UCA
Pontificia Universidad Católica Argentina
Biblioteca digital
de la Universidad Catolica Argentina

Fernández, Víctor Manuel

Romanos 9-11 : gracia y predestinación

Revista Teología Tomo XXXII, Nº 65, 1995

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.
La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

FERNÁNDEZ, Víctor M., *Romanos 9-11 : gracia y predestinación* [en línea]. *Teología,* 65 (1995). Disponible en:
http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/romanos-gracia-predestinacion-fernandez.pdf
(Se recomienda indicar al finalizar la cita bibliográfica la fecha de consulta entre corchetes. Ej: [consulta: 19 de agosto, 2010]).

ROMANOS 9-11
Gracia y predestinación

Una de las cruces más pesadas de la Teología es explicar cómo se concilia la iniciativa divina con la libertad humana; pero este tema se torna especialmente conflictivo cuando se lo presenta unido a las nociones bíblicas de "predestinación" y de "endurecimiento".

Luego de analizar el tema del "endurecimiento" en el Antiguo Testamento, consideraremos particularmente el texto de Romanos 9-11, sumamente importante en la elaboración de la doctrina patrística y escolástica sobre la predestinación. De hecho, creo que una exégesis adecuada de este texto permite relativizar la base misma a partir de la cual se elaboraron doctrinas cuestionables.

A.- Antiguo Testamento

En Ex. 4, 21; 7, 3-4 aparece el "endurecimiento" del Faraón como una acción directa de Dios que parecería innecesaria. ¿Por qué en lugar de endurecer su corazón para retener al pueblo, más bien no lo ablanda para que sea benévolo? El texto mismo da la respuesta: "*Reconocerán que Yo soy Yavé* cuando extienda mi mano sobre Egipto y saque de en medio de ellos a los hijos de Israel" (Ex. 7, 5). El endurecimiento del Faraón tiene una función determinada, que consiste en hacer resaltar la acción de Yavé, superior a todo poder terreno que se le oponga. Pero notemos que se trata de un endurecimiento parcial o momentáneo, que no dice referencia directa a la salvación, sino a una función determinada de ese endurecimiento en un plan divino donde Dios termina recibiendo gloria y reconocimiento. Así lo interpreta también Pablo en Romanos 9, 17: "Pues dice la Escritura a Faraón: Te he suscitado precisamente para mostrar en ti mi poder, y para que mi Nombre sea conocido en toda la tierra".

En Isaías 6, 9-10 es el pueblo en general el sujeto del endurecimiento. Allí la orden de Yavé suena a una ironía que expresa el orgullo del Pueblo, que cree estar en la situación justa y siente que ya no necesita invocar el auxilio de Yavé:

"Tú no me has invocado Jacob, porque ya te cansaste de mí" (43, 22).

Es decir: el Pueblo ha optado por su autonomía y se ha resistido al auxilio de Dios. Por eso Yavé debe insistir: "Soy Yo mismo el que debe limpiar tus rebeldías por amor a mí" (43, 25).

Pero no sienten necesidad de ser curados, porque llaman bien al mal, se ocultan a sí mismos su propia maldad (5, 20-21). Esto nos permitiría decir que en 6, 10 se trata simplemente de una ironía que expresa la cerrazón del Pueblo. Sin embargo, en 6, 11-12 parece exigirse una interpretación más literal, ya que se pone un fin, un límite al endurecimiento, y el endurecimiento adquiere una función pasajera, como en el caso del Faraón. Se trataría más bien de permitir que llegue hasta el fin en su degradación, de modo que se *autodestruya* y vuelva a reconocer su necesidad de la salvación de Yavé. Descubriendo patéticamente su debilidad, el Pueblo advertirá una vez más que necesita afirmarse en su Dios:

> "Si no os afirmáis en mí no seréis firmes" (7, 9).

Finalmente todo terminará como lo planea Yavé, y el endurecimiento parcial logrará la finalidad planeada. Yavé escuchará de labios del Pueblo la expresión de una confianza renovada:

> "Y dirás aquel día: 'Yo te alabo Yavé, porque aunque te airaste contra mí, se ha calmado tu ira y te has compadecido. He aquí a Dios, mi salvador. Estoy seguro y sin miedo, pues *Yavé es mi fuerza...* ' " (12, 1-2).

En Isaías 29 se repiten las expresiones del endurecimiento, pero se trata de un texto donde parece atribuirse más directamente a Yavé la acción de endurecer:

> "Yavé ha derramado sobre ustedes un espíritu de sopor, ha pegado sus ojos, ha tapado sus cabezas" (29, 10).

Descripciones semejantes de un mal provocado directamente por Yavé aparecen en muchos otros textos del Antiguo Testamento (Jueces 9, 23; 1 Sam. 16, 14; 18, 10; 19, 9, etc.), aunque a veces se atribuya a un espíritu de la corte celestial enviado por Yavé (1 Re 22, 19-23). Pero aquí es imprescindible considerar una evolución en la mentalidad semítica que aparece reflejada en los textos bíblicos. En los textos más antiguos de la Biblia no aparece todavía una distinción entre el obrar de Dios como causa primera y el obrar propio de las creaturas como causas segundas, de modo que predominaba la ten-

dencia a presentar a Dios como causa directa e inmediata de todo. En esto, la mentalidad semita y los textos bíblicos se muestran vacilantes. Pero es importante destacar que en un libro como las Lamentaciones, donde parece presentarse a Dios como causa directa del castigo terrible que sufre el pueblo (Lam. 1, 18.22; 2, 2-5.20; 3, 12, etc.), sin embargo aparece una afirmación que nos obliga a considerar las cosas desde otra perspectiva: "Si llega a afligir, luego se apiada. El no humilla ni aflige *de corazón* a los hijos de hombre" (Lam 3, 32-33). Esto evidentemente excluye que Dios quiera directamente el mal para el hombre, sino otra cosa, acompañada por ese mal.

Pero aquella mentalidad que parece excluir la autonomía de las causas segundas, no desaparece totalmente ni siquiera en el Nuevo Testamento, y esto nos obliga a rescatar un núcleo de verdad: la afirmación de una presencia constante de Dios en todo acontecimiento, la realidad de su Providencia, que orienta todo a un buen fin (Eclo. 39, 21-35), y que incluso de los males puede sacar bienes para el hombre.

Destaquemos también una notable evolución en el Antiguo Testamento, que parte de la necesidad de no atribuir directamente a Dios los pecados de los hombres. Comparemos, por ejemplo, 2 Sam. 24, 1 con 1 Cro. 21, 1 (600 años posterior). En el primero se dice que Yavé mismo incitó a David para que hiciera un censo, lo cual era desconfiar del poder de Yavé midiendo las propias fuerzas. En Crónicas, en cambio, se dice que fue Satán quien incitó a David. Y esta valiosa distinción del cronista debería aplicarse también a todos los textos referidos al endurecimiento, para entender allí la acción de Yavé de un modo más amplio: como una permisión en orden a ejecutar un plan misterioso en el que termina realizándose un bien mayor. La Escritura deja suficientemente a salvo la libertad humana en el pecado y niega explícitamente que Dios pueda querer directamente el pecado del hombre:

> "Nunca digas: 'Fue el Señor el que me hizo apartar', porque El nunca hace lo que detesta. No digas: 'El me hizo extraviar', porque El no necesita de un hombre pecador...
> El hizo al hombre en el principio y lo dejó en manos de su propio albedrío. Si tú quieres guardarás los mandamientos, y harás fielmente lo que a El agrada" (Eclo. 15, 11-12.14-15).
> "Ninguno, cuando sea probado, diga: 'Es Dios el que me prueba'; porque Dios no es tentado por el mal ni tienta a nadie" (Stgo. 1, 13).
> "Fiel es Dios, que no permitirá que sean tentados más allá de sus fuerzas. Más bien, en la tentación les dará el medio de poderla resistir con éxito" (1 Cor. 10, 13).

La prueba sólo puede ser permitida por Dios con el fin de conceder una riqueza y una belleza mayor (1 Pe. 1, 6-7).

Así, la unidad de toda la Escritura nos impide entender el endurecimiento como una acción positiva y directa de Dios originada en una predestinación a la condenación. Sólo puede entenderse como una permisión divina que deja lugar al libre rechazo del hombre; mal momentáneo luego del cual, por pura gracia, Dios concede al hombre un bien mayor.

De cualquier manera, el resurgimiento del tema del endurecimiento en la carta a los Romanos y en los doctores de la Iglesia, nos exigirá precisar el núcleo de verdad que encierra este teologúmeno.

B.- Romanos 9-11

Nos enfrentamos ahora a un bloque literario de difícil interpretación, que en realidad comienza en 8, 28 y termina en 11, 35.

B.1.- Estructura y contexto amplio

El inicio en 8, 28-29 tiene un claro paralelismo temático y literario con 11, 25-35, alabando la iniciativa de Dios para la salvación de todos. A su vez, todo este bloque es paralelo a 1,16 - 3,31, porque en los dos bloques hallamos el mismo eje temático y una estructura argumentativa semejante: se muestra que ningún hombre, judío o gentil, es merecedor de la salvación; al contrario, Dios tendría derecho a negar la salvación. Sin embargo, la infinita misericordia de Dios se desborda a través de Cristo para la salvación de todos. Más aún, también sobre los que lo rechazaron, a quienes justamente Dios podría dejar librados a su endurecimiento, Dios derramó su misericordia libre y gratuita, sin mérito alguno por parte del hombre. Así, sobre el contraluz del rechazo del hombre, Dios manifiesta mejor su absoluta libertad, eligiendo tener misericordia de todos más allá de sus méritos.

