in genere*<sup>3</sup>, Roma, 1939, p. 254). Véase como precisa exactamente ALDAMA la diferencia entre BILLOT y LENNERZ, en *Sacrae Theologiae Summa*<sup>2</sup> vol. 4.º, Madrid, 1953, n.º 85.

31. VAN ROO cree darle mucha eficacia insistiendo en su inclusión en el todo eficaz que parte de Dios; hemos explicado nuestro juicio, de que en definitiva al signo sacramental no le concede ninguna eficacia. LENNERZ en cambio afirma (aunque no lo explica satisfactoria y plenamente) un nexo eficiente entre signo-título-gracia, que tiene una realidad de exigencia que parte del signo.

32. BILLOT se considera heredero de esta sentencia que fue defendida por Santo Tomás en sus primeras obras y que según el testimonio de ILLIQUO (citado por Billot) fue común entre los tomistas y hasta Cayetano (o. c. p. 76). En efecto, defendiendo su

vemos que ésta última se aleja de la causalidad dispositiva más que Billot. En efecto, según Van Roo el signo sacramental, en cuanto tal, no produce ninguna disposición en el sujeto receptor.

Una de las sentencias que cuentan hoy con más defensores es la llamada de la causalidad moral instrumental. Van Roo en modo alguno quiere confundirse con ellos, especialmente al adoptar la actitud de algunos tomistas de reducir la causalidad moral a la final. Es evidente que las dos opiniones que ahora comparamos difieren al explicar la ordenación de voluntades en relación a la eficiencia de los sacramentos: para la causalidad moral *Christus manifestat efficaciter sua voluntatem ut huic homini conferatur haec determinata gratia. Propter hanc Christi voluntatem Deus producit physice gratiam in illo homine* <sup>33</sup>; para Van Roo es la subordinación a la voluntad de Dios por parte de la de Cristo, la que constituye este querer de Cristo instrumento vivo que (a través de otros instrumentos también concordes y subordinados) se manifiesta en el sacramento, transmitiendo así el *imperium divinum* y produciendo la gracia. Sin que la causalidad moral niegue la subordinación de la voluntad humana de Cristo a la divina, la eficacia del sacramento se explica por otro orden entre los querer de Cristo-hombre y de Dios.

Aunque abandonada desde el Tridentino (aunque no por fuerza estricta de la definición conciliar) no podemos dejar de mencionar la antigua opinión de la *assistentia divina*, que explica la eficacia del sacramento por la *virtus* conomitante infalible de Dios santificador <sup>34</sup>. Como hemos indicado antes, nos parece que la opinión de Van Roo en lo substancial coincide en ésta. En primer lugar, porque no da al rito o signo sacramental, como tal, ninguna eficacia auténtica. El rito sacramental solamente acompaña al *imperium divinum* con su efecto propio de significar <sup>35</sup>. Se encuentran también ambas opiniones en la reducción de la

---

propia opinión escribe: *Scopus praesentis capituli est demonstrare veritatem sententiae quam veteres docuerunt, asserentes Sacramenta non esse ullatenus causas gratiae instrumentaliter perfective, sed solum instrumentaliter dispositive* (p. 122). VAN NOORT, en cambio, aunque discípulo de Billot especialmente en este punto, piensa que se trata de dos sentencias distintas (*De Sacramentis*, vol. 1.º, 4.ª ed., Hilversum 1927, n.º 59). MATTIUSI, al impugnar a Billot, niega a la sentencia impugnada que coincide con la que defiende Santo Tomás en los Comentarios a las Sentencias (o. c. n.º 45 y 65).

33. ALDAMA, o. c. n.º 91.

34. Según esta sentencia el sacramento sería una *causa occasionalis* (CIAPPI, o. c. p. 70) o una *conditio sine qua non* (LENNERZ, o. c. n.º 431) de la gracia dada solamente por Dios.

35. Es curioso que FRANZELIN al explicar la eficacia de los sacramentos de la Nueva Ley escribiera que: *intellegi non posset, quasi sola remaneret ratio signi aut conditionis sine qua non, quae ad rationem verae causae non sufficit* (o. c. p. 119). Con estas palabras da a entender claramente que considera coincidentes, en este pun-

*virtus instrumentalis* de los sacramentos a la categoría de relación, por lo cual coinciden también en la deficientísima explicación de la eficacia del rito sacramental, conforme antes hemos explicado. El mismo Van Roo, al final de la exposición de su teoría del signo (en un texto que antes hemos transcrito literalmente) se ha propuesto la objeción de la reincidencia en la vieja opinión, y pensamos que no la ha resuelto satisfactoriamente. Sin embargo, admitimos que hay algunas diferencias entre la antigua opinión y la de nuestro teólogo. Van Roo considera los elementos integrantes del todo sacramental con una perfecta ordenación desde Dios al rito y en este todo ordenado piensa salvar la eficiencia del sacramento; los antiguos, considerando el rito directamente en su relación con Dios santificador (haciendo tal vez poco caso de los elementos intermedios, Cristo, Iglesia, Ministro) daban a aquél una cierta eficacia ante Dios, acercándose mucho a la sentencia más moderna de la causalidad moral, de la que Van Roo se separa del todo<sup>36</sup>.

Finalmente, si cotejamos la nueva opinión con la clásica tomista, llamada de la causalidad física perfectiva, vemos que existe entre ambas una disparidad fundamental. El mismo Van Roo nos lo advierte cuando rechaza con vehemencia dicha sentencia<sup>37</sup>. También en un *scholion* final, en el que quiere precisar los tres sentidos en que se puede hablar de eficiencia física en el sacramento, rechaza claramente el sentir de los tomistas<sup>38</sup>, a los cuales acusa de aplicar inconsideradamente a lo espiritual-sobrenatural, la causalidad *per modum artis*, sólo atribuible a lo

---

to principal del problema teológico postridentino, la antigua sentencia y la que —como ha hecho hoy Van Roo— lo reduce todo a formalidad de signo manifestativo.

36. ALDAMA, de reconocida competencia en la historia de la teología, escribe a este propósito: *Possunt hi auctores ita intellegi ut loquantur de vera causalitate moralí, quantum positio sacramenti sit vera ratio propter quam solus Deus producat gratiam. Quo sensu negarent sacramenta esse causas physicas et hanc notionem extendendam esse dicerent, scl. ad causas morales. Quod fortasse probabilius dicitur, saltem de pluribus horum auctorum* (o. e. n.º 79). Confirmando la distinción entre la opinión de Van Roo y la antigua de la *conditio sine qua non*, advertimos que a la primera no puede aplicársele la imagen comparativa del *denarius plumbeus* que usa SANTO TOMÁS para refutarla (*Summ. theol.* 3 p. q. 62, a. 1). En cambio este mismo ejemplo y el examen a que lo sometió el Santo Doctor han sido aducidos en la impugnación de la sentencia de la causalidad moral, e incluso de la intencional, acusadas por sus respectivos adversarios de no hacer del sacramento otra cosa que un *denarius plumbeus* con valor puramente representativo (Cfr. BILLOT, o. e. p. 75 y 149; HUGON, o. e. p. 86; MATTIUSI, o. e. n.º 47 y 70; FRANZELIN, por su parte, se defiende en o. e. p. 59).

37. p. 285. Poco después cita un texto muy duro de Lennerz inculcando a los tomistas de un sin fin de incongruencias, con lo que parece que se hace suyo este severo juicio de su antecesor en la cátedra de la Gregoriana (pp. 286-287).

