

CARTA ABIERTA A LEÓN XIV SOBRE LA CUESTIÓN "DE AUXILIIS".

Santidad, si del que es llamado "Gracia" como don personal del Padre al Hijo, se afirmó: *Al venir, él os conducirá hasta la verdad plena* (Jn 16, 13), ¿cómo es posible que la Iglesia, guiada por quien es su alma, todavía no haya podido resolver justo la tan candente cuestión de la gracia, denominada, en siglos pasados, "de auxiliis"?; ¿es explicable que los apasionados debates que entonces se suscitaron por doquier, hayan dado paso a la más indolente apatía dentro del catolicismo?; se suma que tanto hablar de ecumenismo, y resulta que ése sería precisamente el tema crucial para todos los movimientos surgidos de la Reforma protestante, y sin cuya resolución será imposible dar un solo paso serio para su reintegración a la unidad católica; por todo ello, y porque sinceramente pienso que la correcta comprensión de la relación entre la gracia divina y la humana libertad puede ser un instrumento pastoral y espiritual de primera magnitud, hasta el punto de que ahí residiría la ventaja protestante, pues sería incluso preferible una errónea concepción de la gracia a ninguna, que es lo que presenta el desolado panorama católico actual, desentendido del asunto, me atrevo a pedirle que ponga remedio a tan lamentable carencia doctrinal, e incluso, dando un paso más, me permito poner mi granito de arena con la presentación de una posible solución, cuya máxima virtud, nunca mejor dicho, estimo que es la consistencia lógica, por cuanto el talón de Aquiles de todos los sistemas ha sido hasta ahora la derivación de consecuencias tan sesgadas como incoherentes.

El ejemplo máximo es la conocida paradoja planteada por el problema del mal, cuya realidad es más que contundente; ahora bien, ¿cómo Dios, que ha de ser bueno, no quiere evitar el mal?, ¿y cómo además, debiendo ser todopoderoso, no puede evitarlo?

Ante la imposibilidad lógica de la existencia simultánea de dos opuestos, como son, por un lado, el mal y, por otro, un Dios bueno y todopoderoso, sólo quedaría la negación de uno de los extremos, aunque, en este caso, la consideración de la misma simultaneidad viene a ser clarificadora, ya que la única auténtica simultaneidad es la de la eternidad divina, mientras que el tiempo: ámbito exclusivo del mal, es mera sucesión que, por haber de tener un principio, pues todo proceso ha de tener un primer paso, y por haber también de tener un final, pues todo lo que empieza, debe acabar, para que la indefinición del fin no provoque la del principio, negando la necesidad de definición de aquello que consta de momentos definidos, se viene a desvanecer, una vez acabada, en pura irrealdad frente a la inmutable permanencia de la eternidad, de donde resulta que, cuando precisamente el hecho del mal parecía indiscutible, lo que lógicamente se desprende, es, por contra, su vacuidad real.

Se alegrará entonces la tradicional tesis del mal como carencia; pero hay que indicar que ese mal es el ontológico, que ciertamente brota de la limitación del ser imperfecto, y resulta inherente al mismo, e inevitable para la obra creada de Dios, no pudiéndose así oponer a la bondad de éste, que es exclusiva de él, por quedarse en él mismo, sino que la auténtica oposición corresponde sólo al mal moral, consistente en el rechazo, por parte de la criatura, del designio de Dios sobre la misma.

A la pregunta de cómo podría oponerse una mera criatura al designio del creador sobre ella, se suele responder con la noción de la libertad, con la que el creador habría revestido a la criatura racional; pero un análisis del actuar natural de la criatura libre revelará el sinsentido de aquella oposición, pues, como la actuación volitiva está orientada y ordenada por la razón, la cual presenta un desarrollo determinado por las leyes lógicas, no hay explicación alguna para que la voluntad, que impera sobre las demás facultades, moviéndolas, desobedezca, por muy libre que sea, a la razón, perjudicándose conscientemente a sí misma, hasta el punto de contradecir su propio ser, que, en cuanto creatural, está indisolublemente ligado al creador, sino que el principio psicológico de que ningún ser puede querer la propia disolución, que viene a ser la correspondencia psicológica del principio de no contradicción, impediría semejante rebelión tan letal.

Evidenciada la imposibilidad natural de la oposición a Dios, lo que avalaría la teoría roussoniana del buen salvaje, se colige lo erróneo de haber planteado en el ámbito meramente natural lo que, en última instancia, es un asunto estrictamente sobrenatural, pues sólo en el marco de una elevación sobrenatural que supera ampliamente la naturaleza, y, en este sentido, incluso la anula, impidiéndole su modo propio de obrar, es entendible la rebelión de una naturaleza que no puede sino resistirse, según se ha dicho, a lo que va contra ella misma; el desatino entonces de aquella teoría y de todo el naturalismo está en que el estado de naturaleza pura jamás se ha dado históricamente, sino que de la situación primigenia elevada se pasó directamente a la caída por el pecado original.

El caso paradigmático de la resistencia natural a la sobrenaturalidad se halla en la misma fe, que es su principio y condición necesaria, y que, en cuanto iluminación sobrenatural, ofusca por desbordamiento el intelecto, haciendo imposible la adhesión natural de éste, que sólo se cumple tras un proceso discursivo en el que, concluida la evidencia, se alcanza automáticamente la adhesión propia de la certeza; por eso se suele decir que el asentimiento intelectual de la fe depende de una moción volitiva que supla la falta de

evidencia; pero se olvida que, según lo explicado, la voluntad, para poder actuar, debe ser orientada adecuadamente por el intelecto, lo que no puede ocurrir con un intelecto cegado naturalmente; entonces ¿cómo la voluntad sin esa orientación adecuada por parte del intelecto podría mover a éste a asentir a algo que, para preservar la operatividad natural, sólo se puede rechazar también naturalmente?; se ve así cómo la radicalidad sobrenatural de la fe reside no sólo en su contenido, sino también en la realización del mismo acto, pues un contenido sobrenatural únicamente puede ser asumido mediante un proceso igualmente sobrenatural, en el cual, por un lado, la gracia intelectiva ilumina misteriosamente el intelecto, provocando una adhesión no natural, y, por otro, una gracia volitiva impide que la voluntad reaccione de manera natural, moviendo al intelecto a que rechace lo que no puede entender, ya que es evidente que lo que el intelecto no puede entender, la voluntad no sólo no lo puede apetecer, sino que lo tiene que rechazar, tal como dicta un mecanismo natural que resulta descoyuntado en su misma médula por la gracia que permite cumplir el acto de fe, el cual, por ende, no puede ser considerado un acto humano más que en sentido pasivo, mientras que activamente es exclusivamente debido a la gracia.