Si esto es así, podemos decir que estamos bastante lejos de la doctrina de la predestinación como se entendió en la tradición agustiniana, descubriendo en el texto paulino una profundidad teológica mayor que no se capta en una lectura superficial o descontextuada. Porque Pablo es un maestro de la síntesis; capaz de llegar a lo más hondo de una problemática teológica, pero cuya profundidad no se aprecia si nos detenemos en los detalles de su argumentación sino más bien apartando la mirada de los detalles para contemplar, en el

conjunto, el eje temático de sus bloques literarios.

Precisamente, este bloque de Romanos 9-11 ha sido interpretado parcial y confusamente por considerar algunos versículos aislados de su conjunto. Y eso de hecho dio lugar a la afirmación absurda de una predestinación a la condenación, al tomar en cuenta sólo el momento negativo de la reflexión dialéctica de Pablo.

En cambio, la conclusión de este desarrollo teológico, tomado del conjunto del bloque, podría ser lo contrario a una "predestinación al mal": sería más bien la afirmación de una misericordia de Dios que, por Cristo, se compadece de los que merecerían la condenación, no sólo por su pecado, sino por su obstinación en el mal.

B.2. Por pura gracia

Pablo parece sostener un perdón y una bendición divina sobre toda la humanidad, tanto judíos como paganos, tanto convertidos como obstinados en el mal, tanto creyentes en Cristo como simples cumplidores de la ley "natural". Es el Dios que, por Cristo, vivifica también a los que se cierran a la vida:

> "Destinados por naturaleza, como los demás, a la Cólera. Pero Dios, rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, *estando muertos* a causa de nuestros delitos, nos vivificó junto con Cristo. *Por pura gracia* ustedes han sido salvados" (Ef. 2, 4-5).

Esto es lo más admirable de la libre iniciativa divina. Y una confirmación de este sentido paradojal está en Rom. 5, 8-20, particularmente en la argumentación de 5, 8-11. Allí no se habla de la conversión de cada uno, ni de la aceptación, por la fe, de la salvación. Sólo habla de la libre iniciativa de Dios que quiso reconciliarnos a todos por la sangre de Cristo. Es decir: se refiere simplemente a la reconciliación esencial, universal, que no se realiza en el momento de nuestra conversión personal, sino en la muerte de Cristo y por su sangre redentora. En este texto se considera que cuando Cristo realizó la reconciliación en la cruz todos éramos pecadores, no había en nosotros nada salvífico. Y la reflexión de Pablo es que, si Dios hizo eso por los hombres no reconciliados con El, ¿cómo no va a salvar ahora a los hombres que Cristo ha justificado por su sangre en la cruz, cómo no va a liberar de la Cólera a los que *Cristo* reconcilió con El en la cruz?

Poco después, en 5, 15.19, se repite esta idea: por el delito de uno solo (Adán) murieron todos, pero *con mucha mayor razón,* por Cristo

la gracia de Dios se desbordó sobre *todos* los hombres (5, 15). Y sin hablar de nuestros actos personales en favor de la salvación, se dice que por la desobediencia de uno solo *todos* fueron "constituidos" pecadores; pero por la obediencia *de uno solo* (Cristo) *todos* serán "constituidos" justos (5, 19). Así el pecado, como transgresión de la ley conocida (5, 13), fue abundante; pero la gracia *sobreabundó* (5, 20), mostrando su belleza y la incomprensible misericordia divina sobre una humanidad que quiso rechazarlo.

Argumentar que esto implica una falta de respeto a la libertad del hombre sería desconocer la más genuina noción de libertad cristiana, de la que hablaremos más adelante.

Vemos así cómo Rom. 5, 8-20 presenta una breve síntesis de la misma argumentación de fondo de los bloques de 1, 16 - 3, 31 y 8, 28 - 11, 35.

B.3. Primer bloque (1,16 - 3,31)

Aquí se habla del pecado de los gentiles, que tenían una posibilidad de conocer a Dios y de cumplir "espontáneamente" (mejor que "naturalmente") la ley marcada en su interior; sin embargo, se extraviaron (2, 14). De todos modos, el texto destaca que tenían la posibilidad de agradar a Dios, ya que "en Dios no hay acepción de personas" (2, 5-11. 27-29). No obstante, el hecho es que todos los gentiles pecaron.

Luego, hablando de los judíos orgullosos de su Ley, se dice que también ellos pecaron (2, 21-25). Y la conclusión de todo esto, lo que Pablo directamente quería demostrar, es lo siguiente:

> "Ya demostramos que tanto judíos como griegos están todos bajo el pecado; como dice la Escritura: *'No hay quien sea justo,* ni siquiera uno solo' " (2, 10).

No hay quien por sí mismo, o por la Ley, sea justo. Y el reconocimiento de esta realidad es "para que toda boca enmudezca y el mundo entero se reconozca reo ante Dios; ya que *nadie será justificado ante El por las obras de la Ley* (3, 19-20).

Así, la realidad del pecado aparece como una especie de permisión, de un Dios que limita su omnipotencia permitiendo que el hombre no le sea fiel, para mostrar que, si los hombres son justificados, no es porque sean cumplidores de la Ley, ya que todos pecaron. Se llega entonces a la última conclusión. Todo lo anterior ha sido sólo el trasfondo que permite destacar la verdad más importante:

> "Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios; y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús" (3, 23-24).

De este modo, nadie puede gloriarse (3, 27).

Evidentemente, Pablo quiere llevarnos a hacer conciente, por la fe, lo que acabamos de decir; o sea, quiere despertar la fe en Cristo salvador. Pero lo primero no es nuestra fe como respuesta, ni como apertura del hombre a Cristo por obra de la gracia, sino la obra de Dios en Cristo redentor, la salvación conseguida y otorgada en la cruz, lo cual tiene primacía por sobre toda respuesta humana.

De hecho, si ahora volvemos atrás y nos detenemos en algunos detalles, que no hacen a la argumentación de fondo, podemos descubrir cómo Pablo reconoce que los gentiles podrían realmente haber cumplido la ley (2, 14) y recibir la vida eterna (2, 7) y la alabanza del Evangelio (2, 15-16). Más todavía asombra leer que sólo "algunos" de los judíos fueron infieles (3, 3). Entonces no fueron "todos". De hecho, en 4, 1-12 se elogia a Abraham y a los sabios que fueron como él, pero no por cumplir la Ley, sino porque *Dios quiso imputarles la justicia* (4, 6):

> "David proclama bienaventurado al hombre a quien Dios imputa la justicia independientemente de las obras."

Entonces, siendo fieles a la totalidad del mensaje, tenemos que decir que, si hubo judíos o gentiles a quienes se imputó la justicia, no fue por alguna actividad humana, sino por la misericordia de Dios derramada en Cristo. Cristo aparece así como el "Sacramento" universal de la salvación, salvación que no llega al hombre por alguna respuesta de su parte, sino por pura misericordia divina.

Todo esto nos permite llegar al fondo de lo que quiere decir Pablo en Romanos 2, 1-3. Allí afirma que el que juzga comete lo mismo que juzga, y por lo tanto no escapará del juicio de Dios. Llama la atención que Pablo generalice tanto, cuando muchos pueden constatar que no cometen exactamente los mismos pecados que juzgan en los demás, pero en el fondo de estas palabras podemos descubrir las más profundas convicciones de todo el bloque: Si alguien puede obrar bien, evitar un pecado, es por la gracia de Cristo, ya que el hombre no puede perseverar en el bien por sus propias fuerzas, sino por la gracia de Cristo. Por eso, cuando alguien juzga a un pecador, está juzgando lo que él mismo haría si quedara librado a sus propias fuerzas y no lo sostuviera la misericordia de Dios por Cristo. Por eso mismo Pablo

podía decir: "Yo sé que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne" (7, 18).

Dios ha querido que todo bien sobrenatural, toda obra humana buena y toda salvación derivara a los hombres desde Cristo, el Elegido, de modo que *en El* seamos también nosotros "elegidos".

B.4. Predestinación (8, 28 - 11, 35)

Ahora sí podemos pasar a este bloque, donde aparecen las conflictivas afirmaciones sobre el endurecimiento y la predestinación, pero que repite de otra manera la misma doctrina que Pablo quiere grabar a fuego en toda esta carta a los Romanos y también en Gálatas.

En Romanos 8, 28-30 Pablo se refiere a los predestinados. Y nada hace pensar en una predestinación al mal, ni en una no predestinación de algunos. Habla más bien de los que "han sido llamados según su designio", pero no dice que en ese designio entren algunos y otros no. El "designio" consiste precisamente en haber querido que todo llegara a los hombres a través de Cristo, el "Primogénito entre muchos hermanos" (8, 29). El designio consiste en que en El, *en Cristo,* somos llamados "a reproducir su imagen" (8, 29). Así, sin merecerlo, somos elegidos.

En 8, 31-38 tenemos un himno al amor de Dios motivado por la insistente pregunta "¿quién?", para acentuar que si Dios entregó a su Hijo por *todos* nosotros (8, 32), entonces ya nadie puede acusarnos, ni condenarnos, ni separarnos de su amor; amor que Cristo mismo mereció para nosotros en su entrega total (8, 38-39). La expresión "todos" confirma que no podemos usar este texto para hablar de elegidos y no elegidos.