38. ... *ratione instrumentalis physicae (qualitas vialis intrinsece, physice, elevans instrumentum ut effectum producat)...* Non vero sensu tertio (que es el antes sancionado). Non admitto illam qualitatem fluentem quae in spiritualibus concipi nequit... (o. e. p. 345).

corpóreo<sup>39</sup>, así como de considerar en el sacramento solamente la eficiencia, sin atender —por lo menos suficientemente— a su razón de signo<sup>40</sup>. Sin embargo, lo mismo que sus adversarios quiere también dar al sacramento una eficiencia inmediata de gracia<sup>41</sup>, y apoyarse en Santo Tomás<sup>42</sup>. Así encontramos en Van Roo ciertas expresiones tomadas del Santo Doctor y que también usan los tomistas, pero que el primero interpreta en un sentido muy distinto de estos últimos. Tales son, principalmente, el *imperium divinum*<sup>43</sup> y la *virtus intentionalis*<sup>44</sup>. También aduce el ejemplo propuesto por el Aquinate, de la fuerza espiritual de la voz sensible, pero explicado distintamente de los tomistas<sup>45</sup>. Es evidente que la opinión de Van Roo, en modo alguno puede alienarse con la de la escuela tomista.

39. cfr. pp. 330 y 346. ALFARO en la recensión citada de la obra de Van Roo insiste en este juicio diciendo: *non videtur admitti posse (causalitas physico-perfectiva) in aspectu sui crassioris physicismi* (p. 631).

40. En su entusiasmo por la teoría propia, incluso llega a oponer los tomistas posttridentinos a Santo Tomás: *Saepe negliguntur elementa doctrinae Sancti Thomae quae suggerunt sacramenta significando causare. Consequenter videtur quaedam dichotomia seu oppositio radicalis in toto theoria, ubi remanet insoluta quaestio de relatione inter signum et virtutem divinam secrete operantem* (p. 347).

41. p. 302. En este aspecto ataca a BLOT por haber extenuado la eficiencia del sacramento (pp. 303 y 305). ALFARO en la recensión dice que la nueva sentencia *dicit debet instrumentalis, propria signi qua signi, perfectiva (Sacramenta attingunt ipsam gratiae effectivem) intentionalis* (p. 633). Pensamos, sin embargo, que en Van Roo la eficacia del sacramento es solamente física e inmediata al modo que lo es en todas las sentencias indistintamente, como expresa FRANZELIN: *Si omnis illa operatio quae cum sacramentis coniungitur ut conveniens et appropriata supernaturali eorum dignitati, dicitur operatio sacramenti, et illud totum complexum ex signo visibili et divina omnipotentia appellatur sacramentum operans; nemo dubitat quin sacramenta dici debent physice producere gratiam...* (o. e. p. 118).

42. Bastaría para rechazar la pretendida paternidad tomista de la nueva sentencia, recordar lo que hemos citado a propósito de la *virtus instrumentalis* reducida a la categoría de relación.

43. Véase por ejemplo MATTIUSI: *Quia tantum hoc modo* (es decir con la elevación intrínseca del rito sacramental) *sacramentum vere est aelativum divini imperii entitative efficaciae, et verbum sacramentale est verbum Dei quod dictum facit esse* (o. e. n.º 69). Más adelante desarrolla ampliamente esta idea en unos textos que están al punto para ser opuestos a Van Roo.

44. MATTIUSI, defensor de la *virtus fluens*, que identifica con la *virtus intentionalis* de Santo Tomás, citando el mismo texto aducido por Van Roo (*De Potencia* q. 6 a. 4) y otros, explica que el Aquinate habla así *ut entitas designetur diminuta, eoque accedens ad entia rationis et intentiones logicas (magis quam ipsa virtus instrumentalis a reali ente, ideoque a perfectione, remotas), et haec praecipua ratio est a S. Th. assignata; deinde ut innuatur virtutem illam fluentem quasi tendere ex sua natura ad rationem virtutis perfectae a qua pendet et cuius gratia effectum attingit* (o. e. n.º 52). CIAPPI se hace suya esta interpretación de MATTIUSI sobre el concepto de *virtus intentionalis* en Santo Tomás (o. e. p. 94).

45. *Summ. theol.* 3 p. q. 62 a. 4 ad 1 um: VAN ROO, p. 281 y 301. MATTIUSI responde: *Primum, non aliud quam ordinem et relationem sono sensibili addi posse ab humana voluntate et institutione; intimius omnino causas et effectus ordinari a*

Hemos comparado la sentencia de Van Roo con las principales conocidas en esta espinosa cuestión, y concluimos que no coincide del todo con ninguna de ellas. Se puede, pues, llamar una sentencia nueva.

Quisieramos todavía proponer una ulterior consideración en este estudio comparativo. Repasando los autores que defienden su propia sentencia, y consiguientemente la comparan con las que rechazan, encontramos un hecho a primera vista curioso. La sentencia tomista jamás ha sido confundida con ninguna de las restantes, mientras que entre éstas se ha reconocido cierta afinidad. Así Billot se proclama heredero de la antigua sentencia de la causalidad dispositiva<sup>46</sup>. Por otra parte, el mismo afirma que la sentencia de la causalidad moral está en la línea iniciada por los defensores de la *conditio sine qua non*<sup>47</sup>, lo cual, en cierta manera, confirma Aldama<sup>48</sup>. Franzelin no se siente muy lejos de los defensores de una causalidad intencional explicada a través del *imperium divinum*<sup>49</sup>. Reflexionando un poco más, advertimos en estas opiniones ciertos aspectos comunes, por los cuales, también a una, se apartan de la sentencia tomista. Así encontramos en todas ellas el doble efecto coordinado en el sacramento: el que pone Dios solo (que es la gracia) y el que pone el signo sacramental, numérica y específicamente distinto del efecto anterior, aunque de algún modo ordenado a la producción de éste. También coinciden en la posibilidad de aplicar la teoría sacramentaria a una eficiencia estrictamente creadora<sup>50</sup>, y —según algunos— en el principal motivo que les mueve a proponer estas soluciones al problema de la eficiencia sacramentaria: las dificultades gravísimas que creen encontrarse en la aplicación analógica a los sacramentos de la causalidad

*Deo. Secundo, vocem sensibilem, etiam posita hominum conventionem, manere in ratione signi; non item sacramentum, quod etiam causa est. Quocirca S. Th., ut solet, analogice vult comparationem intelligi, nequaquam ita ut paritas quaeratur. Tertio, non materialiter spectando soni inflectionem; at formaliter, ordinem quo procedit a conceptione mentis, utique virtutem aliquam hic agnosci posse: vox sensibilis percipit aures; sed prouti verbi ab intellectu rationem accipit, includit aliquid superius, quod non omnino corporeum est. Sed hic qui in materiali entitate defigitur, vel qui superius illud ad modum entis completi nititur intelligere, sibi veritatis praecludit viam. Praecipue advertatur ratio causae quae in sacramentis simplici significationi addenda est (o. c. n.º 70, d).*

46. Véase la nota 51 de nuestra disertación.

47. BILLOT, o. c. p. 74 y 76.

48. ALDAMA, o. c. n.º 79.

49. FRANZELIN, o. e., p. 133.

50. Esta consecuencia es interesante, habida cuenta de la antigua preocupación por el modo de la efeción de la gracia, que algunos afirmaban ser por estricta creación. Recuérdese que el mismo Santo Tomás, en sus primeras obras, asintiendo a esta idea, excluía una eficiencia inmediata de la gracia por parte del rito sacramental; después, considerando rectamente que la gracia es un accidente y no es término de creación estrictamente dicha, afirmó la causalidad física perfectiva. Cfr. VAN ROO, o. c. p. 279.

instrumental propia de las cosas materiales, del modo como lo hace la escuela tomista<sup>51</sup>.

La razón última de estas aproximaciones y coincidencias es la división radical de todas las opiniones conocidas y por conocer en dos sentencias fundamentales: la que admite una *virtus divina intrínseca* en el sacramento con su efecto físico inmediato en la mismísima infusión de la gracia; y la que, negando esta *virtus intrínseca*, explica la eficacia física del sacramento por la sola virtud divina, de algún modo influída por el efecto inmediato, puramente intencional, del rito sacramental<sup>52</sup>. En la primera de estas dos soluciones del problema, encontramos a los teólogos ulteriormente divididos en la determinación de esta *virtus intrínseca*<sup>53</sup>, y en la segunda al concretar este *esse intentionale*, que podrá ser la exhibición a Dios del motivo que ha de inducirle eficazmente a dar la gracia, o la circunstancia, disposición ó título en el sujeto que ha recibido el sacramento y que también moverá a Dios, dador único de la gracia sacramental<sup>54</sup>. Así agrupadas las diversas opiniones (cuyas diferencias, sin embargo, no queremos en modo alguno negar) nos preguntamos: ¿en qué grupo colocaremos a Van Roo?