El escollo no menor derivado es el inmenso sufrimiento que no puede por menos que acarrear esa actuación de la gracia, que anula el proceder psicológico natural humano, privando al intelecto, de la luz adecuada que éste reclama, y contrariándole a la voluntad su deseo natural; el dramatismo así ocasionado explica sobradamente la resistencia psicológica que el hombre opone a la gracia. Obviamente la bondad divina no puede ser ajena a ese dolor, y de ahí que, sin tener en cuenta la resistencia meramente natural, que es inculpable, le conceda a la voluntad la gracia capaz no sólo de paralizarle el acto natural, sino de ayudarle también a arrostrar el sufrimiento consiguiente; ahora bien, lo que ya no depende de la gracia, es que la voluntad humana, maguera toda la ayuda prestada, se empeñe en rechazar el sufrimiento, y, como en un vano intento por huir del mismo, persista en la resistencia a la gracia; ahí está justamente la singularidad de la libertad humana, pues, como la gracia, en cuanto obra creada, para poder actuar sobre una naturaleza también creada, no puede ser irresistible, ya que nada creado lo es, la voluntad humana cuenta siempre con la capacidad de resistir y de llegar incluso a frustrar toda gracia; ésa es la esencia del pecado o mal moral, inasible desde parámetros meramente naturales, y cuya gravedad reside en el rechazo de la gracia divina, lo que, como se ha visto, tiene una explicación psicológica, pero no una justificación moral, pues la conciencia sabe que, como, por un lado, la iluminación de fe será misteriosa, mas no irracional, y, por otro, viene de Dios, su deber es no rechazarla.

Frente al mal moral, el físico, cuya vertiente psicológica es el sufrimiento ya tratado, aparece entonces como una posibilidad de la limitación de la creación y como una consecuencia inevitable del orden de la salvación; pero, cuando se añade la resistencia pecaminosa humana, ese mal adquiere honduras insondables, por convertirse para la justicia divina en un medio de purificación en caso de resistencia parcial, o de castigo estricto en caso de resistencia total, abocando entonces al único mal totalmente irremediable: el de la condenación.

Ubicado correctamente el mal opuesto a Dios: en el ámbito sobrenatural, que es relativo, por consistir en la relación salvífica que Dios ofrece al hombre, se desvanece la oposición, antes señalada, frente a la bondad y la omnipotencia divinas, ya que sólo los términos absolutos son capaces de imponer la supresión del contrario, pues la misma afirmación de uno sería la negación del otro, mientras que los tratados son puramente relativos, por cifrarse enteramente en el marco de la dicha relación; por tanto, no se trata ya de la bondad ontológica de Dios, que, en cuanto ilimitada y contraria radical a todo mal, se denomina "perfección", pero es también propia de Dios en sí mismo, ni de una omnipotencia también ontológica, que además sería negada por la necesidad divina, que impide toda posibilidad tanto en el ser, como en el obrar, sino que se trata, por un lado, de la bondad salvífica, que lleva a Dios a ofrecer una relación consigo, lo que presenta una innegable afinidad con la realidad "ad intra" trinitaria, también cumplida de modo relativo, y, por otro, de la omnipotencia también salvífica, que da cuenta de la concesión de lo más excelso: el mismo ser de Dios, pero que no se puede imponer, pues, en primer lugar, la relación salvífica, para diferenciarse de las trinitarias, que son las únicas necesarias y así divinas, puesto que la necesidad es lo constitutivo de la divinidad, tiene que ser sólo posible, o sea: condicionada, y, en segundo lugar, como cada término de la relación actúa como una verdadera condición para la misma, también el hombre ha de poder condicionar y así frustrar la salvífica, convirtiéndose desde su propia libertad en el único responsable de todo lo negativo: la resistencia a la gracia y hasta la frustración de esta misma, que da al traste con todo el proceso salvífico.

Habiendo descrito cómo la gracia de Dios y la libertad del hombre se engranan entre sí, ya se puede acometer el análisis de las dos nociones capitales de la cuestión "de auxiliis", que son la gracia suficiente, caracterizada por la indefinición de la pura posibilidad tanto para vencer, como para ser vencida por las resistencias de la libertad humana, y la gracia eficaz, productora del acto que, de hecho, se impone a aquellas mismas resistencias; precisamente según se entienda la diferencia entre ambas gracias, ya sea "ab intrinseco" o "ab extrinseco", aparece también la distinción neta entre los dos

principales sistemas católicos de la gracia: el bañecianismo y el molinismo, pues, si, para el primero, la diferencia es también la del primer modo, para el segundo es paralelamente la del segundo, lo que significa que, en el primer caso, la victoria sobre las resistencias viene determinada por el tipo de gracia que Dios conceda, de donde se sigue la premoción física que así Dios realiza infaliblemente sobre el hombre, mientras que, en el segundo caso, la victoria es debida enteramente al hombre, según éste añada o no la colaboración del concurso simultáneo.

Ante todo, hay que criticar este concurso simultáneo humano, que haría que todo el proceso perdiera el carácter último sobrenatural, ya que, como la conclusión sigue siempre la peor parte, basta con que intervenga activamente un sólo elemento natural, para que el proceso mismo devenga también natural; además ¿cómo se podría colaborar positivamente con un acto que, ya sólo por cegar el intelecto, provoca la reacción contraria de toda la naturaleza?; por último, es inevitable no ver siquiera la sombra del semipelagianismo, condenado por herético, y para el cual el hombre debería aportar positivamente algo exclusivo suyo: el llamado "initium fidei".

También la premoción física presenta fallos, pues nuevamente, si la naturaleza humana tuviera que colaborar activa y positivamente, aunque fuera con un acto que Dios le actualizara, y que la misma asumiría como propio, al replicarlo, se recae en el mentado problema de la disolución de la sobrenaturalidad del proceso; además, como la gracia eficaz sería enteramente determinada por Dios, en cuanto conocida y decidida por éste, y, a su vez, determinaría también, por entero, el efecto, se desprendería su carácter irresistible, lo que, en primer lugar, choca con su naturaleza creada, que debería ser posible, y, en segundo lugar, no parece dejar lugar más que a una libertad humana nominal, en cuanto que se diría que, como Dios mueve a cada ser según su naturaleza, la libre del hombre vendría a indicar que la moción divina sobre ella sería también libre; sin embargo, se estaría olvidando que lo propio de la libertad como potencialidad psicológica es justamente la posibilidad de no dejarse realmente mover, o de frustrar realmente toda moción; en este caso, la decantación sería hacia la herejía del doble predestinacionismo, según el cual Dios no sólo produciría la salvación sino también la condenación del hombre.

Las consecuencias de estos sistemas llegan, como se acaba de ver, al modo en que Dios conoce desde la presciencia, y decide y produce desde la predestinación la salvación del hombre; sobre lo primero, el bañecianismo incluye el conocimiento de la salvación humana en la ciencia de visión, en la cual, a diferencia de la de inteligencia, referida a los meros posibles, Dios

conoce todo lo real en cuanto derivado de él como de la causa primera, mientras que el molinismo, que rompe la línea causal determinista, acude a otra ciencia: la llamada "media", que se aplicaría a los futuribles, y que vendría a englobar el conocimiento que Dios tiene de todas las posibles reacciones humanas, cuya indeterminación frente a Dios haría que no fueran meros futuros a la espera de ser actualizados por él.