A partir de 9, 1 Pablo vuelve a hablar a los judíos para referirse a sus privilegios; pero luego aclara que la pertenencia a ese pueblo "elegido", la participación en esta elección especial de Dios, no se realiza sólo por ser descendiente de Abraham. Si así fuese, el hecho "físico" de ser descendiente de Abraham sería como un título de elección con el que se podría obligar a Dios. Citando Gen. 25, 23 y Malaquías 1, 2-3 Pablo hace referencia al hecho que los edomitas, siendo descendientes de Abraham y de Isaac, ya no entran en la particular elección de Dios, que quiso hacer alianza sólo con el pueblo descendiente de Jacob. La cita de Mal. 1, 2-3, leída en su contexto, no da lugar a pensar que Dios decidió salvar a Jacob y condenar a Esaú, ya que Jacob indica el pueblo judío y Esaú el pueblo edomita. Y el sentido es que Dios eligió al pueblo judío *para una misión especial,* y

lo hizo por su libre decisión, cuando habría correspondido elegir y conceder ese privilegio al primogénito Esaú y a su descendencia, el pueblo edomita.

Luego dirá Pablo que "los dones y la vocación de Dios son irrevocables" (11, 29), de manera que los descendientes de Jacob siguen siendo particularmente elegidos. Por eso, incluso su caída ha sido fuente de salvación (11, 11), una riqueza para el mundo (11, 12). Y así, aunque rechacen el plan de Dios, siguen cumpliendo la misión para la que fueron elegidos. Por otra parte, un "resto" elegido fue fiel a Dios (11, 5), mientras otros se endurecieron (11, 7) y fueron desgajados del olivo santo (11, 17). Pero esto no significa que los judíos infieles sean definitivamente rechazados por Dios y queden fuera de su designio; porque "poderoso es Dios para injertarlos de nuevo" (11, 23). Su endurecimiento es "parcial' (11, 25), de modo que no implica una condenación, sino sólo una función temporaria: "hasta que entre la totalidad de los gentiles' (11, 25). Entonces, las ramas quitadas "serán reinjertadas en su propio olivo" (11, 24) y *todo* Israel será salvo" (11, 26) junto con la *totalidad* de los gentiles (11, 25).

En este confuso vaivén de afirmaciones aparentemente contradictorias, la conclusión parece ser en realidad que, a pesar de su endurecimiento, de algún modo todos los judíos entran en el designio salvífico de Dios sólo en virtud de la elección libre de Dios. Y Dios usa la misma rebeldía de los judíos en orden a hacerles cumplir, de otra manera, su misión de acercar a los gentiles a la salvación. De hecho, así lo dice Pablo:

> "Ellos también al presente se han rebelado con ocasión de la misericordia otorgada a ustedes, a fin de que también ellos consigan ahora misericordia. Porque Dios encerró *a todos* los hombres en la rebeldía *para usar con todos ellos de misericordia"* (11, 31-32).

Esto que para nosotros puede ser asombroso, también asombraba a Pablo:

> "¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!" (11, 33).

Si bien nadie merece la salvación, en Cristo y desde El todos somos elegidos y, por pura misericordia, todos los hombres de la historia podrían alcanzar de hecho la salvación.

En 11, 35 termina la elaboración especulativa de Pablo, la gran

teología de Romanos. Los últimos cinco capítulos sólo contienen exhortaciones, recomendaciones y saludos.

B.5. Vasos de cólera

Volvemos ahora a los capítulos 9 y 10 para considerar algunos detalles que sólo pueden ser comprendidos en el contexto de la argumentación de fondo que acabamos de presentar.

La perícopa de 9, 14-24 es la que más nos interesa de estos dos capítulos puesto que ha dado lugar a las afirmaciones más conflictivas sobre la predestinación, y a dos interpretaciones magisteriales que parecen contradecirse entre sí, como ya veremos.

Los versículos 14 y 15 resumen la verdad que aporta esta perícopa y que complementa la conclusión de 11, 31-32. Lo que se destaca aquí es que, aunque la elección divina puede alcanzar a todos los hombres, tanto judíos como gentiles, tanto fieles como obstinados en el mal, esa elección divina es absolutamente libre:

> "Seré misericordioso con quien lo sea; me apiadaré de quien me apiade" (9, 15).

Y nada puede presentar el hombre como un mérito que le otorgue derechos o como una exigencia que obligue a Dios a ser misericordioso:

> "Por tanto, no se trata de querer o de correr, sino de que Dios tenga misericordia" (9, 16).

En 9, 17-18 se menciona el endurecimiento del Faraón, pero, como ya vimos, se trata de un endurecimiento parcial con una función determinada dentro del plan salvífico de Dios: "Para mostrar en ti mi poder y para que mi Nombre sea conocido..." (9, 17).

Luego, en 9, 19-24 nos encontramos con el conflictivo tema de los "vasos de cólera preparados para la perdición" (9, 22), que se trata simplemente de una parábola, no de una alegoría. Es decir: lo que interesa es el mensaje que quiere transmitirse a partir de las imágenes tomadas en su conjunto, pero no en sus detalles. Así, en la parábola del administrador infiel, el detenernos en los detalles nos llevaría a afirmar que los hijos de la luz debemos tener la astucia deshonesta de los hijos de las tinieblas (Lc. 16, 1-8). Del mismo modo, los detalles de esta perícopa paulina, aislados de su contexto, dieron lugar a la doctrina salvífica de la doble predestinación. Pero esta

parábola del alfarero considerada en su totalidad, y en el sentido que le da el bloque de Romanos donde se encuentra, contiene una enseñanza bien diferente:

Se refiere a los judíos y los gentiles; particularmente a los judíos endurecidos, que así son ocasión para que los gentiles se integren más directamente en el plan salvífico de Dios en Cristo. La explicación histórica concreta no está a nuestro alcance. Quizás podríamos decir, por ejemplo, que una conversión de los judíos en masa habría dificultado la apertura de los gentiles al Evangelio. Pero, más allá de la explicación histórica, el hecho del endurecimiento de los judíos permite mostrar por qué los gentiles convertidos pasaron a ser la gran masa de los creyentes en Cristo, aunque los elegidos eran los judíos.

De todos modos, no son las contingencias históricas las que determinan las decisiones de Dios, porque "de antemano" los gentiles eran "objetos de misericordia" que Dios tenía "preparados para gloria". De los judíos endurecidos no se dice que Dios los "preparó", sino que los "soportó"; y no se dice, en voz activa, que Dios los "preparó", sino "preparados", en voz media pasiva con sentido reflexivo. Con respecto a los judíos endurecidos, objetos de cólera, hay que sostener sólo una permisión de Dios, y no una voluntad antecedente. Por otra parte, el 11, 7 también dice "se endurecieron", y en 11, 25-32 se dice claramente que ese endurecimiento es parcial. Finalmente, en 11, 23 se alaba el poder de Dios, que es capaz de "injertarlos de nuevo".

Los versículos que completan el capítulo 9 confirman la interpretación que acabamos de hacer, en cuanto se refieren a la caída de los judíos y a la aceptación de los gentiles.

En 10, 1 confirmamos que se trata de un endurecimiento parcial, puesto que Pablo desea que los judíos endurecidos se salven, y ora por ese motivo.

En 10, 5-17 aparece un tema que no se destaca en el resto de los textos de Romanos que hemos considerado. Por lo tanto, sin negar su importancia, tenemos que decir que no modifica el eje temático de los grandes bloques de la carta. El tema que se destaca en esta perícopa es el de la fe explícita en Cristo y la necesidad de la predicación. Para quien desea asegurar su salvación Pablo propone el camino seguro: aceptar a Cristo como señor y creer que está vivo. El que lo haga "será salvo" (10, 9). Cualquiera que invoque el Nombre del Señor, sea judío o griego, se salvará (10, 10-12). Pero para que todos puedan invocarlo, es necesario que escuchen hablar de El. Por eso Pablo exhorta a predicar (10, 14-17).

En 10, 18-21 se dice que los judíos no quisieron escuchar la

predicación, por lo cual la predicación se ofreció a los gentiles. Pero esto no implica una condenación definitiva de esos judíos, ya que Dios quiere ser misericordioso con *todos* los hombres, también con los rebeldes (11, 31-32), por pura y libre misericordia.

B.6. Contexto neotestamentario

Por último, consideremos brevemente otros textos del Nuevo Testamento que confirman esta interpretación positiva de la carta a los Romanos y pueden aportar nuevos matices:

> "¿Qué tienes que no lo hayas recibido? ¿Y si lo has recibido, a qué gloriarte como si no lo hubieras recibido?" (1 Cor. 4, 7).
> "Lo plebeyo y despreciable del mundo ha elegido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. Para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios" (1 Cor. 1, 28-29).