En principio hay que colocarlo en el segundo grupo, ya que la eficacia del signo sacramentario, como tal, es de orden intencional y no físico<sup>55</sup>. El efecto del signo es numérica y específicamente distinto del de Dios único dador de la gracia sacramental: es una manifestación. La gracia es algo muy distinto de una pura manifestación. Ahora bien, al cotejar el *esse intentionale* de Van Roo con el que defienden las sentencias que hemos colocado en el segundo lugar vemos que en Van Roo este efecto intencional se ordena sólo al hombre, mientras que en las restantes mira a Dios (por lo menos mediatamente). Y como en el hombre no hay potencia para darse la gracia, el signo sacramental nada podrá obrar en orden a la infusión de la gracia conforme antes hemos ya explicado. En este aspecto el *esse intentionale* de Van Roo es el más pobre de todos. No es de extrañar que Franzelin, preanunciando ya la nueva opinión, quisiera completar, con su propia explicación, esta pobre eficiencia intencional del signo sacramental, en el siguiente texto: *Non loquitur de ea sententia quae docet sacramenta dum applicantur deferre imperium divinum vel operationem Dei agentis principalis communicari sacramentis, atque ita operationem Dei determinatam per sacramenta physice producere gratiam* (entiéndase —como ha dicho antes explícitamente— mien-

51. SAURAS, o. c., p. 284.

52. Cfr. CIAPPI, o. c. p. 96.

53. Cfr. VAN ROO, p. 283. También se dividen en la solución de algunos problemas secundarios de esta misma cuestión: reviviscencia de los sacramentos, modo de obrar a distancia, etc.

54. Cfr. LERCHER, *Institutiones theologiae dogmaticae*, IV, 2, p. 55.

55. Cfr. p. 346.



tras no se explique al modo de los tomistas). Y prosigue: *Hanc enim doctrinam putamus posse intelligi ita ut solis verbis differat a nostra explicatione*<sup>56</sup>. Por su parte también los billotistas podrían adueir que su *titulus exigitivus* es la mejor explicación complementaria de la opinión de Van Roo, para que el signo sacramental tenga en verdad alguna eficacia en la producción de la gracia<sup>57</sup>.

Pero, por otra parte, no debemos olvidar que Van Roo afirma reiteradamente que, en la producción de la gracia sacramental, se da una eficacia directa e inmediata por parte del signo sacramental, en cuanto éste forma parte de un todo ordenado a producir la gracia. Este aspecto principalísimo de su teoría, lo acerca a la sentencia tomista. Sin embargo, queda lejos de ésta, al negar la elevación intrínseca del instrumento. Ningún tomista le negará a Van Roo que por el sacramento se transmite el *imperium divinum* eficiente de gracia<sup>58</sup>, ni tampoco que en la potencia divina se confunden el orden intencional y el físico (ya que Dios es simplicísimo y obra por ciencia y voluntad). Pero al determinar el modo como el signo sacramental transmite este *imperium divinum* eficaz de una realidad física que es la gracia, añadirán a Van Roo que no hay en verdad eficaz transmisión de dicho *imperium* sin una intrínseca elevación del instrumento, ya que en la creatura sí se distingue un orden intencional (que termina en el conocimiento) y un orden físico (que termina en la producción de una realidad física no intencional —distinta, pues, de un concepto o juicio— cual es la gracia)<sup>59</sup>.

Esta consideración sintética nos confirma que la opinión de Van Roo no coincide con las actualmente disputadas, pero que la razón de esta novedad es haber dado un paso atrás en la resolución del problema. Por tanto las restantes opiniones pueden completar esta nueva, cada una a

56. FRANZELIN, o. c. p. 133.

57. Medítese, por ejemplo, lo que escribe VAN NOORT: *Minime enim (Billot) asserit virtutem sacramenti in eo esse, quod intellectui suscipientis ingrat notitiam aut fidem ordinationis atque imperii divini, sed in eo quod obiective significando voluntatem divinam de gratia communicanda subiecto tribuat titulum eam habendi. Neque necesse est ut suscipiens significationem percipat aut titulum collatum fide agnoscat. Nonne per testamentum legitimum etiam infanti usu rationis adhuc destituito, iura conferuntur?* (o. c. n.º 59).

58. MATTIUSSI, por ejemplo, insistirá mucho en este concepto tomista a lo largo de su espléndida disertación (o. c. pp. 41-75; especialmente en el n.º 60).

59. A este respecto MATTIUSSI comentando el famoso texto *De Potentia* q. 6, a. 4, escribe: *Hacc omnia significationem habent et vim, si praesentatio divini imperii aliquid participet efficaciae quae eiusdem imperii propria est. Nos autem participat, si omnino praecedit opus miraculosum, ac tantummodo vel exigit illud, vel designat subiectum, in quo perfici debet, eo quod Deus statuerit complere quod illa designatione vel exigencia postulatur* (o. c. n.º 60). Pensamos que la frase de MATTIUSSI puede hoy completarse donde dice *vel exigit, vel designat subiectum* con las palabras *vel manifestat gratiam largiendam* y de este modo tendríamos a Van Roo explícitamente considerado en este clarísimo texto“

su modo. Es, en una palabra, una opinión nueva, pero deficiente en la solución del problema íntegro.

#### 4. CONSIDERACIONES MARGINALES

##### 1. — LA NUEVA SENTENCIA Y LA CAUSALIDAD INSTRUMENTAL DE LA HUMANIDAD DE JESUCRISTO

La cuestión de la causalidad instrumental de los sacramentos tiene una relación muy íntima con la de la causalidad instrumental de la humanidad de Jesucristo<sup>60</sup>. De hecho los teólogos suelen dividirse del mismo modo en ambos problemas, aunque esto sea, más por la mentalidad teológica que reina en cada una de las escuelas, que por estricta necesidad. En efecto, como atinadamente advierte Franzelin, los dos problemas tienen aspectos propios divergentes, de los cuales el primero es la diferencia entre el *instrumentum coniunctum* que es la humanidad del Señor y los *instrumenta separata* que son los sacramentos<sup>61</sup>.

En Van Roo la causalidad instrumental de Jesucristo en la producción de la gracia sacramental se realiza por su conformidad al *imperium divinum* que conoce por las ciencias de visión e infusa<sup>62</sup>. Es algo, pues, de orden intencional. La eficiencia física (o sea la producción de la entidad gracia que no es de orden puramente intencional) la realiza sólo como Dios<sup>63</sup>. Van Roo consecuente a su principio de considerar la eficiencia de todos los instrumentos intermedios entre Dios y la gracia, en el todo eficaz que comprende en primer lugar el *imperium divinum*, atribuye una verdadera eficiencia a la humanidad de Jesucristo en cuanto ésta está también involucrada en aquel todo eficaz. Reconocemos que salva mejor esta eficiencia que la del sacramento, precisamente porque hay diferencia entre el instrumento vivo, inteligente y el instrumento carente de razón y vida cual es el sacramento.

60. ENRIQUE DE GANTE estableció ya explícitamente la relación entre las curaciones milagrosas obradas por Jesucristo y la causalidad de los sacramentos (Cfr. LENNERZ, o. c. n.º 416). Luego SANTO TOMÁS, también partiendo de la eficacia taumátúrgica, pasa a explicar la eficacia de Jesucristo en los sacramentos (*De Veritate*, q. 27, a. 4; *Quodlib.* 12, q. 14). Véase también el comentario de MATTIUSI, explicando el *imperium divinum* que se transmite eficazmente lo mismo en las curaciones milagrosas como en los sacramentos (o. c. n.º 61).