Lo primero a tener en cuenta sobre el conocimiento divino, es su eternidad, que es la pura simultaneidad, y que, prescindiendo de toda consideración temporal, se cumple en un solo momento totalmente simplicísimo y, por ende, sin sucesión alguna y sin la consiguiente multiplicidad de momentos; por eso en Dios no hay pasado ni futuro, y lo que él no conozca en su presente constante, no lo conocerá nunca, de donde se deriva que nuestra respuesta no se produce, ante él, en el tiempo, el cual, como se indicó, carece de auténtica consistencia frente a la eternidad; el bañecianismo respeta, en esencia, esta consideración necesaria de la eternidad, pero a costa de ligar, de manera determinista en la realidad, la respuesta humana a la voluntad divina, mientras que el molinismo ante la dificultad de explicar el conocimiento divino de algo que no depende de Dios, no hace más que enredarse con esos futuribles más inexplicables aún que el mismo futuro; ambos sistemas además, organizando el conocimiento divino en diversos conjuntos: el de lo real, lo posible y lo futuro, hunden ese conocimiento en la inconsistencia de la paradoja del conjunto de todos los conjuntos, la cual plantea si tal conjunto, que obviamente sería aplicable a Dios, podría ser, o no, conjunto de sí mismo; el absurdo está en que las dos respuestas concluyen en contradicción, ya que, en el caso afirmativo, se confundiría el todo con la parte, y, en el negativo, se perdería la universalidad que identificaba a ese conjunto.

La única manera de escapar de semejante embrollo lógico es eliminar en Dios todo tipo de conjunto, lo que lleva a negar en él propiamente toda multiplicidad real y nocional, salvo la única multiplicidad que escapa a los conjuntos: la relativa, pues ni la relación es un todo, ni los términos, sus partes; el carácter relativo se presenta entonces, por cuanto la salvación es el establecimiento de una relación sobrenatural con Dios, como la única manera de dar cuenta lógica del conocimiento de Dios, para quien conocer es entablar una relación, y conocer al salvado no es sino entablar la relación salvífica que obviamente sólo Dios puede conceder en su totalidad, sin que el hombre pueda añadirle nada; de ahí que la presciencia divina vaya pareja a la predestinación, pues se trata sencillamente de que Dios conoce y decide eternamente la relación concedida y a la persona concesionaria; es indispensable remarcar que los prefijos de esas dos nociones, y que, entendidos temporalmente, sólo llevarían a confusión, pues no se trata de ninguna anterioridad ni posterioridad

temporal, únicamente tienen un sentido lógico, indicando las dependencias ontológicas y noéticas, de modo que ahí está el tranquilo: en establecer cómo la relación salvífica depende realmente del hombre, o sea: de su libertad.

La contestación se halla en las dos nociones, opuestas entre sí, que se derivan de la complementaria a la libertad: la responsabilidad, y que son el mérito y el demérito, los cuales ayudan a explicar la predestinación desde la distinción: "ante praevisa merita" y "post praevisa merita", lo que parecería corresponderse inversamente con la distinción: "ante praevisa demerita" y "post praevisa demerita", aplicable a la noción contraria: la reprobación; evidentemente para el doble predestinacionismo la predestinación será "ante praevisa merita", y la reprobación, también "ante praevisa demerita", ya que Dios, prescindiendo totalmente de la libertad humana y de sus correspondientes méritos o deméritos, decidiría salvar a unos, a los que justificaría, revistiéndolos con los méritos de Cristo, y condenar a otros, a los que mantendría, como a "massa damnata", en sus deméritos; pero, para poder salvaguardar la libertad humana, ninguno de los sistemas católicos acepta la reprobación "ante praevisa demerita", sino sólo "post praevisa demerita", si bien el bañeciano defiende que la predestinación es "ante praevisa merita", y el molinismo, que es "post praevisa merita", ¿y no parece, como se ha insinuado, que una predestinación "ante praevisa merita" va inexorablemente pareja a una reprobación "ante praevisa demerita", pues prescindir de los méritos para la salvación implicaría prescindir también de los deméritos para la condenación?

Más acuciante todavía es la gran aporía que se le suele achacar a la teología católica: la de pretender mantener dos opuestos tan palmarios como el mérito y la gratuidad, mientras que el protestantismo niega el primero, acabando así con la libertad humana, para tratar de afirmar coherentemente la segunda como propia de la soberanía divina salvífica; sin embargo, esta postura empieza pretendiendo ser lógica, para terminar conduciendo a contradicciones considerables incluso con la misma Escritura, pues, ante todo, se presenta la concepción de un Dios arbitrario que decidiría caprichosamente a quién salvar, cuando precisamente la arbitrariedad es la negación de la racionalidad y la fuente de la maldad, que es la pura irracionalidad; además se desemboca en el cumplimiento necesario de la salvación del escogido por Dios, lo que haría necesaria su relación salvífica con éste, estableciendo una confusión con las únicas relaciones que pueden ser necesarias: las trinitarias, las cuales justamente son divinas, por poseer el idéntico carácter necesario que constituye la divinidad, y, por último, la irrelevancia de los méritos humanos precipita en la pérdida de todo sentido de la moral y de la justicia divina, la cual se convertiría en una noción trivial, en cuanto que Dios habría de ser justo en todos sus decretos, independientemente de cuáles sean éstos.

Si se dijera que la relación salvífica seguiría siendo posible, por depender de la decisión soberana y libre de Dios, habría que contestar que entonces sería éste el que perdería la necesidad y con ello la misma divinidad, dando cabida a la posibilidad y a la limitación que la anterior conlleva; a tamaña conclusión conduce el voluntarismo teológico, deshaciendo la racionalidad en puro nominalismo, mas olvidando que un Dios simplicísimo y simultáneo sólo puede tener un acto volitivo, lo que ya no admite cambio, y además ese acto, para mantener la unidad, debe estar en completa sintonía con el intelectivo, lo que confirma el carácter necesario del obrar del ser precisamente definido por la necesidad; por eso hay que dejar muy claro que Dios, como ser necesario y perfecto, pues la perfección es la necesidad de la bondad, que así se constituye en plena, y se muestra acorde con la racionalidad, cuyo proceso nunca es indeterminado, ha de carecer de todo atisbo de arbitrariedad, según enseña la Biblia, al descartar en Dios todo favoritismo, y remarcar que hace todo cuanto puede, para salvarnos, queriendo así verdaderamente la salvación de todos, tal como se puede ver en estas citas: *Dios (...) no hace acepción de personas, ni admite soborno* (Dt 10, 17); *¿Qué más se podría haber hecho por mi viña, que yo no lo haya hecho ya?* (Is 5, 4); *Maestro, sabemos que eres veraz, y que enseñas con verdad el camino de Dios, sin tener preferencias, ni hacer acepción de personas* (Mt 22, 17); *Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que de cualquier nación acepta al que le teme, y práctica la justicia* (Hch 10, 34-35); *No hay acepción de personas en Dios* (Rm 2, 11, y Ga 2, 6); *Dios, nuestro salvador, quiere que todos los hombres se salven, y lleguen al conocimiento de la verdad* (1Tm 2, 4); *Llamáis "Padre" a aquel que sin acepción de personas juzga a cada cual según sus obras* (1P 1, 17); *El Señor (...) no quiere que nadie se pierda, sino que todos se conviertan* (2P 3, 9); la santidad de la voluntad de Dios radica, por tanto, en su insobornable necesidad racional, que impide que en él haya preferencias de unos sobre otros, porque, como se ha dicho, en él no son posibles los conjuntos, ni, por ende, puede haber categorías de unos que son predestinados, y de otros, que son réprobos.