En estos textos, importantísimos para la doctrina de la gracia, Pablo destaca que el hombre no tiene derecho alguno a plantear exigencias a Dios, o a imponerle un modo determinado de actuar, ya que lo que Dios da no se fundamenta en derechos de la creatura, sino en su libre iniciativa. Por eso mismo nadie puede gloriarse como si lo que tiene de bueno no lo hubiera recibido de Dios por su libre e inmerecida misericordia. Esta temprana convicción de Pablo en Corintios desemboca en Romanos 9-11, donde encontramos el planteo sobre la elección de los gentiles, que pasaron a ser la gran masa de los cristianos, cuando en realidad eran los judíos el único pueblo elegido de Dios. Seguramente algunos de los judíos convertidos al cristianismo harían este planteo; y por eso, en Rom. 9, 14 se menciona la acusación de "injusto" que algunos podrían plantear a Dios. Es entonces justamente cuando Pablo usa la parábola del alfarero para decir:

> "¡Hombre! Quién eres tú para pedir cuentas a Dios" (Rom. 9, 20).

Otro grupo importante de textos es el de los que afirman la voluntad salvífica universal de Dios:

> "Nuestro Salvador, que quiere que *todos* los hombres se salven y lleguen al pleno conocimiento de la verdad" (1 Tim. 2, 4).

Este texto, en cuanto utiliza el verbo "thelo", y no "boulomai",

parece designar más bien un deseo, y no tanto un querer resuelto, consecuente, infalible. Pero en 2 Pe. 3, 9 aparece "boulomai"; y hay además otros textos donde se reafirma la universalidad de la voluntad salvífica:

> "La gracia de Dios se ha manifestado, trayendo la salvación a *todos los* hombres" (Tit. 2, 11).
> "No es voluntad del Padre celestial que se pierda *uno solo* de estos pequeños" (Mt. 18, 14).

Difícilmente podríamos decir, a partir del Nuevo Testamento y de los Padres griegos, que hay desde toda la eternidad una elección y una no elección fijas, predeterminadas desde y para siempre. Más bien está la convicción de que todos pueden entrar en el camino salvífico, y por eso hay que invitarlos a todos. Todos están destinados a obtener la salvación, y la alcanzan cuando aceptan a Cristo. A eso se refieren los textos que dicen que en Dios no hay acepción de personas:

> "Verdaderamente comprendo que en Dios no hay acepción de personas, sino que en cualquier nación *el que* le teme y practica la justicia le es grato (Hechos 10, 34-35). Gloria, honor y paz a *todo* el que obre el bien; al judío primeramente, y también al griego, que en Dios no hay acepción de personas" (Rom. 2, 10-11).

Por eso, cuando el Nuevo Testamento habla de "elegidos", en realidad se refiere simplemente a los que se abrieron a la fe cristiana, a todos los cristianos, pero en cuanto la iniciativa fue de Dios:

> "Dios los ha elegido desde el principio para la salvación *mediante la obra santificadora del Espíritu* y la fe en la verdad. Para esto los ha llamado por medio de nuestro Evangelio, para que consigan la gloria de nuestro Señor Jesucristo" (2 Tes. 2, 13-14).

Notemos que "desde el principio" no se refiere a la "eternidad", sino al comienzo de la predicación del Evangelio, cuando ellos recibieron el Espíritu Santo.

Pero si bien los creyentes son "elegidos", esta elección se presenta como algo que debe ser afianzado con la oración y el empeño personal; como si no bastara el solo hecho de ser "elegido":

> "Todo lo soporto por los elegidos, *para que también ellos alcancen la salvación* que está en Cristo Jesús con la gloria eterna" (2 Tim. 2, 10).

> "Hermanos, pongan el mayor empeño en afianzar su vocación y su elección. Obrando así nunca caerán; porque así se les dará amplia entrada en el reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo" (2 Pe. 1, 10-11).

Nada en estos textos hace pensar en una posible "no elección" que ya predetermine desde toda la eternidad una "no salvación" de algunos. Más bien hallamos la invitación permanente a aceptar a Cristo para obtener la salvación:

> "Dios no nos ha destinado a la Cólera, sino para *obtener* la salvación por Cristo" (1 Tes. 5, 9).

De todos modos, el Nuevo Testamento no deja de recordarnos que, si no fuera por la salvación que Cristo nos obtuvo en la cruz, todos estaríamos justamente condenados, justamente destinados a la privación de la salvación desde nuestra indignidad. Pero El fue "predestinado" desde siempre para comprarnos y hacernos participar de esa predestinación. Por eso, más que invitarnos a temer la condenación, el siguiente texto nos invita a un temor "filial", a la humilde admiración de un Misterio que es profundamente "serio", al que debemos responder con una vida entregada a El: nos compró con su misma sangre preciosa, mucho más valiosa que los mejores tesoros de la tierra:

> "Y si llaman Padre al que, *sin acepción de personas,* juzga a cada cual según sus obras, condúzcanse con temor durante el tiempo de su destierro, sabiendo que han sido rescatados de la conducta necia heredada de sus padres, no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa como de cordero sin tacha y sin mancilla, Cristo, *predestinado* antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos a causa de ustedes, los que por medio de El creen en Dios, que lo resucitó de entre los muertos y le dio la gloria, de modo que la fe y la esperanza de ustedes estén en Dios" (1 Pe. 1, 17-21).

Y "en Cristo", el Elegido, todos somos elegidos:

> "Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales en los cielos, *en Cristo.* Porque *nos ha elegido en El* antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos *por medio de Jesucristo,* según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, con la que nos agració *en el amado"* (Ef. 1, 3-6).

Desde toda la eternidad Dios previó, a pesar de nuestro pecado, darnos libre y gratuitamente la salvación por Cristo, el Elegido.

Por otra parte, hay una serie de exhortaciones del Nuevo Testamento que, más que una exigencia pesada, son el ofrecimiento de una posibilidad de salvación. De hecho, se asegura la salvación al que confiese a Cristo como Señor (Rom. 10, 9-13). Pero también se afirma con fuerza que el hombre misericordioso, el que ama al hermano, se salvará:

> "No condenen y no serán condenados" (Lc. 6, 37).
> "Felices los misericordiosos, porque alcanzarán misericordia" (Mt. 5, 7).
> "El rey dirá a los de la derecha: 'Vengan, benditos de mi Padre, reciban la herencia del Reino preparado para ustedes desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber...' " (Mt. 25, 34-35).
> "Tendrá un juicio sin misericordia el que no tuvo misericordia; pero la misericordia triunfa en el juicio" (Stgo. 2, 13).
> "En Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino solamente la fe que actúa por la caridad" (Gal. 5, 6).

Así, más que a temer "no ser elegidos" o "no ser predestinados", se nos invita a reforzar la confianza en Cristo y a llenar nuestra vida de expresiones de amor al prójimo. Las consideraciones teológicas no deberían debilitar la fuerza de estas exhortaciones bíblicas. Aunque cabe aclarar que las obras de misericordia, si realmente agradan a Dios, es porque son previamente movidas por su gracia, ya que "es Dios quien obra en nosotros el querer y el obrar como bien le parece" (Flp. 2, 13).

B.7. Conclusión

Todas estas consideraciones bíblicas, particularmente las de la carta a los Romanos, no nos permiten afirmar con certeza que de hecho todos los hombres se salvarán. El estilo de Pablo, lleno de afirmaciones aparentemente taxativas, que luego contradice en otros textos, no nos permite pasar de la afirmación de Romanos 11, 32 a decir que de hecho todos los hombres, por la misericordia divina que todo lo supera, alcanzarán la salvación.

Podemos decir que, si Dios quiere, en este plan salvífico concreto, es probable que todos se salven; unos después de una prolongada fidelidad a la gracia, y otros por pura misericordia divina, pero todos por la libre iniciativa de Dios y a través de Cristo.

Esta posibilidad de que todos efectivamente alcancen la salvación no quita ninguna nobleza a la elección divina, como si sólo hubiera una verdadera elección cuando hay "no elegidos". Pues en realidad la libertad de la elección divina no se fundamenta en que sólo algunos privilegiados sean elegidos, sino en que esa elección no se apoya en méritos previos del hombre.

Pero además de esperar que todos los hombres se salven, porque es probable que así sea, los cristianos, confesando a Cristo como Señor, y siendo misericordiosos con los demás, tenemos una "firme confianza" en nuestra salvación. Creemos, en efecto, en la Revelación que nos dice que si confesamos a Cristo como Señor de nuestras vidas seremos salvos (Rom. 10, 9-12), y que "los misericordiosos obtendrán misericordia" (Mt. 5, 7). Finalmente, leamos 2 Pedro 3, 9: si es cierto que El no cumple su promesa de terminar con este mundo, y prefiere esperar pacientemente, porque no quiere que alguno perezca (me boulomai), entonces es también cierto que El puede hacer muchas cosas para dar cumplimiento a su voluntad de que *nadie* perezca. Yo pongo mi confianza en este deseo suyo, en su misericordia sin límites y en su creatividad divina, infinitamente capaz de conseguir lo que El desea.

C.- Los efectos en la historia

La ambivalencia de las expresiones bíblicas, y los textos que podrían dar lugar a hablar de una "predestinación a la condenación" o de un "endurecimiento" querido por Dios, han provocado un permanente vaivén en la historia de la Teología. Todo depende del lugar dónde se colocara el acento: en la libertad del hombre, en la misericordia divina, o en la libre iniciativa de Dios.