61. FRANZELIN escribe a este propósito: *Non est ergo concedendum, ut ex admissio physico influxu actionum humanarum Christi ad patratiorem miraculorum vel ad collationem gratiae, idem inferatur de sacramentis; neque ut ex asserta solum morali efficientia in sacramentis, eadem restrictio in actionibus theandricis Christi Domini necessario admittenda esse dicatur* (o. c. p. 143). Adviértase, empero, que escribe estas palabras un acérrimo defensor de la moral.

62. o. c. p. 339.

63. VAN ROO parece de acuerdo con BILLOT en la refutación de la causalidad mo-

Pero hay otro punto interesante referente a la causalidad instrumental de la humanidad de Jesucristo. Nos referimos a la eficiencia de sus *mysteria carnis* ordenados a nuestra redención y santificación, y que se representan en los sacramentos (como advierte atinadamente Van Roo <sup>64</sup>). Dicha ordenación, según nuestro autor, consiste en que, de acuerdo con la voluntad salvífica divina, Jesucristo quiere pasar y realiza estos *mysteria carnis* para bien de nosotros <sup>65</sup>. Si inquirimos ulteriormente cómo obra eficazmente esta ordenación de tipo puramente intencional, el autor no puede ofrecernos otra explicación que la de la ejemplaridad, ya que por una parte satisfacción y mérito por no ser aplicables a los misterios gloriosos, no resolverían el problema, y por otra Van Roo rechaza la interpretación tomista que da eficiencia a estos misterios en cuanto son camino hacia la transformación gloriosa y vivificante de la humanidad del Señor <sup>66</sup>. Ahora bien, la explicación de Van Roo —a nuestro parecer— queda corta si consideramos lo que San Pablo, las fuentes todas de la revelación y la tradición teológica atribuyen a los *mysteria carnis* del Salvador <sup>67</sup>, y en modo alguno podrá atribuirse a Santo Tomás, quien distingue muy claramente las dos causalidades de ejemplaridad y eficiencia, aunque se realicen coordinadamente <sup>68</sup>.

## 2. — LA INFERIOR EFICACIA DE LOS SACRAMENTOS DE LA ANTIGUA LEY

Otra cuestión connexa, tratada también por Santo Tomás, es la distinción entre sacramentos de la Nueva y de la Antigua Ley <sup>69</sup>. Van Roo

ral, al advertir que en esta opinión los sacramentos serían solo instrumentos de Cristo hombre y no instrumentos de Dios (p. 297).

64. o. e. p. 63.

65. o. e. p. 337-341.

66. Esta es la senteneia que pensamos puede llamarse propiamente tomista, según hemos desarrollado en *La Resurrección del Señor. Ensayo de síntesis teológica* (Barcelona, 1956). Es curioso que VAN ROO no haya reparado en un texto de Santo Tomás que él mismo cita en la página 338, y que a nuestro juicio (considerado junto con otros no menos explícitos del Aquinate) es muy claro: *Resurrectio Christi... est efficiens... in quantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute eius...* (*Summ. theol.* 3 p. q. 56, a. 1 ad 3 um).

67. Véase el magnífico estudio antes citado del P. S. LYONNET, en la 3.ª Semana teológica de la P. Universidad Gregoriana ("Gregorianum" XXXIX (1958) 295-318).

68. Véase nuestro trabajo, *La Resurrección del Señor*, o. e. pp. 42-83.

69. Algunos tomistas inculpan a los defensores de las restantes opiniones que no distinguen suficientemente, p. e. MATTIUSI (o. e. n.º 69). También BILLOT ataca en lo mismo a los de la causalidad moral (o. e. pp. 117 y 149). FRANZELIN en cambio explica la diferencia entre sacramentos de la Antigua y Nueva Ley, en la sentencia de la causalidad moral (o. e. p. 119) y LENNERZ en la de la causalidad intencional billotista (o. e. n.º 471). SUÁREZ en su tiempo pensaba que el problema queda resuelto en todas las sentencias (citado por Franzelin, p. 137). Nadie jamás ha puesto en duda la distinción entre sacramentos de la Antigua y de la Nueva Ley, en la explicación tomista.

trata explícitamente este punto en el último *scholion* de la tesis que nos ocupa e insiste mucho en que sólo los de la Nueva Ley *instrumentaliter efficiunt ipsam sanctificationem quam significant* <sup>70</sup>. Pero tal como hemos explicado, la sentencia de Van Roo más que la eficiencia del rito sacramental en cuanto tal, considera la asistencia infalible del poder divino que obra junto al sacramento. En este supuesto, ¿hay diferencia en el modo de causar entre los sacramentos de la Nueva Ley y la circuncisión del Antiguo Testamento? Porque si el signo tiene el valor que le da su instituidor que le ordena a manifestar tal cosa o tal efecto connexo, siendo la circuncisión de institución divina, ordenado a incorporar el recién nacido al pueblo de Dios de un modo digno o sea santificándolo interiormente, manifiesta un imperio divino eficaz, al igual que los sacramentos de la Nueva Ley. Prescindiendo, pues de otros ritos que solo exteriormente, o sea legalmente, santificaban, la circuncisión, en la opinión que discutimos, aparece tan sacramento como el bautismo, confirmación, etcétera, aunque con una menor eficacia (p. ej. en el carácter sacramental).

Además, considerando el texto del Decreto *pro Armenis* <sup>71</sup>, vemos que la distinción entre los sacramentos de una y otra alianza consiste en que los Sacramentos de la Antigua Ley *figurabant* la gracia, mientras que los de la Nueva *continent y conferunt*. Si este contener y dar se reduce a manifestar por signo ¿qué diferencia existe entre los conceptos de dar y contener (así interpretados) y el de figurar? Pensamos, pues, que Van Roo queda cogido en la argumentación que Billot hace en este punto contra la causalidad moral y que él mismo reproduce: *non differunt a sacramentis Veteris Legis nisi signa praeteriti a signo futuri* <sup>72</sup>.

En resumen, afirmamos con Mattiussi <sup>73</sup> que, en cualquier teoría, es fácil la distinción entre sacramentos de la Antigua y Nueva Ley si de los ritos de la Antigua, se exceptúa la circuncisión. En ésta, por lo menos en la sentencia de la *assistentia divina* (y la de Van Roo pensamos que reincide en ella), la distinción se hace difícil si no imposible. Por lo demás, a mayor eficacia en los de la Nueva Ley, mayor distinción. La opinión de Van Roo también en este punto, nos aparece la más deficiente.

### 3. — LA EXCEPCION DEL SACRAMENTO VALIDO PERO INFORME

Este caso constituye una de las dificultades más graves de nuestro problema, como ha señalado Billot al preocuparse, desde el principio de su disertación, por dar tal eficacia al signo sacramental que fuera valedera incluso en esta contingencia singular. Este problema, por otra parte,

70. o. e. p. 348.

71. Den. 695. El mismo Van Roo lo recuerda en p. 274.

72. VAN ROO, o. e. p. 298. Cfr. BILLOT, o. e. p. 117 y 149.

73. o. e. n.º 35.

tiene íntima conexión con el de la reviviscencia de los sacramentos. ¿Cómo los resuelve Van Roo?

Explícitamente sólo habla de la reviviscencia, que ciertamente supone el sacramento válido e informe. Resuelve el caso afirmando que si bien Dios da la gracia por el sacramento que manifiesta *imperium suum*, esta gracia se da de tal manera que *posito hoc signo, effectum sequitur quandoquaque obex ex parte hominis tollitur* <sup>74</sup>. Hasta aquí la sentencia de Van Roo se sale airosa del conflicto. Pero, ¿qué decir si nos proponemos la hipótesis razonable del sacramento válido e informe que de hecho jamás revivirá? ¿Es falso el *imperium divinum* que se manifiesta? ¿O es que Dios manifiesta entonces en el sacramento un puro futurible? Aquí la opinión de Van Roo, por querer dar una eficacia inmediata al sacramento pasa por los mismos apuros que la sentencia tomista, y pensamos que con peor fortuna ya que no tiene defensas. Debería haberlo tenido en cuenta al reproducir la argumentación de Billot a este particular <sup>75</sup>.