Quizás se apunte que en la parábola de las ovejas y las cabras (cf. Mt 25, 31-46) Jesús presentó claramente los dos conjuntos que resultarán del juicio final; sin embargo, hay que precisar que por eso tal juicio lo realizará Cristo hombre, mientras que en la divinidad no cabe ninguna paradoja lógica, que la hundiría en la inconsistencia, sino que ahí todo está en clave relacional, y cada relación es única e intransferible; mas ¿cómo se podrían entender la iglesia y la comunión de los santos sino como conjuntos?, ¿o acaso ahí tendrán razón los protestantes, que priorizan la relación individual de Dios con cada uno?; la respuesta se halla en la intimidad divina, donde no hay sólo dos personas ni una única relación, sino que la plenitud psicológica divina exige tres personas y

dos relaciones, cuya unidad estriba en la misma interrelación o conexión necesaria, y no en conformar conjuntos; en consecuencia, así también habrá que considerar que la comunión de los santos y la misma iglesia, que es el instrumento sacramental de la anterior, no son vistas por Dios como conjuntos de elementos individuales sino como conexión de relaciones que no se engloban en conjuntos, porque las mismas relaciones no lo son, ni, por ende, admiten la aplicación de la ley fundamental de los conjuntos, que es la preeminencia del todo sobre las partes; así el protestantismo, queriendo acentuar la individualidad, termina deshaciéndola, pues todo elemento está siempre supeditado a la totalidad, como el eslabón lo está a la cadena, mientras que sólo la alteridad relacional es garantía de la permanencia del sujeto como persona o término intransferible.

Como contrapartida a las citas anteriores, se podría alegar que la Biblia apoyaría la irrestricta soberanía divina en estos, entre otros, textos: *Si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles, y, si el Señor no guarda la ciudad, en vano vigilan los centinelas* (Sal 126, 1); *La bendición del Señor hace prosperar, y nada le añade el esfuerzo humano* (Pr 10, 22); *El corazón del rey es una acequia que el Señor conduce a donde quiere* (Pr 21, 1); *Nadie puede venir a mí, si el Padre (...) no lo atrae* (Jn 6, 44); *Sin mí no podéis hacer nada* (Jn 15, 5); *¿Quién resistió su voluntad (la de Dios)?* (Rm 9, 19); *Ni el que planta ni el que riega, son algo, sino sólo Dios, que da el crecimiento* (1Co 3, 6); *¿Qué tienes, que no hayas recibido* (1Co 4, 7); *Nuestra suficiencia viene de Dios* (2Co 3, 5); *Habéis sido salvados por la gracia mediante la fe, y no por vosotros mismos sino como don de Dios, y no mediante las obras, para que nadie pueda presumir* (Ef 2, 8); *Quien inició la obra buena, también la consumará* (Flp 1, 6); *Dios es el que activa el obrar y el querer* (Flp 2, 13); *Jesús (...): el iniciador y consumidor de la fe* (Hb 12, 2); pero, en realidad, excepto en dos citas, que requieren mayor detenimiento, en todas se está insistiendo en lo ya dicho sobre la exclusiva iniciativa divina y sobre el carácter activo, también exclusivo, de la gracia en el ámbito sobrenatural.

Sobre Rm 9, 19 hay simplemente que incidir en lo más obvio: su sentido interrogativo, que no afirmativo, de modo que es una extralimitación concluir de ahí que el apóstol niega toda posibilidad de resistencia a la gracia; es cierto que el ejemplo del alfarero y las vasijas, que aparece a continuación, avalaría esa interpretación, a no ser que se observe que sobre las vasijas despreciables el apóstol dice que Dios las *soportó con mucha longanimidad*; ahora bien, es evidente que lo soportado no es querido; por tanto, deja de ser lógico derivar de ahí que Dios decidió de igual manera destinar unas vasijas a usos nobles, y otras a los innobles, sino que tiene que haber alguna diferencia, aunque ahí

todo se atribuya directamente a Dios, saltándose causalidades intermedias, como con mucha frecuencia ocurre en la Biblia.

Una apostilla pertinente es la de la manida cantinela de la permisión, con la que se pretende eximir a Dios, de toda responsabilidad sobre el mal que no evita sino que, así se aduce, simplemente permitiría; sin embargo, la conocida tipología de la omisión del auxilio debido, que declara culpable al que no hace nada por impedir el mal, aunque sea el hecho por otro, ni para socorrer al damnificado, aunque éste sea el mismo autor, como, por ejemplo, sucedería en el intento de suicidio, habría entonces que aplicársela también a Dios, quien, permitiendo el mal, se haría también responsable del mismo, pues aquel que, pudiendo, no hace, tampoco quiere, conforme al aforismo de que "el que calla, otorga". La idea de un Dios que lo permitiera todo, sería la de un ser maquiavélico, que se serviría de todo para sus propios fines; por eso, en realidad, la permisión no deja de ser un tipo de concesión, por muy indirecta que se considere, y no es lo mismo que la soportación, que incluye el sentido no sólo de indeseable, que podría colarse tangencialmente, sino también de inevitable para el sujeto que no tiene más remedio que ejercitarla, como ocurre con Dios, que ni puede evitar el mal ni tampoco sus consecuencias, aunque sí aprovechar éstas, para *vencer el mal con el bien* (Rm 12, 21), de modo que se cumpla que, *donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia* (Rm 5, 20).

A su vez, Pr 21, 1 corrobora la delimitación estrictamente sobrenatural del ámbito de la libertad humana ante Dios, mientras que el ámbito de la naturaleza y el de la historia se supeditan enteramente a la omnipotente providencia divina, hasta el punto de que los gobernantes y poderosos son dirigidos en sus decisiones infaliblemente por la voluntad soberana divina, tal como se dice en Ap 17, 17: *Dios les ha metido en la cabeza que cumplan su designio*, para que también sea real lo que se indica en el salmo 124, 3: *No pesará el cetro de los malvados sobre el lote de los justos*, y en Rm 8, 28: *A los que aman a Dios, todo les sirve para bien*.

Ante la invalidez de la propuesta protestante, que se decanta por uno de los términos antedichos: la gratuidad, a costa del otro: el mérito, y la insuficiencia de la católica, que mantiene los dos, sin lograr armonizarlos, pues ciertamente tales términos son, por definición, incompatibles, la única salida lógica entonces es situarlos a distintos niveles, distinguiendo así, por un lado, la salvación como relación condicionada, y, por otro, la condición de la que la anterior depende, y que es la justificación, cumplida en el proceso, ya descrito, de la fe, como afirma san Pablo: *El hombre es justificado mediante la fe sin las obras de la ley* (Rm 3, 28), mientras que la salvación se cifrará en la caridad, la cual, según el mismo apóstol, y a diferencia de la fe y la esperanza, *nunca cesa*,