C.1. Padres

En los Padres de la Iglesia siempre estuvo clara la conciencia de la iniciativa de Dios en la obra de la salvación, previa a toda decisión humana:

> "Dios revela el ardor de su amor, no haciéndonos aquí y allá pequeños regalos, sino derramando en nosotros la fuente misma de todos los dones, y esto *todavía antes* de que nosotros hubiéramos entrado en el combate" (Juan Crisóstomo, *In Rom. 9, 11).*[1]

1. J. P. MIGNE. Patrología Griega [de aquí en más PG] 60. 470.

Encontramos en los Padres una distinción entre lo recibido por creación (méthexis) y una realidad distinta de la creación, que es la "divinización" (théiosis); de modo que el hombre no puede atribuir su salvación a la propia naturaleza. La naturaleza está privada de la justicia y necesita la salvación de Cristo que se hace propia por la fe en El:

> "Se gloría total y completamente en Dios el que no se enorgullece por la propia justicia, sino que reconoce estar privado de la verdadera justicia y que es justificado *únicamente* mediante la fe en Cristo" (Basilio Magno, *Hom. de humil.*, PG 31, 530).

Es la irrupción de Cristo en la historia la que hizo posible la justificación y la divinización.

En este punto, los Padres comentan o hacen referencia a la carta a los Romanos. Pero, también comentando Romanos, se preocupan por dejar claro que esta iniciativa de Dios no implica que Dios haya decidido no salvar a algunos, y atribuyen la condenación de algunos sólo a su rechazo de la salvación;

> "Si se realiza el bien con la gracia, por qué no nos salvamos todos? *Porque no lo queréis.* La gracia salva a los que la desean" (Juan Crisóstomo, *In Rom. 11, 16;* PG 60, 579).

La predestinación aparece como problema en Agustín, en medio de la feroz lucha contra el pelagianismo. Pero también luego de Agustín, y en un discípulo suyo como Próspero de Aquitania, encontramos intentos de síntesis evitando acudir a la conflictiva noción de "predestinación":

> "La múltiple e inefable bondad de Dios ha provisto siempre y provee a todos los hombres. Por tanto, ninguno de los que perecen puede excusarse diciendo que le fue negada la luz de la verdad; ni nadie puede gloriarse de la propia justicia, porque fue su propia maldad la que precipitó a los condenados al suplicio, pero fue la gracia de Dios la que condujo a los justos a la gloria". [2]

De todos modos, hay que decir que el conflicto de Agustín con el pelagianismo estimuló su inteligencia para dejar firmemente asegurada la verdad de la libre iniciativa divina en nuestra salvación,

2. J. P. MIGNE, Patrología Latina [de aquí en más PL] 51,715.

verdad que distingue a nuestra fe cristiana en su misma esencia. Aunque también es cierto que el enfrentamiento con el pelagianismo lo llevó a acentos y expresiones que, fuera de su contexto polémico, requieren una revisión.

El influjo del estoicismo y la polémica contra el maniqueísmo habían provocado que Pelagio acentuara la responsabilidad personal y las posibilidades naturales que Dios regaló al hombre para poder autoeducarse. A esto sólo podía añadirse una ayuda divina que facilite o favorezca lo que en realidad puede hacer el hombre con sus solos recursos naturales. Con distintos matices, esta doctrina producía cierto atractivo en los monjes, no por su aspecto teórico, sino por sus consecuencias prácticas. Porque ellos estaban empeñados en una lucha ascética, en un camino de crecimiento, y temían que un acento unilateral puesto en la gracia y la iniciativa divina pudiese quitar motivaciones al empeño humano por agradar a Dios. De hecho, Agustín era considerado un peligroso innovador (*Contra Juliano,* 4, 50).

En realidad, los mal llamados "semipelagianos" también se oponían a la doctrina de Pelagio, pero creían que Agustín era otro extremo peligroso. De cualquier manera, más allá de la intención de estos ascetas, el término "semipelagiano" mantiene algún valor. Expresa que ellos pretendían sostener la verdadera doctrina en un cierto término medio, sin advertir que en este asunto no existe un "término medio", que en realidad no haría justicia a ninguna de las dos partes: ni a la más auténtica libertad humana, ni a la absoluta iniciativa de la libertad divina.

En el orden sobrenatural podríamos decir más bien que todo es de Dios como Causa primera y fundamento último, y todo es del hombre como causa segunda; pero dejando a salvo que en el paso del estado de pecado al estado de justificación el hombre no posee mérito alguno, de modo que podemos decir mejor: "todo es de Dios, y algo del hombre, que accede a su verdadera libertad por una libre y gratuita iniciativa de Dios".

Aquí está el verdadero gran conflicto de la mentalidad agustiniana con sus opositores. Esta es la verdad sobre la gracia que llevó más tiempo de discusión y polémica, que se prolongó luego de la muerte de Agustín. Y es el conflicto que reaparece permanentemente en la espiritualidad occidental, quizás porque este "semipelagianismo" es una tendencia más espiritual y pastoral que explícitamente doctrinal. Predominó en los monjes de la Europa occidental del siglo V, pero revive permanentemente bajo diferentes formas.

Los semipelagianos no pretendían negar la iniciativa divina en la salvación, ni la primacía de la gracia por encima de la voluntad humana; pero no aceptaban las consecuencias prácticas e históricas a las que llegaba Agustín en su razonamiento, al aplicar aquellas verdades a la experiencia concreta.

Agustín se fundaba en que los hombres, por el pecado original, están en la "masa de perdición", y Dios no tiene ninguna obligación de sacarlos de ese estado. Puede condenarlos justamente por el solo hecho de nacer con el pecado original heredado (PL 45, 1.002). Evidentemente, tampoco resultaba fácil aceptar esta noción de justicia y predestinación, que salva la libertad divina, pero no salva otras verdades sobre Dios (PL 49, 1.004).

Sin embargo, vale la pena recordar que S. Tomás de Aquino sostiene la misma doctrina que Agustín *(Summa Th.,* II-IIae., 10, 1; 2, 5, ad 1).

La rigidez de su pensamiento y el empecinamiento contra Juliano, llevaron a Agustín a afirmar que los niños muertos sin bautismo se condenan, en último término, porque Dios no quiso de antemano su salvación, aunque merezcan una pena más leve (PL 44, 809; 40, 275). San Buenaventura rechaza explícitamente esta doctrina de Agustín, e intenta disculparlo diciendo que se fue al extremo opuesto a los semipelagianos ("abundantius declinavit ad extremum") para intentar acercarlos a la postura correcta (*Breviloquium,* III, V, postremo). Pero el resultado concreto fue que los semipelagianos también reaccionaban con firmeza contra el "extremo" de Agustín, porque creían que no se salvaba la repetida afirmación bíblica de que "en Dios no hay acepción de personas". Los semipelagianos cometieron quizás el mismo error que en el fondo criticaban a Agustín: hablar de las verdades universales y de sus concreciones históricas como si fueran igualmente absolutas y como si la relación entre ambas fuera siempre evidente. Ellos, haciendo un camino opuesto al de Agustín, pasaron de la negación de realidades históricas y consecuencias prácticas, a la negación de los principios innegables, y así terminaron sometiendo la libertad divina a un primer paso del hombre y a su perseverancia ascética.

De todos modos, algunas de las objeciones que planteaban desde la experiencia concreta, tuvieron una respuesta en el desarrollo posterior de la Teología. Por ejemplo, en una mayor valoración de las circunstancias del sujeto al discernir sobre la responsabilidad de sus actos, y en la convicción de que el estado de gracia puede coexistir con un estado de aridez espiritual. Los monjes semipelagianos, no habían

tenido la experiencia sensible de una irrupción poderosa y llamativa de la gracia como la de Agustín en su conversión, y vivían su lucha espiritual como una rutina a veces tediosa y árida, como una batalla permanente para poder perseverar en medio de escasos consuelos, y experimentando muchas veces la caída en el vicio y la dificultad de volver a levantarse sin un camino de purificación y de ascesis. Ellos no comprendían entonces que Agustín dijera tan insistentemente que con la gracia de Dios todo es posible, fácil y hasta placentero. En la escolástica, en cambio, hallamos una mayor sensibilidad sicológica y una conciencia más clara de los condicionamientos que disminuyen la imputabilidad de los actos malos. De hecho santo Tomás reconocía que alguien puede tener la gracia y la caridad pero no ejercitar bien alguna de las virtudes "propter aliquas dispositiones contrarias" (*Summa Th.*, I-IIae., 65, 3, ad 2), de manera que alguien puede tener todas las virtudes pero no manifestar claramente la posesión de alguna de ellas porque el obrar exterior de esa virtud está dificultado por disposiciones contrarias:

> "Se dice que algunos santos no tienen algunas virtudes en cuanto tienen dificultades en los actos de esas virtudes, aunque tengan los hábitos de todas" (*Ibid*, ad 3).

Y san Buenaventura exhortaba a los dirigentes de comunidades a ser pacientes, soportando las malas costumbres e imperfecciones de algunos, como la ira, la pereza, la lujuria, la gula, considerando que "no todos pueden todo" -non omnes omnia possunt- (*De Sex Aliis,* 3, 8). No puede exigirse a todos un ejercicio de la virtud, ya que si se exige a alguien que tiene buena voluntad un ejercicio de la virtud para el cual no es capaz, se lo puede llevar a bajar los brazos y a perder lo poco que tiene de bueno (*Ibid*, 3, 9).