#### 4. — LA RELATIVA SENCILLEZ DE LA NUEVA OPINION

El mismo Van Roo, citando un texto del Cardenal De Lugo, nos sugiere esta última consideración, a primera vista favorable a la nueva sentencia. Dice el mentado teólogo: *non debemus res nostrae fidei, absque necessitate difficiliore et obscuriores reddere, sed potius, quantum fieri possit, faciliores et magis ad captum vulgi, et infidelium accommodatas* <sup>76</sup>. Esta norma que tiene su explicación buena, puede, sin embargo, inducir a desconfiar apriorísticamente de las sentencias complicadas y a entregarse pronta e inconsideradamente a las que explican los misterios con aparente sencillez. En verdad que nos gusta escuchar la admonición de Mattiussi: *Commodum fortasse illud erit, ut minimum contra negantes vindicandum cunctorumque fidei imponendum; nequaquam vero est eligendum, tamquam in eo sit operationum divinarum quibus aliquid mysterii subest semper, verior declaratio... monuimus facilitatem non esse veritatis argumentum* <sup>77</sup>.

En el presente problema hay misterio y dificultad. Los Santos Padres se admiran de la eficacia divina de los sacramentos y Santo Tomás explica insistentemente sus conceptos, manifestando así implícitamente que la cosa no es fácil <sup>78</sup>. No debemos extrañarnos: la vida sobrenatural es misterio, la economía cristiana de la gracia es sumamente misteriosa por arrancar del misterio grande de la unión hipostática, y además el hombre, que recibe el sacramento y su gracia de un modo analógicamente

74. o. c. p. 345.

75. VAN ROO, o. c. p. 298.

76. VAN ROO, o. c. p. 286.

77. o. c. n.º 36 y 38.

78. Cfr. MATTIUSSI, o. c. n.º 46.

proporcionado a su naturaleza, es muy complejo en su ser, y en su obrar y recibir.

Nadie debe extrañarse, por consiguiente, de que en la explicación de la eficiencia de los sacramentos (instrumentos sobrenaturales de santificación del hombre en la economía cristiana) se presenten dificultades, a las que no podamos dar cumplida respuesta. Y, por lo mismo, nadie debe engañarse a causa de la simplicidad de cualquier opinión, la cual debe acreditarse por pruebas más que seguras, como son el sentir íntimo de las fuentes, y la tradición y especulación teológica.

La nueva sentencia de Van Roo con excesiva sencillez según nos parece pretende explicar la instrumentalidad del signo sacramental, reduciéndolo a su función de manifestar, fácilmente inteligible. A ella por consiguiente acomodariamos las consideraciones de Mattiussi a propósito de la opinión de Billot, que peca también de lo mismo: *Prorsus nobis evanescit ratio administrationis quam Patres ostendunt pro virtute divinitus elementis collata, si totum absolvitur potestativa et infallibili designatione subiecti...*<sup>79</sup> (aquí diríamos: *si totum absolvitur potestativa, infallibili et simplici manifestatione imperii divini...*); *si totum quod creatura miraculose praestat, designatione subiecti immutandi absolvitur* (diríamos: *simplici manifestatione gratiae elargiendae absolvitur*), *prorsus non video quidquam in hoc esse mirabile, por lo cual non video cur Sanctus Thomas tam opepose de re facillima voluerit ratiocinari*<sup>80</sup>.

#### CONCLUSION: APORTACION POSITIVA DE VAN ROO

A fuer de críticos sinceros, hemos querido expresar con claridad nuestro juicio sobre la nueva opinión de Van Roo. El saldo es desfavorable, salvo error u omisión, en todo caso fuera de nuestro sincero querer.

No por ello la obra de Van Roo deja de ser una notable aportación a la tesis que nos ha ocupado. En efecto, debemos reconocer un auténtico valor a la proposición del problema con enfoque distinto del acostumbrado, anotando, convenientemente ordenados, todos los factores que intervienen en la donación de la gracia sacramental. También ciertos puntos de su disquisición (al margen de su aplicación a la tesis presente) merecen cumplido elogio: entre ellos el de la instrumentalidad en la acción humana, y el del valor instrumental del signo en las cosas creadas.

Por otra parte el tratado *de Sacramentis* en que se explica la opinión que hemos discutido es una obra con raras perfecciones: está bien dividido en la materia que quiere tratar, es preciso y claro en la determinación de la nota teológica, es erudito en historia y Sagrada Escritura, está

79. o. c. n.º 69.

80. o. c. n.º 61.

muy acomodado a su fin didáctico concreto. Entre las muchas cosas dignas de consideración, señalamos la definición de sacramento que no sólo atiende a su significación eficaz *ex opere operato* sino también a su formalidad de acto de culto, representativo de los misterios redentores del Señor.

La obra de Van Roo, saliendo del molde, demasiado gastado, de los manuales o repetidores, invita a la verdadera reflexión teológica, y ofrece puntos interesantes de disputa, colaborando, por consiguiente, muy eficazmente al progreso de la teología, ya que —como el mismo autor con simpática sencillez afirma en el prólogo— *ex dialogo theologorum e mutuo labore et discussione, maior in dies fit progressus huius scientiae sacrae*<sup>81</sup>.

---

81. o. c. p. VI.





# INDICES

## I

### INDICE ANALITICO DE LOS ESTUDIOS

#### 1) PROBLEMAS EN TORNO A LA JUSTIFICACIÓN

<b>El problema de la justificación en la escuela de Colonia, por el Dr. D. Antonio Briva, Pbro. ....</b>	<b>19-44</b>
Primera versión del problema de la doble justicia: Pighio ....	20-27
Segunda versión del problema de la doble justicia: Juan Gropper.	27-38
Tercera versión del problema de la doble justicia: el Cardenal Con- tarini ....	38-41
La relación de la doctrina expuesta por Seripando con la doctrina de la escuela de Colonia ....	41-44
<b>Teología de la imagen de Dios y teología de la gracia habitual, por el R. P. Ricardo Franco, S. J. ....</b>	<b>45-68</b>
Introducción ....	45-47
Semántica ....	47-48
Mundo Antiguo ....	48-49
Antiguo Testamento ....	49-51
Nuevo Testamento ....	51-52
Los Santos Padres ....	53-67
Conclusión ....	67-68
<b>La primera persona trinitaria y la filiación adoptiva, por el Dr. don Alfredo García Suárez, Pbro. del Opus Dei ....</b>	<b>69-114</b>
I. — Introducción ....	69-70
II. — Los datos revelados sobre el agente de la adopción filial ...	70-88
1. Análisis de los textos en los que formal y explícitamente se afirma el hecho de la filiación adoptiva ....	70-76
2. Análisis de los textos en los que implícitamente se afir- ma la filiación adoptiva o en los que se ofrecen no- ciones complementarias a la misma ....	76-78

III. -- Los términos $\delta$ θεός y $\delta$ πατήρ ... .. .	88-101
1. Una tesis de K. Rahner ... .. .	88-92
2. O Theos, nombre propio de la primera persona trinitaria.	92-98
3. Otros contenidos del término $\delta$ θεός ... .. .	98-101
IV. -- Las relaciones entre la primera persona trinitaria y la filia- ción adoptiva en los textos de San Juan ... .. .	101-105
V. -- Las relaciones entre la primera persona trinitaria y la filia- ción adoptiva, según los datos paulinos ... .. .	105-110
VI. -- Las relaciones entre la primera persona trinitaria y la filia- ción adoptiva en los primeros escritos patrísticos ... .. .	110-112
VII. -- Últimas reflexiones sobre el <i>modus loquendi</i> de las fuentes.	112-114
 <b>Inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma en gracia, por el</b> R. P. Victorino Rodríguez, O. P. ... .. .	115-152
 Introducción ... .. .	115-117
Precisión de términos ... .. .	117-119
Existencia del misterio ... .. .	119-123
Explicación teológica ... .. .	124-152
1. Presupuestos, planteamiento teológico del problema ... .. .	124-129
2. Fundamentalidad de la gracia ... .. .	130-132
3. Lo que explica y lo que no explica la gracia en el orden de la inhabitación ... .. .	132-138
a) Lo que explica ... .. .	132-135
b) Lo que no explica la gracia en el orden de la inhabi- tación ... .. .	135-138
4. "Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante" ...	138-141
5. Consecuencias ... .. .	141-143
6. Tres dificultades contra la tesis tomista ... .. .	143-152
a) Ad primum ergo dicendum ... .. .	143-145
b) Conocimiento teologal sin inhabitación ... .. .	145-148
c) Unión intencional-afectiva y presencia substancial ...	148-152
 Epílogo ... .. .	152
 <b>Efecto intencional de la gracia actual en orden al conocimiento del</b> <b>propio estado de gracia, por el el R. P. Miguel Oltra, O. F. M. ..</b>	153-166
 Introducción ... .. .	153-154