siendo por ello *la más grande* (1Co 13, 13 y 8) y la vivificadora de la fe, cuyo valor estriba en obrar *mediante la caridad* (Ga 5, 6), la cual también, añade san Juan, compendia el ser mismo de Dios, quien es *amor* (1Jn 4, 8 y 16), lo que ayuda a entender, ante todo, que la salvación consiste en alcanzar a Dios mismo, y además que las obras de la nueva ley, expresadas en aquella orden de Jesús: *Amaos mutuamente, como yo os he amado* (Jn 13, 34), no pueden terminar de cumplirse aquí, sino sólo incoarse y expresarse, en lo cual, sin embargo, no hay contradicción con lo sostenido por Trento: *Si alguno dijere que la justicia recibida no se conserva ni se aumenta delante de Dios mediante las buenas obras, sino que estas obras son solamente fruto y señales de la justificación alcanzada, y no causa también de aumentarla, sea anatema* (Dz 834), y la razón está en que, siendo efectivamente fruto y señales de la justificación, dichas obras son también causa aumentadora, tal como se puede ver aquí: *La gracia nos es dada (...) en proporción a la fe* (Rm 12, 6), es decir: que, según la disponibilidad que haya tenido en la justificación, no obstaculizando la gracia productora de la fe, así el hombre se convierte en causa de la justificación, como sujeto meramente receptor pero también determinante, dando cabida mayor o menor a la gracia, y eso es lo que se expresa con las obras: el grado de perfección de la respuesta a Dios, y en ese sentido se dice que las obras son causa: en cuanto que expresan la causalidad real receptiva o material del sujeto del que emanan, y que es término efectivo condicionante; de este modo, el mérito afectará a la salvación, que, en cuanto condicionada y, por ende, parcial, permite ciertamente el mérito del cumplimiento de la condición, mientras que la gratuidad total se cumple en la justificación, que es la condición universal, lo que significa que Dios da a todos la gracia justificadora, para que, cumplida la condición de la justificación, todos puedan alcanzar la salvación condicionada, como él quiere, hasta, por su parte, hacer cuanto le corresponde y puede, mientras que luego el hombre, según habiendo rechazado o no la gracia de la justificación, incumplirá o no la condición, siendo desmerecedor o merecedor de aquello que, estando condicionado, aparece como premio o castigo respectivamente del cumplimiento o incumplimiento de la condición.

También podría parecer que la identificación paulina de la justificación con la fe entraría en contradicción con este texto del concilio ya mentado: *Si alguno dijere que el impío se justifica por la sola fe, de modo que entienda que no se requiere nada más con que coopere, para conseguir la gracia de la justificación, y que no es necesario que se prepare ni disponga con el movimiento de la voluntad, sea anatema* (Dz 819); pero, como la afirmación inicial no es tajante, sino que, a continuación, resulta matizada, ahí ha de encontrarse la explicación satisfactoria, ya que efectivamente a la fe, que es un acto intelectual, en cuanto cumplido formalmente en el intelecto, ha de añadirse otro, volitivo, aun meramente negativo: la omisión del rechazo de la gracia, con

la cual se coopera, aun pasivamente, para conseguir la gracia justificadora, por cuanto no anularla ya es conseguirla; además sobre el mencionado movimiento de la voluntad hay que puntualizar que, aunque el mismo no sólo no está hecho por el propio sujeto, sino sólo recibido, no siendo tampoco positivo sino meramente negativo: la anulación operativa de esa facultad, empero se puede considerar que el hombre recibe un movimiento sobre su propia voluntad: la acción anuladora de la gracia, que es justamente la que prepara y dispone la voluntad humana, para que ésta coopere a su modo: con la susodicha omisión, al acto de la fe, y ese modo es una auténtica cooperación, por ser plenamente determinante, ya que, si no se diera, se impediría completamente la fe y el resultado de la misma: la justificación.

La distinción entre la justificación, que es la gratuita, y la salvación, que es la meritoria, aparece en esta frase de san Pablo: *A los que previamente hubo conocido, a éstos también los predestinó (...), a los que hubo predestinado, a éstos también los llamó, a los que hubo llamado, a éstos también los justificó, y a los que hubo justificado, a éstos también los glorificó* (Rm 8, 29-30); aquí se distinguen diáfananamente la presciencia, la predestinación, la vocación salvífica, la justificación y la glorificación o salvación; mas, aunque desde Dios todas mantengan una estrecha correspondencia como actos que confluyen en la salvación: obra exclusiva de Dios, constituye otra extralimitación interpretativa aplicarlas a los mismos sujetos humanos en el sentido de que los mismos que primero son conocidos, después éstos y sólo éstos son también predestinados, seguidamente llamados, posteriormente justificados y, por último, también salvados, lo que obviamente supone una elección de éstos y una desechación de los demás; por ello es elemental advertir que la Biblia no es un libro estrictamente filosófico ni teológico, ni, en consecuencia, se pueden entender sus afirmaciones como si estuvieran dotadas de rigor técnico, sino que el campo interpretativo ha de estar siempre abierto a todo lo que no contradiga expresamente la literalidad del texto, de modo que, respetada la idea fundamental de que es Dios quien como agente exclusivo positivo predestina, llama, justifica y glorifica, nada empece para que en ese proceso se incruste también una intervención meramente negativa pero no menos determinante: la humana, la cual, no pudiendo añadir nada en un ámbito que la supera: el sobrenatural, sí puede, en cambio, impedir su cumplimiento, toda vez que ese ámbito, fuera de Dios: el único que ostenta la necesidad, deviene en posible; de ahí que en esta cita se indique: *Tu perdición, oh Israel, viene de ti mismo, y sólo de mí tu socorro* (Os 13, 9); en definitiva, la gracia puede ser conjugada lógicamente con el mérito, siempre que éste se entienda meramente como omisión del rechazo o doblemente negativo, resultando positivo sólo como no incumplimiento de una condición; justo así se expresa el concilio de Trento: *Cuando Dios toca el corazón del hombre con la iluminación del Espíritu Santo, ni*

puede decirse que el hombre no hace nada en absoluto, al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla, ni tampoco que sin la gracia de Dios puede moverse por su libre voluntad a ser justo ante aquél (Dz 797), y también: Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera en nada, asintiendo a Dios (...), y que no puede disentir, de querer, sino que, como un ser inánime, nada absolutamente hace, sino que se comporta de modo meramente pasivo, sea anatema (Dz 814); queda claro entonces, por un lado, que el hombre no puede hacer nada por sí solo en orden a la salvación, y que, por otro, se rechaza el mero quietismo de la pura receptividad inerte, ya que la actuación del hombre es, por contra, determinante, hasta poder frustrar todo el proceso, conque la pasividad positiva no es también negativa, lo que, como ahí se dice, convertiría al hombre en un instrumento inánime, sino que el que positivamente no puede hacer otra cosa que recibir el asentimiento de la fe, sí que puede, sin embargo, hacer algo determinante negativamente: dejar de recibir, o rechazar la gracia, impidiendo efectivamente el cumplimiento de toda positividad, y eso es suficiente para que el hombre, sin menoscabar para nada la función positiva exclusiva de la gracia, se erija en auténtico merecedor, pues es justo que el que no incumpla la condición, reciba el premio a ésta aparejado.