Esta convicción de los escolásticos ha sido coronada de un modo explícito, con otro lenguaje, en el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica:

> "La imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso *suprimidas* a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psíquicos o sociales" (CEC, 1.735).
>
> "Para emitir un justo juicio acerca de la responsabilidad de los sujetos y para orientar la acción pastoral, ha de tenerse en cuenta la inmadurez afectiva, la fuerza de los hábitos contraídos, el estado de angustia

u otros factores psíquicos o sociales que reducen, e incluso *anulan* la culpabilidad moral" (CEC, 2.352).

Esto nos permite decir que ni siquiera la persistencia de un obrar moralmente cuestionable puede implicar que no se esté efectivamente predestinado a la salvación.

La doctrina de Agustín no ofrecía una visión completa y armoniosa sobre Dios, el hombre y la experiencia cristiana; pero dejó completamente a salvo la absolutamente libre iniciativa de Dios en la salvación y la necesidad de la gracia obtenida por Cristo, que se concede de un modo totalmente gratuito y no puede ser exigida por obras o decisiones humanas: El nos amó primero (1 Juan 4, 10).

C.2. El Magisterio hasta Tomás de Aquino

La influencia de Agustín en la historia de la teología es impresionante, y su doctrina sobre la predestinación ha determinado una lectura cuestionable de Romanos 9-11, particularmente en el siglo IX y en el calvinismo.

Pero si bien es cierto que en líneas generales el Magisterio asumió la doctrina agustiniana sobre la gracia, también es real que los concilios evitaron identificarse con él en algunos aspectos de su teología.

C.2.1. Sínodo XVI de Cartago (418)

El concilio acentuó uno de los temas que subyace en la doctrina de la predestinación: el plan que Dios tiene desde toda la eternidad, según el cual la salvación nos llega por Cristo, que nos amó primero, y por la obra de su gracia en nosotros.

Se destaca también que la gracia no sólo es necesaria para obrar más fácilmente el bien, sino simplemente para poder obrar bien. La gracia de Cristo es indispensable para el hombre, ya que por sí solo permanece en el pecado y está privado de la salvación.

De la misma época es la "Carta tractatoria a las iglesias orientales"[3], profundamente cristocéntrica, donde se presenta al pecado como el contraluz que destaca la necesidad de la salvación de Cristo.

3. H. DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia* [de aquí en más Dz] 109a.

C.2.2. Indiculus

Elaborado por el agustiniano Próspero de Aquitania (+456) y reconocido universalmente como doctrina genuina de la Sede apostólica hacia el año 500.

Apela a la oración de la Iglesia, que pide a Dios la conversión de los infieles y pecadores y le agradece por el mismo motivo, lo cual no es sólo una fórmula vacía, sino que expresa la fe de la Iglesia en la iniciativa divina y en la necesidad absoluta de la gracia (Dz 139).

Pero en el mismo capítulo hallamos algo particularmente interesante: una cita de Romanos 9, 22, el texto que ha dado lugar tradicionalmente para hablar de una predestinación a la condena. Sin embargo, la interpretación que se hace aquí es profundamente positiva. De ningún modo se habla de "vasos de ira preparados para la condena" que efectivamente se hayan condenado. Lo que se dice aquí es que eran "vasos de ira" que Dios, sin embargo, "convierte en vasos de misericordia", lo cual es una obra divina que debe tributarse a El y a El se debe agradecer. Esta exégesis positiva se confirma porque se coloca como paralelo el texto de Colosenses 1, 13: "*Sacándolos* del poder de las tinieblas *los traslada* al reino del Hijo de su amor" (Dz 139).

C.2.3. Concilio de Arlés (475)

Se niega que la "presciencia de Dios empuje violentamente al hombre a la muerte, o que por voluntad de Dios perecen los que perecen". Por consiguiente, también se niega que "unos están destinados a la muerte y otros predestinados a la vida" (Dz 160a).

Luego se afirma claramente que hasta tal punto Dios no predetermina la condena, que "el que se ha perdido hubiera podido salvarse", ya que también para El Cristo trajo el remedio. Pero se llega a decir también que los hombres perdidos se perdieron "*contra* la voluntad de Cristo" (Dz160b).

Además, este texto eminentemente positivo destaca la centralidad de Cristo en la obra salvífica, afirmando que hay hombres que se salvaron sólo por la ley de Moisés y otros por la ley de la naturaleza, pero siempre por la intercesión de la sangre de Cristo (Dz 160b), que los liberó de la atadura original.

Agustín no había podido aceptar una salvación sin bautismo, porque sería hablar de una salvación sin la gracia de Cristo. Pero el tiempo permitió descubrir otro aspecto de la verdad que no niega lo

que Agustín quería salvar: hay un acceso a la salvación para los que no recibieron el bautismo, pero eso no significa que se salven sin Cristo o por las solas fuerzas naturales, sino que también ellos pueden tener acceso, de otro modo, a la gracia de Cristo.

Muchos siglos después del sínodo de Arlés, el papa Pío XI afirmaría en su encíclica *Quanto conficiamur moerore:*

> "Cosa notoria es a Nos y a vosotros que aquéllos que sufren ignorancia invencible acerca de nuestra santísima religión, que cuidadosamente guardan la ley natural y sus preceptos, esculpidos por Dios en los corazones de todos, y están dispuestos a obedecer a Dios llevando vida honesta y recta, pueden conseguir la vida eterna, *por la operación de la luz divina y de la gracia.*
> Dios... no consiente en modo alguno, según su suma bondad y clemencia, que nadie sea castigado con eternos suplicios si no es reo de culpa voluntaria" (Dz 1.677).

Y el Concilio Vaticano II lo reafirmará claramente:

> "... ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero, y se esfuerzan, *bajo el influjo de la gracia,* en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia" (*Lumen Gentium II*, 16).

Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió *por todos,* y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, *debemos creer* que el Espíritu Santo ofrece *a todos* la posibilidad de que, en la forma sólo de Dios conocida, se asocien a este Misterio pascual (*Gaudium et Spes,* 22).

C.2.4. II Concilio de Orange (529)

Este concilio comienza hablando del pecado original, el pecado que dañó al primer hombre pero que pasó a su descendencia. Llama la atención (Dz 175) la traducción de Romanos 5, 12 que presenta Orange: "Y a todos los hombres pasó la muerte porque todos habían pecado", porque difiere de la presentada en el concilio de Cartago (Dz 102): "Y así pasó a todos los hombres por cuanto *en aquel* (Adán) todos pecaron". Sabemos que esta diferencia no es inofensiva. La traducción latina coloca "in quo" (en el cual) donde el griego decía "eph ho" (que puede traducirse "porque", como lo hace Orange).

Y es justamente la traducción latina la que daba lugar a Agustín para decir que basta el pecado de Adán para que todos nazcan culpables en el sentido propio de la palabra, y, por tanto, condenados desde su gestación; a no ser que hayan sido "elegidos" y estén destinados a salir de ese estado.

La traducción "porque" permite entender el pecado original de modo más amplio, como una potencia de pecado que está en el mundo por Adán, pero que sólo produce plenamente su efecto de muerte a través de los pecados personales. Esto estaría confirmado por otros textos de Romanos, como 4, 15: "Donde no hay ley no hay transgresión". Esto significa que difícilmente pueda hablarse de una "culpa" heredada en un niño que no ha conocido ni violado ley alguna. Y también se confirmaría este sentido de "porque" en Romanos 3, 23, que se refiere más bien a los pecados personales de todos los hombres, sin referencia a Adán: "Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios".

Orange insiste en que nada humano puede ser previo a la gracia o merecedor de ella: ni la súplica, ni el querer ser limpio, ni el inicio de la fe, ni el consentimiento a la predicación. La gracia misma es la que provoca la súplica de la salvación, el deseo, el inicio de la fe, la humildad (Dz 176-179). El apoyo bíblico está en 1 Cor. 4, 7 ("¿Qué tienes que no hayas recibido?"), 1 Cor. 15, 10 ("Por la gracia de Dios soy lo que soy") y Juan 15, 5 ("Sin mí nada podéis hacer").

Nadie se salva sino por la gratuita misericordia de Dios (Dz 192, 181).

Pero la ayuda de Dios es también indispensable para poder perseverar (Dz 183), y aunque Adán no hubiese pecado, la humanidad no habría podido conservar su integridad sin la ayuda de Dios, sin la gracia (Dz 192).

Este concilio permite además contrarrestar una insistencia exagerada en la necesidad de una respuesta conciente por parte del hombre, como si fuese una cooperación absolutamente indispensable para que Dios pueda actuar, o como si el hombre y Dios tuvieran el mismo peso y fueran causas de un mismo orden:

> "Muchos bienes hace Dios en el hombre que no hace el hombre. Pero ningún bien hace el hombre que no otorgue Dios que lo haga el hombre" (Dz 193).

Dios mismo es el autor del "querer" del hombre en orden a la salvación:

> "Aun el querer ser limpios se hace en nosotros por infusión y operación sobre nosotros del Espíritu Santo" (Dz 177).

Pero advirtamos que el Indiculus enseñaba que Dios es capaz de hacer que ese querer del hombre no sea forzado, sino libre:

> "No se quita el libre albedrío, sino que se libera, a fin que de tenebroso se convierta en lúcido, de torcido en recto, de enfermo en sano... Obra, efectivamente, en nosotros que lo que El quiere nosotros lo queramos" (Dz 141).