I. — Doctrina tridentina sobre la certeza del estado de gracia ...	154-158
II. — El problema de la certeza del estado de gracia y las virtudes teologales ...	158-162
III. — Grado de claridad intencional de la gracia actual ...	162-165
Conclusión ...	165-166
<b>El concepto de gracia en el sistema teológico de Amor Ruibal, por el R. P. J. M. Delgado Varela, O. de M.</b> ...	167-224
Introducción ...	167-175
La gracia en su perspectiva histórica ...	169-172
¿Conexión sustancial? ...	172-173
El desarrollo del tema en Amor Ruibal ...	173-175
<b>Parte I. — Fuentes</b> ...	175-178
A) Fuentes impresas ...	175-177
B) Fuentes manuscritas ...	177-178
C) Literatura ...	178
<b>Parte II. — Doctrina de Amor Ruibal</b> ...	178-214
1.º Los grados del estado sobrenatural ...	178-186
2.º Universalidad de la elevación ...	186-197
Correlación de naturaleza y sobrenaturaleza ...	186-187
Implicitud del dogma y de la fe ...	187-188
En la Ley evangélica ...	188-191
En la Ley vieja ...	191-192
La economía esencial del orden restaurado ...	192-196
Ulterior determinación del "medio universal" ...	196-197
3.º Estructura relativa de lo sobrenatural ...	197-205
La relación, principio y base ...	197-198
Después de la caída ...	198-199
Sustancialidad correlativa ...	199-200
Fundamento, sujeto y término de la superior sustancia ...	200-202
Doble contraposición ...	202-203
Accidentalidad sobrenatural ...	203-205
4.º Aspecto causal de lo sobrenatural ...	205-214
Causalidad ejemplar-final ...	205-208
La causalidad eficiente ...	209-214
<b>Parte III. — Valoración de la doctrina de Amor Ruibal</b> ...	214-224
1.º Desde el capo dogmático ...	215-219
2.º Desde el sistema escolástico ...	219-222
3.º Desde el sistema teológico establecido por A. R. ...	222-224

<b>Una solución al problema del influjo de María en la producción de la gracia sacramental, extensiva a la extrasacramental, por el R. P. Manuel García Miralles, O. P. . . . . .</b>	<b>225-233</b>
1.° — Dificultad del problema. Prenotandos . . . . .	225-228
2.° — María influye físicamente en la adquisición y colación de la gracia sacramental por ser Madre de Dios-Hombre-Redentor.	228
3.° — La incorporación a Cristo Cabeza se realiza por los sacramentos, peculiarmente por la eucaristía, centro y fin de todos ellos . . . . .	228-231
4.° — María, por ser Madre del Redentor, hace posible la gracia de la incorporación en la eucaristía que a su vez la confiere en la gracia elevante de los otros sacramentos; por tanto, María influye físicamente en la adquisición y colación de toda gracia sacramental . . . . .	231-232
5.° — Otro influjo de María en el sacramento del orden por su principalidad de consagrar la eucaristía . . . . .	232-233
6.° — Como la gracia en general en su elemento de incorporación a Cristo depende de la eucaristía, María por ser Madre del Redentor que hace posible Ella ese elemento, influye también físicamente en la adquisición y colación de toda gracia extrasacramental . . . . .	233

## 2) OTROS ESTUDIOS

<b>El problema del ateísmo, por el Dr. D. Nicolás López Martínez, Pbro.</b>	<b>237-254</b>
1. Terminología . . . . .	237-238
2. Volumen del ateísmo actual . . . . .	239-241
3. Carácter masivo del ateísmo contemporáneo . . . . .	241-243
4. ¿Es un ateísmo sincero? . . . . .	243-246
5. Causas . . . . .	246-249
6. Actitud del teólogo . . . . .	249-254
<b>Jerarquía y comunidad de la Iglesia, por el Dr. D. Luis Marcos F. Bobadilla, Pbro. . . . .</b>	<b>255-282</b>
1. Introducción . . . . .	255-257
2. Jesucristo, fuente de los poderes jerárquicos . . . . .	258-259
3. Todos iguales ante Dios . . . . .	259-260
4. La libertad de los hijos de Dios . . . . .	260-261
5. Maternidad de la Iglesia . . . . .	262-263
6. Ministros de Cristo . . . . .	264-269
7. Sociedad jerárquica y comunidad de gracia . . . . .	269-271
8. Interpretación jerárquica e interpretación comunitaria . . . . .	271-274
9. Lo jerárquico en lo comunitario . . . . .	274-277
10. Sacerdocio, realeza y magisterio . . . . .	277-281
11. Conclusión . . . . .	281-282

¿Una nueva sentencia sobre la causalidad instrumental de los sacramentos?, por el Dr. D. José Capmany, Pbro. . . . .	283-305
1. Exposición de la sentencia de Van Roo . . . . .	283-287
2. Crítica de la nueva sentencia . . . . .	287-292
3. La nueva sentencia y las restantes ya conocidas . . . . .	292-300
4. Consideraciones marginales . . . . .	300-304
1) La nueva sentencia y la causalidad instrumental de la humanidad de Jesucristo . . . . .	300-301
2) La inferior eficacia de los sacramentos de la antigua Ley . . . . .	301-302
3) La excepción del sacramento válido pero informe . . . . .	302-303
4) La relativa sencillez de la nueva opinión . . . . .	303-304
Conclusión: Aportación positiva de Van Roo . . . . .	304-305

## II

## INDICE DE LAS PERSONAS CITADAS

(Los números indican las páginas del volumen)

Ackerman, 248.	Aubert, R., 252.
Agustín (S.), 23, 121, 135, 138, 139, 143, 144, 153, 158, 160, 161, 163, 174, 239, 240, 245, 260, 263, 264, 268, 278.	Aubin, P., 45.
Albino, 49.	Ayala, M. de, 156.
Aldama, J. A. de, 293, 294, 295, 297.	Ayel, V., 244, 247.
Alfaro, J., 286, 288, 290, 292, 295.	Bandera, A., 138.
Allo, E. B., 79.	Báñez, D., 207.
Alonso, J. M., 257, 258.	Barbel, J., 46.
Althaus, P., 45.	Barth, K., 248, 256, 257.
Alvarez de Linera, A., 254.	Basilio (S.), 121, 252.
Alvarez de Miranda, A., 240.	Batiffol, P., 256.
Amor Ruibal, A., 167, 168, 173, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224.	Bellamy, J., 70.
Anastasio, 272.	Berdiaev, N., 249.
Aratus, 48.	Bergson, H., 251.
Araujo, F., 151.	Bernabé, 75.
Aristóteles, 48, 135, 170, 171, 173, 174, 175, 210, 221.	Bernard, R., 46, 60, 61, 62.
Arnin, 65.	Bernardino (S.) 291.
Atanasio (S.) 46, 54, 61, 62, 111, 121.	Bernouilli, M., 72.
Atenágoras, 54.	Billerbeck, 71.
	Billot, L., 284, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304.
	Bismarck, 255, 266.
	Blanchard, P., 245.
	Bochenski, I. M., 247.
	Boismard, 101.
	Bonnetain, P., 71, 74, 81, 103, 106.
	Bonsirven, J. 71, 74, 81, 109.
	Bouttier, M., 107.