Ya se puede ver cómo la predestinación "ante praevisa merita", que se cumple por su exclusiva positividad, no implica la correspondiente reprobación "ante praevisa demerita", que, para cumplirse, precisa la negatividad del demérito; por eso, si es cierto que prescindir del conocimiento de los méritos supone prescindir también del de los deméritos, hay que puntualizar empero que Dios, incluso sin tener en cuenta los méritos, sólo procura propiamente la salvación, mientras que la condenación se la acarrea enteramente aquel que obtiene justo el demérito que no puede ser previsto por Dios, por no depender, para nada, de éste sino únicamente del que, no pudiendo reclamar la gracia, sí puede, en cambio, rechazarla, una vez que le ha sido concedida, de modo que, si no es un mérito el mero recibir una gracia inmerecida, sí lo es no rechazarla, con vistas a recibir el premio que aquella gracia condicionaba; consiguientemente Dios, que a todos los hombres los conoce en sí mismo, aunque no incluidos en ningún conjunto, a todos también, queriéndolos salvar, los predestina a salir de él, para presentarse ante él, entablando una relación real con él, que es lo único que él sabe hacer: ofrecer relaciones, y a todos les concede la gracia que cumpla la condición para la relación salvífica: la justificación, tal como él mismo declaró: *Dios no ha enviado al propio Hijo al mundo, para que juzgue el mundo, sino para que el mundo se salve por él (Jn 3, 17)*, y también: *Si alguno oye mis palabras, y no cree, yo no lo juzgo, por no haber venido a juzgar al mundo, sino a salvarlo (Jn 12, 47)*; pero, como no todos responden convenientemente a esa gracia, no por tener que añadirle algo, sino

por rechazarla y así frustrarla, no todos tampoco finalmente acceden a la glorificación de la salvación, y eso por su exclusiva culpa, que es lo que el apóstol, en suma, estaría remarcando, al aplicar el mismo esquema desde el preconocimiento hasta la glorificación, como queriendo indicar que, si por Dios fuera, no habría nadie que se condenara, por cuanto la condenación, que en cada caso, dado el carácter irremplazable del sujeto al que se dirige, resulta siempre catastrófica para Dios, es responsabilidad exclusiva del condenado, cuya reprobación entonces es consecuencia de sus deméritos, mientras que la salvación del predestinado es, por un lado, consecuencia positiva de la gracia y, por otro, consecuencia solamente en sentido doblemente negativo o como una omisión negativa, esto es: la omisión del rechazo, del salvado, quien así se alza como digno merecedor de la salvación cuya condición no frustró.

De argüirse que la distinción entre lo que puede ser previsto por Dios, y lo que no, establecería una distinción temporal en su conocimiento, el cual primero alcanzaría en sí mismo lo que puede prever, y luego lo que no, habría que recordar lo ya detallado sobre las conexiones lógicas que estructuran el conocimiento divino, y que no implican tiempo, por indicar simplemente la consideración pertinente desde la que Dios conoce cada cosa, y que puede referirse ora a lo que depende de Dios, ora a lo que no, aunque todo ello sea simultáneo en Dios; mas ¿acaso, valga este ejemplo, hacer algo: crear a fulanita, cuyas consecuencias ya se conocen: su condenación, no comporta una clara responsabilidad?: pues no, cuando esa consecuencia no se desprende directamente de la acción creadora sino de la decisión libre del creado. Se insistirá en que no se explica cómo Dios se empeña en crear al que sabe que se va a condenar, como él mismo dijo de uno: *Más le valdría no haber nacido* (Mt 26, 24); entonces ¿no se le podrá recriminar que a él se deba su nacimiento?; desde ahí se entiende que Lutero prefiriera no ser libre, antes que reconocer siquiera la posibilidad de algo tan horripilante como la propia condenación; sin embargo, la bondad divina: perfecta en su necesidad, se puede comparar con aquel que, viendo una serpiente languideciente y aterida, no puede sino metérsela en el pecho, aun consciente de la mordedura que le espera, cuyo dolor viene precisamente a expresar Jesús, metiéndose en el huerto, con todos los que habría en Jerusalén, en que sabía que lo iban a apresar, igual que nuestros primeros padres fueron a comer del puñetero árbol que ni por chiripa habrían encontrado todavía, si Dios hubiera sido un punto más sagaz y discreto. Se trata, en definitiva, de que Dios, haciendo el bien, sin mirar a quién, porque su mismo ser es amar, y porque no puede hacer otra cosa el que *no puede negarse a sí mismo* (2Tm 2, 13), está constreñido a ofrecer la relación salvífica a todo aquel al que ha pensado como a término o sujeto, ya que obviamente pensar a alguien como a sujeto es pensarlo como a término de una relación, sin que sea ya abstraíble una cosa, de la otra. Hasta se podría

decir que Dios queda atado por su palabra o por su bondad, según estas sentencias: *Antes pasarán el cielo y la tierra, que deje de cumplirse hasta la última letra de la ley* (Mt 5, 18); *¿No era preciso que el mesías padeciera todo esto?* (Lc 24, 26). Ciertamente a la mentalidad humana: buenista y emotivista hasta la veleidad, se le hace difícil asumir tales extremos; pero hay que tomarse muy en serio la radicalidad ontológica del amor de Dios, cuya necesidad lo exime a él, de toda responsabilidad, pues él no puede sino amar con todas sus consecuencias, y nos la enjareta a nosotros, que libremente podemos optar por las consecuencias buenas o por las malas, como aquí se dice: *Te pongo delante vida o muerte, y bendición o maldición* (Dt 30, 19).

Con todo esto no sólo queda radicalmente refutado el doble predestinacionismo en todas sus variantes sino también los dos principales sistemas de la gracia católicos, pues, si uno: el bañecianismo, sólo de manera nominal lo evitaba, como lo delata el hecho de que compartiera la interpretación intolerablemente restringida de la voluntad salvífica universal divina, el otro: el molinismo, poco menos que lo roza también, al compartir con el anterior sistema la concepción de la denominada "terribilidad" divina, que viene a significar, en última instancia, que Dios al que se empeña en salvar, lo salva indefectiblemente, de donde se deriva ineludiblemente la tesis de que en aquel que se condena, Dios no ha puesto verdadero empeño; en el bañecianismo se llega a esa conclusión desde la explicada distinción "ab intrinseco" entre la gracia suficiente y la eficaz, ya que el mero trámite de conceder a unos gracias suficientes, y a otros, eficaces, hace que los primeros se condenen, y que los segundos se salven; pero también el molinismo, aun defendiendo una distinción "ab extrinseco", termina dejándolo todo en manos de Dios, porque éste mediante la ciencia media puede prever cuáles son las circunstancias en que cada hombre aceptaría cooperar con la gracia, y así también puede elegir el cumplimiento de aquel proceso en que precisamente se salvan los que él quiere, sin que le importe que el resto se condene.

A mayor abundamiento, todavía quedarían por tratar varias citas en las que parece que Jesús esté confirmando, por una parte, la ciencia media divina, y, por otra, la decisión divina de no salvar a algunos que se habrían podido salvar, como se vería aquí: *¡Ay de ti, Corozáin, y ay de ti, Betsaida!, porque, si en Tiro y en Sidón se hubieren hecho los milagros que en vosotras, ya llevarán tiempo arrepentidas con saco y en ceniza; por eso os digo que el día del juicio será más soportable para Tiro y Sidón que para vosotras, y tú, Cafarnaún, ¿acaso te exaltarás hasta el cielo?: pues hasta el abismo serás abatida, porque, si en Sodoma se hubieren hecho los milagros que en ti, aún estaría en pie actualmente; por eso te digo que el día del juicio será más soportable para la tierra de Sodoma que para ti* (Mt 11, 21-24), y también aquí: *En aquel momento llegaron algunos a*