Orange destaca que si pudiera atribuirse algo a la naturaleza humana en el orden salvífico, entonces Cristo ha muerto inútilmente (Dz 194). Por eso, hay que afirmar también que la fe de Abel, Noé y todos los justos anteriores a Cristo, no tenía origen en su naturaleza sino que la tuvieron "por la gracia de Dios" y por "la largueza de Cristo" (Dz 199). Cristo aparece así como el único mediador de la salvación.

Una síntesis de la doctrina de Orange puede hallarse en el canon 25:

> "Amar a Dios es *en absoluto* un don de Dios. El mismo que, sin ser amado, nos ama, nos otorgó que le amáramos. *Desagradándole* fuimos amados, para que se diera en nosotros con qué le agradáramos" (Dz 198).

Finalmente, el concilio habla de la predestinación, pero sólo para negar que algunos hayan sido predestinados al mal, y condenando con fuerza esa afirmación. Además, en lugar de hablar de una predestinación de algunos a la salvación, prefiere decir solamente la verdad segura que es el eje del tema de la predestinación: que Dios es el que nos inspira primero sin que preceda algún merecimiento bueno de nuestra parte; y que por su gracia el hombre, si quiere trabajar fielmente, puede cumplir lo que hace a la salud del alma (Dz 200).

Este cuidado que pone el concilio para evitar decir que sólo algunos están predestinados a la salvación, no deja de ser una invitación a restar importancia al tema de la predestinación para no conducir a confusiones nocivas. Comprobamos así cómo la admiración por Agustín no privó al Magisterio de una necesaria cautela frente a este tema.

C.2.5. Siglos VIII y IX

Estos siglos carecen de la riqueza teológica de los anteriores, y producen las mayores confusiones respecto de la predestinación.

A esta confusión tampoco estaba ajeno el Magisterio de la Iglesia.

Sólo en este período oscuro aparece la predestinación como tema aparte, directamente enfocado y tratado por sí mismo, fuera del contexto más amplio de una doctrina completa sobre la gracia. Y es sólo en estos textos donde aparece la posibilidad de alguna predestinación al mal o de una no elección divina.

Así, en una carta de Adriano V del año 785, se sostiene que a los malos Dios les preparó "justos y eternos suplicios. Esta es la eterna predestinación de las futuras obras de Dios" (Dz 300).

Es notable cómo se acentúa aquí un antropomorfismo que presenta a Dios pre-viendo, y preparando "anticipadamente" castigos. De todos modos, el objeto de esta carta era afirmar que la predestinación no anula la libertad humana, en contra de los que decían que no vale la pena rogar para librarse de la muerte eterna si Dios ya predestinó nuestra condena. Distinguiendo la condenación de la pena subsiguiente se pretendía dejar a salvo la libertad humana y al mismo tiempo se creía respetar el dato bíblico de Romanos 9, 22.

El *Concilio de Quiersy* (853) aporta una claridad mayor sosteniendo que sólo hay una predestinación de Dios: la predestinación a la vida (Dz 316); y citando 1 Timoteo 2, 4, afirma que Dios quiere que "todos los hombres, *sin excepción,* se salven" (Dz 318), de modo que Cristo padeció absolutamente por *todos* los hombres, aunque esto no implique que todos de hecho sean redimidos, porque pueden rechazar la salvación (Dz 319). La gracia no anula totalmente la posibilidad de optar por el mal (Dz 317).

Particularmente conflictivo es el *III Concilio de Valence* (855).

En primer lugar, mencionemos los aportes positivos de este concilio:

a.- Sostiene que Dios no predestina a la salvación ni concede su gracia previendo el buen obrar del hombre. Lo único que se puede afirmar, porque no podría ser de otra manera, es que Dios supo eternamente "que los buenos habrían de ser buenos *por su gracia,* y que por su misma gracia habían de recibir los premios eternos; y previo que los malos habían de ser malos por su propia malicia".

Así se evita un sutil semipelagianismo, que somete las decisiones de Dios al obrar del hombre (Dz 321).

b.- Se añade una ulterior clarificación al decir que "en la elección de los que han de salvarse, la misericordia de Dios precede al buen merecimiento, pero en la condenación de los que han de perecer el merecimiento malo precede al justo juicio de Dios" (Dz 322). Esto será reafirmado en Trento:

> "Si alguno dijere que no es facultad del hombre hacer malos sus propios caminos, sino que es Dios el que obra tanto las obras malas como las obras buenas, no sólo permisivamente, sino propiamente y por sí, hasta el punto de ser obra suya no menos la traición de Judas que la vocación de Pablo, sea anatema" (Dz 816).

c.- Afirma que "la presciencia divina no impone en absoluto a ningún malo la necesidad de que no pudiera ser otra cosa" (Dz 321). Solamente "lo supo de antemano", porque "en El lo futuro ya es un hecho" (Dz 322). Y esto se confirma al decir que "nadie es condenado por juicio *previo*" (Dz 321).

d.- Aunque sigue sosteniendo la convicción agustiniana de que alguien puede condenarse sólo por la culpa original, sin embargo no se afirma que Dios, por una no elección suya, deja a algunos en la masa de perdición, sino que "*pudieron* ser buenos, pero no quisieron", de modo que "sólo por su culpa permanecieron en la masa de condenación" (Dz 321). Pero el punto conflictivo de este concilio está en su interpretación de Romanos 9, 21-22, contraria a la interpretación del Indiculus (Dz 139) y del papa Pelagio I (Dz 228a).

Valence aplica la expresión "vasos de ira preparados para la ruina" a una "predestinación de los impíos para la muerte", entendiéndolo como referido a "la pena que sigue al mal merecimiento, como Dios que todo lo preve..." (Dz 322).

Si esta predestinación de la pena se aplica a penas del infierno como inflingidas directamente por Dios, entonces se presenta a Dios como autor de un mal. Para evitar esto, sólo podemos aceptar la doctrina de Valence como referida a la presciencia de Dios, acompañada únicamente de un querer "permisivo". De hecho, el nuevo Catecismo de la Iglesia, habla más bien de una "autoexclusión de la comunión con Dios", y niega la predestinación al infierno:

> "Este estado de *autoexclusión* definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados es lo que se designa con la palabra 'infierno' " (CEC, 1.033).
> *"Dios no predestina a nadie a ir al infierno;* para que esto suceda es necesaria una aversión voluntaria de Dios (un pecado mortal) y persistir en ella hasta el final. En la liturgia eucarística y en las plegarias diarias de los fieles la Iglesia implora la misericordia de Dios, que 'quiere que nadie perezca y que todos lleguen a la conversión' " (CEC, 1.037; 2 Pe. 3, 9).

Si la pena del infierno es fundamentalmente la "separación eterna de Dios en quien únicamente puede tener el hombre la vida y la

felicidad" (CEC, 1.035), entonces no parece atinado distinguir mucho la pena de la misma condena. Por eso, si hablamos de "querer" de las penas, podemos dar a entender que Dios "quiere" la condenación y la predestinó.

Es más coherente con el Magisterio anterior entender que Valence no se refiere a una "predestinación de la pena" propiamente dicha. Sólo mantiene el lenguaje de predestinación, muy en boga en su siglo, e influenciado por su interpretación de Romanos; pero en realidad refiere esas expresiones a la presciencia divina de las penas como parte de la predestinación en su conjunto . Por eso, no dice "predestinación de la pena" sino " la *presciencia* de la predestinación" (Dz 322).

Los padres del concilio de Valence condenaron al concilio de Quiersy, pero luego anularon esta condenación en Langres (859), y celebraron con los de Quiersy el segundo concilio de Toul (Thysey) en el año 860 . Esto, junto con su interpretación de Romanos 9 que contradice al Indiculus, invita a considerar con sumo cuidado las afirmaciones conflictivas de Valence sobre la predestinación y su interpretación de Romanos, aunque haya influido poderosamente en la teología posterior.

C. 3. Santo Tomás de Aquino (+ 1.274)

Para Tomás, la presciencia divina no predetermina fatalmente los acontecimientos, sino que los pre-ve como históricos y modificables en el curso de la historia:

> "Dios sabe que alguien primero es ordenado a la vida eterna y que después no porque se aleja de la gracia" (*Summa Th.*, I, 24, 3)

Sin embargo, la predestinación a la salvación *no puede ser imposibilitada* por las creaturas (*Summa Th.*, I, 23, 8, ad 3) . Porque la predestinación a la salvación no es una simple presciencia, como en el caso de los condenados, ya que es un querer infalible que predetermina efectivamente el resultado *final* de la predestinación. Por eso, refiriéndose al momento de la muerte, la tradición hablará del "gran don" de la perseverancia final (Dz 826). Y si bien no se niega la libertad humana que Dios salva en todo el proceso anterior, esta infalibilidad del efecto final de la predestinación por el "gran don" de la perseverancia final, está firmemente presente en la doctrina de Tomás. No estamos negando que de ordinario la gracia deja a salvo la libertad humana de optar por el mal (Dz 1.093). Sólo nos referimos al efecto

final de la predestinación, que no puede no realizarse, dada la infalibilidad de la elección positiva de Dios .

Esta doctrina será presentada luego, en la controversia "de auxiliis", como la doctrina "de la gracia eficaz por sí misma y la predestinación anterior a los méritos previstos". Los molinistas consideraban que esta teoría tomista daba lugar a un "sutil calvinismo", ya que acentuaba tanto la libre elección divina que llevaba a hablar de "no elegidos", y de allí podría pasarse fácilmente a decir que algunos hombres están fatalmente predestinados a la condenación, como sostenía Calvino .