- Bover, J. M., 45.  
 Briva, A., 19.  
 Brinner, E., 45.  
 Bulgakov, S., 263.  
 Burghardt, W. J., 46.  
  
 Cairns, D., 46.  
 Calvino, J., 78, 154.  
 Camelot, Th., 46.  
 Camus, A., 254.  
 Cantimori, D., 240.  
 Capmanj, J., 283.  
 Cardijn, mons., 282.  
 Carnap, 248.  
 Carvajal, L. de, 156.  
 Casey, R. P., 58.  
 Castro, A. de, 156.  
 Castro Cubells, C., 241.  
 Cayetano, 43, 284.  
 Ciappi, L., 284, 294, 296, 298...  
 Cipriano (S.), 75, 156, 268, 279.  
 Cirilo de Alejandría, 46, 75, 87, 105, 121, 122, 142.  
 Cirilo de Jerusalén (S.), 270.  
 Clemente de Alejandría, 46, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 75, 85, 171, 277.  
 Clemente Romano, 53, 75.  
 Cohn, 48, 49.  
 Colombo, C., 251.  
 Colombo, G., 249.  
 Colunga, A., 83.  
 Collin, R., 245.  
 Comte, 241.  
 Congar, Y. M.-J., 116, 138, 255, 268, 269, 271, 279, 280, 281.  
 Coninck, 246.  
 Contarini, Card., 19, 38, 39, 40, 41, 42, 43.  
 Cornelio a Lapide, 78, 268.  
 Cremer, H., 45.  
 Crouzel, H., 46, 49, 50, 52, 59, 60, 61, 64, 65, 66.  
 Cuesta, S., 168.  
 Cuervo, M., 133, 138.  
 Cullmann, O., 271.  
 Cusa, N. de, 160.  
  
 Charles, P., 238, 239, 242, 247.  
 Chevalier, J., 251.  
 Damboriena, 241.  
 Daniélou, J., 250.  
 Debray, P., 254.  
 Degl'Innocenti, U., 250.  
  
 Del Cura, A., 253.  
 Delgado Varela, J. M., 167.  
 De Lubac, H., 68, 241, 242, 252, 269.  
 Descoqs, P., 237, 239, 241, 244.  
 Didimo de Alejandría, 122.  
 Dietrich, 19.  
 Diognetes, 54.  
 Dockx, S. I., 151.  
 Dorta-Duque, J. M., 249.  
 Douglas Hyde, 253.  
 Drudis, R., 247.  
 Duméry, H., 244.  
 Duncker, P. G., 45.  
 Durand, 103.  
 Dürig, W., 46.  
  
 Efrén (S.) 78.  
 Eijo Garay, L., 3.  
 Eltester, F. W., 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52.  
 Enrique d Santa Teresa, 113.  
 Epifanio (S.), 63, 122.  
 Escoto, J. D., 155, 156.  
 Euripides, 47.  
 Eusebio, 171.  
  
 Fabro, C., 248.  
 Feldner, 176.  
 Ferrandis, J., 253.  
 Feuerbach, 241.  
 Filón de Alejandría, 45, 47, 48, 49, 58, 60.  
 Fischer, J. A., 53.  
 Francisco de Asis (S.), 261.  
 Franco, R., 45.  
 Franzelin, J. B., 284, 289, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300.  
 Frey, J. B., 81.  
  
 Gamba, R., 244.  
 Gammell, 261.  
 Ganti, E. de, 300.  
 García Miralles, M., 225.  
 García Morente, M., 244.  
 García Suárez, A., 69.  
 García Yebra, V., 241, 244.  
 Gardeil, A., 138, 151.  
 Garrigou-Lagrange, R., 138, 238.  
 Gaudel, A., 62.  
 Giblet, J., 45.  
 Gide, A., 245.  
 Gilson, E., 162.  
 Goguel, M., 258.

- Gómez Ledo, A., 168, 169, 176, 177, 178, 207.  
 González Alvarez, A., 249.  
 Gratry, P., 240, 246.  
 Green, 245, A. W., 245.  
 Gregorio de Niza, 46.  
 Gropper, J., 19, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43.  
 Guzzetti, J. B., 245.
- Harvey, J., 55.  
 Hauret, Ch., 82.  
 Hefele, 26.  
 Hefner, J., 154, 157.  
 Heitmann, A., 66.  
 Herrera, F., 156.  
 Hess, W., 50.  
 Hiqueo, 293.  
 Horia, V., 253.  
 Hugo de San Victor, 270.  
 Hugon, E., 290, 292.  
 Humbert, P., 50.  
 Hyde, D., 253.
- Ignacio de Antioquia (S.), 13, 85, 86, 87, 120, 268.  
 Inocencio III, 155.  
 Interdonato, F., 249.  
 Ireneo (S.), 46, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 64, 65, 66, 67, 75, 99, 120.  
 Isidoro (S.), 270.
- Juan Crisóstomo (S.), 77, 272, 275.  
 Juan de la Cruz (S.), 141.  
 Juan Damasceno (S.), 277.  
 Juan de Santo Tomás, 133.  
 Julio César, 240.  
 Justino (S.), 54, 75, 85, 94.
- Kittel, G., 45.  
 Klebba, E., 56.  
 Köhler, L., 45, 49, 50.
- Ladomerszky, M., 249.  
 Lagrange, M. J., 71, 74, 79, 81, 95, 102, 103, 105, 272.  
 Lainez J., 156.  
 Lamping, S., 244.  
 Le Dantec, 244, 245.  
 Legisa, A., 263.  
 Lennerz, H., 293, 295, 301.  
 León XIII, 278.  
 León XIII, 123, 124, 137, 140, 142, 143.
- Lercher, L., 298.  
 Leuba, J. L., 256, 257.  
 Leys, R., 46.  
 Lombardello, J., 156.  
 Lonergan, W., 241.  
 López Martínez, N., 237.  
 López Pacheco, J., 253.  
 Lovell Coks, H. F., 46.  
 Lugo, Card., 303.  
 Luis XIV, 266.  
 Lunellus, V., 155.  
 Lutero, M., 29.  
 Lyonnet, S., 44, 286, 301.
- Maldonado, J. de, 272, 273.  
 Manilius, 48.  
 Marcel, G., 349.  
 Marción, 100.  
 Marcos Fernández-Bobadilla, L., 255.  
 Margot, J. C., 84.  
 Marias, J., 240.  
 Maritain, J., 238, 245.  
 Martín (S.), 262.  
 Martínez Ruiz, E., 168.  
 Massé, D., 240.  
 Mattiusi, 291, 294, 295, 296, 299, 300, 301, 302, 303, 304.  
 Mayer, A., 46, 58, 64, 65, 66.  
 Mazochius, L. de, 156.  
 McCasland, S. V., 45.  
 Meersch, E., 79.  
 Melanchton, Ph., 155.  
 Mennesier, 138.  
 Merki, H., 45, 46, 48, 50, 58, 66.  
 Moeller, Ch., 240, 244, 245.  
 Möhler, 166.  
 Molina, L., 176.  
 Monachim, J., 254.  
 Morcillo, C., 277.  
 Moreau, L. J., 242, 243, 248.  
 Munckle, J. T., 46.  
 Muñiz, 138.
- Navarra, A., 156.  
 Niebuhr, R., 45.  
 Nietzsche, 153, 241.  
 Numenio, 49.
- Odile, A., 244.  
 Olcastro, J. de, 156.  
 Olgiati, F., 245.  
 Oltra, M., 153.  
 Origenes, 46, 59, 60, 62, 64, 65, 67, 75, 91, 100, 171, 272.

- Oromí, M., 248, 252.  
 Ortega y Gasset, J., 173, 174.  
 Ortiz de Urbina, I., 74, 92, 93, 95, 99.  
 Otto, S., 46 57.  
  