traerle la noticia de los galileos cuya sangre Pilato había mezclado con la de sus sacrificios, y les dijo: “¿Pensáis que esos galileos fueron más pecadores que los demás galileos, por haber corrido esa suerte?; os digo que no, sino que, de no arrepentiros, todos pereceréis igualmente, o de aquellos dieciocho, sobre los que cayó la torre de Siloé, matándolos, ¿pensáis que eran más culpables que los demás habitantes de Jerusalén?; os digo que no, sino que, de no convertiros, todos pereceréis igualmente” (Lc 13, 1-5); sin embargo, hay que advertir que en la primera cita, al hablar de ciudades, que no son sujetos de salvación sobrenatural, Jesús no está refiriéndose estrictamente a ésta, sino al juicio histórico, también aludido, que Dios aplica a las entidades sociales; un ejemplo clarificador es el de la conversión de Nínive por la predicación de Jonás, del que Jesús habló en estos términos: *Los ninivitas se levantarán, el día del juicio, contra esta generación, y la condenarán, porque ellos se arrepintieron con la predicación de Jonás, y hay aquí alguien mayor que Jonás* (Mt 12, 41); nuevamente aparecen sujetos sociales, que no son salvables en sí mismos, y además está el hecho de que los ninivitas, tras la reacción favorable ante la predicación de Jonás, sólo evitaron la destrucción física de la ciudad, sin que en ningún sitio se indique que, creyendo en el Dios de Israel, pasaran colectivamente a formar parte del pueblo elegido, como sí hicieron los gabaonitas; por eso el día del juicio no tiene por qué ser estrictamente el del juicio final, donde ciertamente se desvelará el plan de Dios en la historia, pero donde, ya concluida ésta, no habrá castigos históricos, sino que también puede referirse al día histórico en que Dios aplique el castigo a esa comunidad, o sea: el día de su juicio histórico.

En el anterior caso de los galileos y de los de la torre de Siloé sí que hay ya sujetos personales; mas no se está hablando directamente de la condenación ni de la salvación sobrenaturales sino de un castigo también físico que ciertamente podría ser trasunto del espiritual, aunque no de manera estricta; por eso hay que recalcar que, como se incide en la cuantificación del pecado, cuando la salvación no depende de ser menos pecador, pues bastaría un solo pecado para la condenación, sino de la conversión, la intención de Jesús es apelar a la gran pecaminosidad de todos, para incitar a algunos a la conversión, ya que el que se convierta, por muy pecador que sea, se salvará, conforme a esta cita: *Aun siendo como la grana, vuestros pecados blanquearán como nieve, y, aun siendo rojos como el carmesí, como lana quedarán* (Is 1, 18), mientras que el que no se convierta, no tendrá solución, por nimio que sea su pecado, como se puede ver en la contraposición entre Saúl y David, cuyos pecados: adulterio y asesinato, fueron mucho mayores, y como el mismo Jesús llegó a espetar en toda su crudeza provocativa e interpeladora: *Los publicanos y las prostitutas os llevan la delantera en el reino de los cielos, porque vino Juan a vosotros, enseñándoos el camino de la justicia, y no le creísteis, mientras que los*

publicanos y las prostitutas creyeron en él, y ni siquiera, tras ver esto, os arrepentisteis, para creer en él (Mt 21, 31-32).

En conclusión, ni se está hablando en aquellos textos, de un conocimiento futurible de la conversión personal, que es la única que condiciona la salvación sobrenatural, ni se está afirmando que Dios haya privilegiado a unos hombres sobre otros, dándoles más oportunidades de conversión, ya que, como Dios está fuera del tiempo, para él no tiene sentido hablar de diversas oportunidades, que siempre son temporales, y desde las cuales se podría llegar al absurdo de que Dios siempre podría estar dando nuevas oportunidades de conversión, lo que abocaría a una sucesión indefinida y a la imposibilidad de ninguna condenación.

Para evitar entonces la terribilidad divina, frontalmente antagónica a la más básica noción de misericordia, y que, por mucho que se quiera distinguir del doble predestinacionismo, es, en realidad, lo más parecido al mismo, no queda más remedio que, de entrada, rechazar, de plano, la mentada distinción "ab intrinseco", que lo pone todo descaradamente en manos de Dios, para que éste con una decisión tan soberanía como arbitraria e injusta salve y condene, y luego matizar la distinción "ab extrinseco", la cual, coherentemente con lo explicado, no se debería a ninguna aportación positiva del hombre, sino que tendría un carácter meramente negativo, por cuanto la resistencia humana sería la única que haría que una gracia en sí misma eficaz se quedara, una vez rechazada, en meramente suficiente pero ineficaz; así la noción de "suficiente", que parece sarcástica en el bañecianismo, pues ¿cómo se puede llamar "suficiente" a lo que en sí mismo es insuficiente por ineficaz, dando lugar a aquella jaculatoria: "De la gracia suficiente libranos, Señor"?, pasa a tener ya un sentido lógico, y la de "eficaz", que en el molinismo parece semipelagiana, adquiere un sentido ajustado, por no contener ya nada positivo meramente humano, que contaminaría y anularía el carácter sobrenatural de la obra meritoria.

En suma, quedaría tejido un tapiz que, sin dejar nudos sin deshacer, ni cabos sueltos, permitiría entender que Dios, pudiéndonos con verdad declarar: *Con amor eterno te amé, prolongando mi misericordia contigo (Jr 31, 3)*, pleitee luego contra nosotros, reprochándonos: *Pueblo mío, ¿qué te he hecho, o en qué te he ofendido?; respóndeme (Mi 6, 3)*, y también: *Jerusalén, Jerusalén (...), cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina a los pollitos bajo las alas; pero no habéis querido (Mt 23, 37, y Lc 13, 34)*, e incluso ya entre lágrimas: *Si hubieras conocido en este día lo referente a la paz; pero está oculto a tus ojos (...), porque no has reconocido el tiempo de mi visita (Lc 19, 42 y 44)*; en todo caso, habrá siempre que confesar que Dios, descargado y exculpado del mal

que, como se le escapa completamente, no lo quiere en ningún sentido, por ni siquiera permitirlo, no pudiéndolo evitar, es *bueno*, y su *misericordia es eterna* (Sal 105, 1; 106, 1; 117, 1 y 29, y 135, 1), lo que bien patentemente probó el hecho de que nos *entregó a su propio Hijo* (Jn 3, 16) *como a propiciación mediante la fe en su sangre, para demostración de su propia justicia (...), para ser justo y justificador del que cree en Jesús* (Rm 3, 25-26).