 Pacheco, Card. 155, 157.  
 Pas, P., 19, 41.  
 Pascal, B., 154, 162, 251, 254.  
 Pecci, J., Card., 176.  
 Pedro Lombardo, 134.  
 Petau, D., 142.  
 Peterson, E., 46.  
 Pighio, A., 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26,  
   27, 32, 35, 36, 37, 40, 41, 42.  
 Pío X (S.) 280.  
 Pío XI, 281.  
 Pío XII, 9, 116, 123, 127, 137, 138,  
   140, 142, 242, 247, 258, 260, 264,  
   265, 267, 278, 280.  
 Piolanti, A., 109.  
 Platón, 47, 48, 58, 100, 170, 171, 210,  
   221.  
 Plotino, 45, 59.  
 Pohlenz, M., 48.  
 Pomponazzi, 240.  
 Posidonio, 48.  
 Prat. F., 77, 92, 96, 107.  
 Próspero de Aquitania (S.), 278.  
 Pruche, P., 242.  
 Pumar, C., 176, 178.  
  
 Quell, 95.  
  
 Rabeau, G., 248.  
 Rabeneck, J., 113.  
 Rahner, H., 46.  
 Rahner, K., 69, 89, 90, 91, 92.  
 Rastenstrauch, 248.  
 Renaudin, P., 242.  
 Rey Martínez, M., 169, 177.  
 Reynders, B., 65.  
 Rivière, J., 25.  
 Roberto Belarmino (S.) 43.  
 Rocha, A., 247.  
 Rodríguez, V., 115.  
 Ruiz Bueno, D., 75.  
  
 Saavedra, 178.  
 Saiz, J. M., 250.  
 Salaverri, J., 9, 256, 276.  
 San Jacobo, J. de, 156.  
 Sartre, J. P., 243, 249, 254.  
 Sauras, E., 284, 298.  
 Sciacca, M. F., 253.  
  
 Scheeben, M., 279.  
 Scherer, J., 60, 65.  
 Schmaus, M., 114.  
 Schmidt, 258.  
 Schneider, A., 67.  
 Schoemann, J. B., 46.  
 Schwartz, 54, 55, 65.  
 Séneca, 48.  
 Seripando, G., 19, 20, 41, 42, 43, 155.  
 Sigríd Undset, 244.  
 Silva, E., 207.  
 Silvio Pellico, 240.  
 Smeets, U., 246.  
 Sohm, 256.  
 Spiazzi, R., 261.  
 Spicq, C., 78, 79.  
 Stählin, O., 55.  
 Stakemeier, 19.  
 Strack, 71.  
 Strucker, A., 46, 53, 54, 55, 56, 64...  
 Suárez, F., 143, 176 301.  
  
 Taciano, 54, 55, 60, 63, 64, 65.  
 Telesio, 240.  
 Teofilacto 272.  
 Teófilo de Antioquía, 54.  
 Teresa (Sta.), 162, 163, 164, 165.  
 Tertuliano, 46, 56, 120, 267.  
 Thils, G., 253.  
 Tomás (Sto.), 100, 124, 125, 126, 129,  
   130, 131, 132, 133, 134, 135, 136,  
   137, 138, 139, 140, 141, 142, 143,  
   144, 145, 146, 147, 148, 156, 158,  
   159, 173, 176, 193, 211, 229, 253,  
   279, 284, 286, 287, 291, 293, 294,  
   295, 296, 300, 301, 303, 304.  
 Tuya, M. de, 253.  
  
 Utino, J. de, 156.  
  
 Van Roo, W., 283, 284, 286, 287, 288,  
   289, 290, 291, 292, 293, 294, 295,  
   296, 297, 298, 299, 300, 301, 302,  
   303, 304, 305.  
 Vega, A. de la, 155, 158, 159, 165, 166.  
 Vischer, W., 45.  
 Völker, W., 46, 57.  
 Vriezen, Th. C., 45.  
  
 Walgrave, J. H., 246.  
 Wendland, 48, 49, 55.  
 Wilms, H., 45.  
 Will Robert, 257.  
 Wust, 168.



Zapelena, T., 9.	Zorell, F., 72, 82, 92, 99.
Zedda, S., 83.	Zubiri, J., 249.
Zeller, 48.	Zumel, 143. 207.
Zenomanus, R., 156.	

## III

## INDICE GENERAL DEL VOLUMEN

Discurso inaugural por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Leopoldo Eijo Garay ... .. .	3-15
1) PROBLEMAS EN TORNO A LA JUSTIFICACIÓN ... .. .	17-233
<i>El problema de la justificación en la Escuela de Colonia</i> , por el Dr. D. Antonio Briva, Pbro. ... .. .	19-44
<i>Teología de la imagen de Dios y teología de la gracia habitual</i> , por el R. P. Ricardo Franco, S. J. ... .. .	45-68
<i>La primera persona trinitaria y la filiación adoptiva</i> , por el Dr. don Alfredo García Suárez, Pbro., del Opus Dei ... .. .	69-114
<i>Inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma en gracia</i> , por el R. P. Victorino Rodríguez, O. P. ... .. .	115-152
<i>Efecto intencional de la gracia actual en orden al conocimiento del propio estado de gracia</i> , por el R. P. Miguel Oltra, O. F. M. ... .. .	153-166
<i>El concepto de gracia en el sistema teológico de Amor Ruibal</i> , por el R. P. J. M. Delgado Varela, O. de M. ... .. .	167-224
<i>Una solución al problema del influjo de María en la producción de la gracia sacramental, extensiva a la extrasacramental</i> , por el R. P. Manuel García Miralles, O. P. ... .. .	225-233
2) OTROS ESTUDIOS ... .. .	237-305
<i>El problema del ateísmo</i> , por el Dr. D. Nicolás López Martínez, Pbro. ... .. .	237-254
<i>Jerarquía y comunidad de la Iglesia</i> , por el Dr. D. Luis Marcos F. Bobadilla, Pbro. ... .. .	255-282
<i>¿Una nueva sentencia sobre la causalidad instrumental de los sacramentos?</i> , por el Dr. D. José Capmany, Pbro. ... .. .	283-305
INDICES ... .. .	307-316
I. — Analítico de los estudios ... .. .	307-311
1) Problemas en torno a la justificación ... .. .	307-310
2) Otros estudios ... .. .	310-311
II. — De personas citadas ... .. .	311-315
III. — General del volumen ... .. .	315



La Colección "SEMANAS BÍBLICAS" se inició el año 1951. Estas Semanas se vienen celebrando desde 1940. Ofrecemos al lector ficha bibliográfica de los siete volúmenes publicados.

*La encíclica "Humani generis". Estudio sobre el llamado "sensus plenior". Otros estudios (XII Semana Bíbl. Esp.).* — Madrid, 1952. 18 × 26. 674 págs. = 120 ptas. (En apéndice, índice completo de las diez Semanas anteriores).

*El "ecumenismo": I. Actitudes en materia bíblica; II. La unidad de la Iglesia. Otros estudios (XIII Sem. Bíbl. Esp.).* — Madrid, 1953. 18 × 26. 396 págs. = 110 ptas.

*Valoración sobrenatural del "cosmos" según la Biblia. La inspiración bíblica. Otros estudios (XIV Sem. Bíbl. Esp.).* — Madrid, 1954. 18 × 26. 458 páginas = 110 ptas.

*La escatología individual en el Antiguo Testamento. Otros estudios (XV Sem. Bíbl. Esp.).* — Madrid, 1955. 18 × 26. 316 páginas = 90 ptas.

*La escatología individual neotestamentaria a la luz de las ideas en los tiempos apostólicos. Otros estudios (XVI Sem. Bíbl. Esp.).* — Madrid, 1956. 18 × 26. 428 páginas = 145 ptas.

*Géneros literarios en los Evangelios. Otros estudios (XVII Semana Bíbl. Esp.).* — Madrid, 1958. 18 × 26 cm. XVIII + 315 páginas = 150 ptas.

*Teología bíblica sobre el pecado. La teología bíblica. Otros estudios. (XVIII Sem. Bíbl. Esp.).* — Madrid 1959. 18 × 26 cm. 429 páginas = 200 ptas.

Pedidos a:

LIBRERÍA CIENTÍFICA MEDINACELI. —  
Duque de Medinaceli, 4. — Madrid  
(España).