Sólo resta, como conclusión práctica, deplorar los estragos producidos por el narcisismo espiritual de creerse: ya, por el lado del doble predestinacionismo protestante, predilecto incondicional de Dios frente a todos los demás, o ya autor activo de la victoria sobre el pecado y de la consecución de la santidad y la salvación por el lado del pelagianismo práctico al que conduce el optimismo naturalista que, como una suerte de retruécano, ha sido el pecado original, negando las consecuencias de éste, de gran parte de la teología moral católica; de todo ello se ha derivado ora la eliminación de la ascética, ora una ascética nefasta, incentivada por no ser menos que nadie, o por ser más que todos, pues, al fin y al cabo, no poner a la gracia en su justo lugar es ya obstaculizarla y hasta impedirla, abocando a una espiritualidad impostada y artificiosa; por eso, sólo cuando uno está en la disposición de decir que no se explica, para no atribuírselo, cómo ha podido vencer una falta, o cómo ha podido realizar una obra virtuosa, sólo entonces es cuando, afianzado en la humildad, está realmente abierto a la gracia, y la está, de hecho, recibiendo, porque efectivamente todo lo que tiene valor para Dios, está producido únicamente por su gracia, que nosotros nos limitamos a recibir, ya que nuestro mérito está simplemente en no haberla rechazado; ahí radica la confianza, que es la unión de la fe y la esperanza, las cuales teóricamente son distintas, por referirse una al intelecto por la iluminación sobrenatural, y otra a la voluntad por la aspiración a los bienes de arriba (cf. Col 3, 2), pero, en la práctica, son una sola, ya que esa aspiración, en primer lugar, es también obviamente sobrenatural, y, en segundo lugar, no es recibida como tal por una voluntad humana que, como expresó el mismo Jesús respecto de la propia: *Padre (...), no se haga mi voluntad sino la tuya* (Lc 22, 42), ha de ser anulada, y que así, depuesta ya toda resistencia, sólo muestra la propia conformidad, expresada como una inalterable y profunda paz que es justamente la primera característica de la genuina confianza; ese carácter volitivo de la esperanza, cuya incompletez crónica en esta vida veta su cumplimiento voluntarista por parte del hombre, es, sin embargo, el que la convierte en la preparación para la caridad, la cual, definiendo el ser mismo de Dios, no puede ser recibida por ninguna naturaleza creada, sino sólo, de manera estrictamente relativa, por el sujeto personal como puro término de la relación salvífica.

La confianza, comparable al agua que ablanda la arcilla de nuestro corazón, para que el divino alfarero la pueda moldear, mientras el sufrimiento sería el fuego necesario para que la forma conseguida se cueza, a fin de fijarse, y también al árbol cuya doble raíz está conformada por la fe y la esperanza, cuyo tronco es la humildad, cuyas ramas, la docilidad, la abnegación y la generosidad, cuyas hojas, la paz y la afabilidad, cuyas flores, el ánimo y el gozo, y cuyo fruto, la caridad, genera la auténtica espiritualidad: la de la infancia espiritual, la cual, necesaria para entrar en el reino de los cielos (cf. Mt 18, 3), nos viene a decir que, en el fondo, lo verdaderamente decisivo es esa disposición interior con que es asumido todo, y que no está bajo nuestro dominio positivo, por ser puro don de Dios, para que nos sobrepongamos siempre con su ánimo y su paz (cf. 2Co 1, 5), y no nos deprimamos por el desengaño de nuestras expectativas humanas; hasta tal punto es importante la disposición, que, haciendo la extrapolación escatológica, se observa cómo lo mismo que, visto todavía desde el propio yo en el purgatorio, inflige un sufrimiento indescriptible, deparará, contemplado desde el amor misericordioso de Dios en el cielo, un gozo inefable.

Se puede comprender entonces la equivocación de distinguir la ascética y la mística según la predominancia activa o pasiva del comportamiento humano, como si en la vida espiritual hubiera una doble navegación: a remos primero, y a vela después, sino que ahí los remos son rémoras, ya que todo lo que no esté impulsado por el soplo del Espíritu, es, en realidad, retroceso; ¿se está abogando entonces por un puro quietismo, antes denostado?: no, porque lógicamente, para avanzar, hay que moverse, pero no por uno mismo, sino por la gracia, frente a la cual todo movimiento humano espontáneo o natural es resistencia; por tanto, como el hombre ha de conducirse pasivamente durante todo el proceso espiritual, la auténtica diferencia entre el estadio ascético y el místico se basa en que, alcanzado ya en esta vida, que es el primer purgatorio, un alto grado de purificación, el resultado es el despuntar, entre el sufrimiento que siempre acompaña el estado de viador, de anticipados y transfiguradores destellos del gozo que, pletórico, estallará en la bienaventuranza del cielo, pues el sufrimiento no reside en el objeto a purificar: las resistencias a la gracia, que siempre estarán a la vista también en el cielo, sino, nunca se reiterará suficientemente, en la disposición del sujeto, de modo que la misma purificación que se produjo dolorosamente por la fricción con el amor propio, dará paso, ya culminada, a la más completa felicidad, dimanada del amor de Dios, tal como aquí se describe: *Los que sembraron con lágrimas, cosechan entre cantares, por, de haber llorado, al ir, llevando la semilla, haber de cantar, al volver, trayendo las gavillas* (Sal 125, 5-6).

Por último, la confianza es, por supuesto, una de las claves de toda la Escritura, repleta de victorias maravillosas y sublimes de Dios, como la del paso del mar Rojo, en la que Moisés arengó así al pueblo: *No temáis, sino estad firmes, y veréis la salvación que el Señor os otorga en este día, pues no volveréis a ver nunca más a esos egipcios, sino que el Señor peleará por vosotros, y no os tendréis que preocupar* (Ex 14, 13-15); ahí se señala la disposición confiada del hombre, que hace de auténtica condición de posibilidad, como aclaró el evangelista: *No hizo allí muchos milagros por su incredulidad* (Mt 13, 58), y aún más el mismo Jesús: *Para el que cree, todo es posible* (Mc 9, 23), aunque se trate de una fe exigua (cf. Mt 17, 20), lo que, estando en plena sintonía con esta exhortación del profeta: *Vuestra salvación está en convertirlos, y tener calma, y vuestra fuerza, en confiar, y estar tranquilos* (Is 30, 15), y con esta proclamación del salmista: *Unos confían en los carros, y otros, en la caballería; pero nosotros invocamos el nombre del Señor, Dios nuestro* (Sal 19, 8), muestra cómo ésa es justamente la cualidad más agradable a Dios, quien, sobre todo, *aprecia a los propios fieles que confían en su misericordia* (Sal 146, 11), porque sólo éstos, abriendo como niños (cf. Mt 19, 14; Mc 10, 14-15, y Lc 18, 16-17) totalmente el corazón a su gracia, llevan a la práctica, además del refrán: "Bastante me ayuda quien no me estorba", estos valiosos consejos: *Encomienda tu camino al Señor, confía en él, y él actuará* (Sal 36, 5), y también: *Haced propósito de no preparar la defensa, porque (...) no seréis vosotros los que habléis, sino que el Espíritu de vuestro Padre hablará por vosotros* (Lc 21, 14, y Mt 10, 20), en los que queda claro que la acción de Dios va en proporción inversa a la nuestra natural, al modo como manifestó el Bautista: *Él tiene que crecer, y yo tengo que menguar* (Jn 3, 30), por lo cual, tras haber expresado esta oración tan sencilla como sublime: *Señor, dame lo que pides, y pide lo que quieras* (Confesiones 10, 40), añadió el Doctor de la gracia, en frase no menos lapidaria, que Dios, al premiar nuestros méritos, no hace sino coronar su propia obra (cf. Carta 194, 19), puesto que ciertamente sólo el que dijo: *Yo he vencido al mundo* (Jn 16, 33), puede también añadir: *Yo soy tu victoria* (Sal 34, 3): una victoria que él quiere conceder a todos, pero que finalmente sólo pueden recibir aquellos que durante el combate de esta vida permanecen fielmente con las alcuzas llenas del aceite de la gracia (cf. Mt 25, 1-13), cumpliendo la perentoria recomendación de mantenerse siempre mediante la oración y los sacramentos: canales de la gracia, junto al que proclamó: *El que persevere hasta el final, se salvará* (Mt 24, 13).

Francisco José Vegara Cerezo, sacerdote de la diócesis de Orihuela-Alicante.