Pero el Magisterio jamás condenó la postura tomista . Además, hay que reconocer que la sola expresión "*gran don* de la perseverancia final" no nos hace pensar tanto en la lucha particularmente fuerte que se sostiene en el momento de la muerte, sino más bien en un *don* especial, único, de la gracia que se juega todas las cartas para la salvación del hombre . En ese momento final Dios puede actuar más allá de lo ordinario, de un modo diferente a como actúa normalmente a lo largo de la vida de un hombre. De hecho santo Tomás habla explícitamente sobre la posibilidad de un obrar de Dios "praeter ordinem rebus". Afirma que "si bien el que peca pone un impedimento a la gracia, y, por cuanto exige el orden de las cosas (ordo rerum), no debe recibir la gracia; sin embargo, dado que Dios puede obrar más allá del orden de las cosas (praeter ordinem rebus inditum), del mismo modo que pudo dar la vista al ciego o resucitó un muerto, así también por su bondad puede conceder su auxilio a aquellos que ponen impedimento a la gracia, liberándolos del mal y convirtiéndolos al bien..., en quienes quiere manifestar su misericordia, así como en otros se manifiesta el orden de la justicia" (*Contra Gentiles III*, 161).

La misericordia de Dios, el Dios que ama con amor eterno, al menos en el momento de la muerte puede vencer todas las barreras que le interpone el elegido, aunque tenga que obrar "praeter ordinem rebus inditum".

¿Significa esto una violación de la libertad del hombre? En realidad, sabemos que la posibilidad de optar por el mal es una imperfección y un defecto de la libertad, que consiste más bien en "optar espontáneamente por el bien que plenifica al hombre", ya que el hombre tiene la libertad como un don para la autorrealización porque la posibilidad de rechazar la salvación no es parte de la esencia de la libertad, sino más bien un defecto del llamado "libre albedrío". Y por eso, una gracia que elimine los impedimentos que alejan al hombre de la salvación, sería una gracia que potencia la verdadera libertad y disminuye su defecto.

Pero, de cualquier manera, es la misma gracia eficaz la que consigue que el hombre no se abra a la salvación por la fuerza, sino libremente, espontáneamente. La gracia divina es admirablemente poderosa y hábil. Imaginemos un modo concreto:

Si lo que impedía la apertura del hombre a la salvación era una falsa imagen de Dios, la gracia puede corregir esa falsa imagen o hacer advertir el error, actuando sobre la inteligencia o sobre la emotividad dañada; si se trataba de una concepción equivocada sobre la vida y la felicidad, la gracia puede descubrir al hombre lo incompleto de su visión de la realidad; si se trataba de viejas heridas del pasado que cerraban la voluntad, la gracia puede sanar esas heridas. Es decir, la gracia de la perseverancia final pone al hombre en tales condiciones que ya no queden excusas en la inteligencia ni tendencias enfermizas en la voluntad; de ese modo, sin que se trate de la necesidad que impone la visión beatífica (Dz 1.094), coloca al hombre en la situación óptima en que la libertad no encuentre el atractivo de optar por otra cosa que no sea la salvación que Dios le ofrece. Al menos, no podemos negar que algo así obró Dios en un grado sumo, desde el instante de su concepción, en la Virgen María, sin que eso implicara la libre necesidad que impone la visión directa de Dios, sino sólo una acción especialísima de Dios en el alma (Dz 833).

Cabe recordar que para Tomás, si bien Dios es justo y misericordioso a la vez, sin embargo, la máxima de las virtudes en Dios es la misericordia (*Summa Th., II-IIae.*, 30, 4). Por eso mismo, también S. Anselmo hablaba de la posibilidad de que Dios, por el misterio de su libre misericordia, pueda ir más allá de las exigencias de justicia correspondientes a la [illegible]ud del hombre:

> "El juicio de Dios es un abismo y no se pueden investigar sus caminos... No puede saberse si Dios efectivamente hará lo que en justicia podría hacer" (*De Casu Diaboli*, 23, 270).

Y una intervención irresistible de Dios en el momento de la muerte tampoco implicaba para Anselmo una disminución o un atropello de la libertad humana, ya que la posibilidad de rechazar a Dios no es parte de la esencia de la libertad (*De Libertate Arbitrii*)[4]. Sólo se trata de reducir al mínimo el defecto de la libertad que consiste en la posibilidad de elegir el mal.

4. F. S. SCHMITT, *Ed. crítica*. Stuttgart, 1968, I, 208.

Cabe mencionar que así se evita sostener otro camino salvífico, posterior a la muerte: una "apocatástasis", o posibilidad de que los impíos reciban sólo un castigo temporal para ser luego reintegrados, fue rechazada por el Magisterio desde antiguo (Dz 211); de manera que sólo podemos hablar de una justificación "ante mortem", sea por la vía ordinaria, sea por una misteriosa acción de la gracia infaliblemente eficaz que asegure la perseverancia final.

Todo esto nos invita a no hablar tanto de una predestinación "antes" de los méritos previstos, sino a decir más bien que Dios, en su eterno presente, acto puro, se ve a sí mismo produciendo en el hombre su acción buena sin violentar, sino creando su libre aceptación con un querer eficaz, o preparando esa aceptación libre del hombre con la gracia suficiente. Pero es siempre la misma gracia, la única gracia de Cristo, la que, produciendo una armonía que a Dios agrada, obra a veces de un modo resistible, y otras veces, si es necesario para la realización del fin universal o de un fin particular especialmente determinado por Dios, obra también infalible e irresistiblemente.

De este modo irresistible obra la gracia para producir la perseverancia final, que cumple infaliblemente la elección divina. Pero ordinariamente esta gracia infaliblemente eficaz obra precedida por otros auxilios eficaces, aunque resistibles, que van acercando progresivamente al hombre a su fin.

Pasamos ahora a otro punto también delicado. Santo Tomás, como los demás escolásticos, quizás retomando una afirmación del concilio de Valence (Dz 321), afirma que Dios, sólo por el pecado original, y sin un pecado actual, puede negar a un hombre la gracia eficaz necesaria para la salvación. Aquí se deja sentir, como lo reconoce el mismo Tomás, el peso que atribuyó Agustín al pecado original:

> "Si se habla de lo que puede el hombre sin el auxilio de la gracia, así está obligado a muchas cosas que no puede realizar sin la gracia que repara. Este auxilio, a quienes se da divinamente, se les da por misericordia; a quienes se les niega por justicia, se les niega en pena de un pecado anterior, aunque sólo sea el original, como enseña Agustín" (*SummaTh.*, II-IIae., 2, 5, ad 2).

No obstante, podemos advertir una evolución en este tema. En el siglo XIII ya no se afirma que los niños muertos sin bautismo deban sufrir, por el solo pecado original, las penas del infierno. Tomás se refiere al "limbo de los niños" (*Summa Th.*, I-IIae., 89, 6, sed contra); y Buenaventura, evitando considerar aisladamente el tema del pecado original, pone en juego la verdad de la misericordia divina mejor

que Agustín. Refiriéndose a los niños muertos sin bautismo, Buenaventura afirma:

> "La misericordia exige que no sufran la pena de un dolor actual, ya que no tuvieron la mancha de una culpa actual... Y tienen en común con los bienaventurados del cielo que carecen de toda aflicción interior y exterior" (*II Sent.*, 33, 3, 2).

De todos modos, en la escolástica sigue en pie la afirmación de una privación de la visión de Dios sólo por el pecado original. Y para el hombre concreto, que murió sin bautismo, esto implica no haber sido elegido por Dios, que podría haberlo sacado de la masa de perdición. De todos modos, nunca se dice que Dios haya "colocado" a ese hombre en la masa de perdición, ya que está allí por el pecado de Adán. Así se pretendía salvar la absoluta libertad de Dios y al mismo tiempo mostrar que esa libertad de elección no era arbitraria o injusta.

Nos queda preguntar si, en el supuesto de no existir el pecado original, Dios estaría obligado a elegir a todos para la salvación, si estaría obligado a no condenar a nadie, a menos que cometa un pecado mortal que permita a Dios mantener su libertad de elección.

Afirmar algo así sería atribuir a la gracia sólo una función sanante, y no reconocer que, además de esta función, la gracia eleva a la naturaleza humana para el encuentro con Dios, permitiendo así salvar la distancia infinita que hay entre la naturaleza humana y la vida divina (*Summa Th.*, I-IIae., 109, 2, 4 y 5).

No es indispensable, entonces, referirse al pecado original para sostener que la naturaleza no puede exigir a Dios que le conceda una salvación que la excede desproporcionadamente.

Cabe recordar aquí que el Magisterio condenó la siguiente tesis de Bayo:

> "Tanto para los ángeles buenos como para el hombre, si hubiera perseverado en aquel estado hasta el fin de su vida, la felicidad hubiera sido retribución, no gracia" (Dz 1.003).

Pero para salvar la libertad de Dios que, creando al hombre, no está obligado a regalarle ese fin sobrenatural que excede a la humanidad, surgió en la historia de la teología la hipótesis de la "naturaleza pura". Es decir: la *posibilidad* de que Dios no hubiera creado al hombre ordenado a ese fin sobrenatural y de que lo hubiera creado ordenado a un fin puramente natural, a una felicidad que se podría alcanzar con las solas fuerzas naturales, sin la gracia. Santo Tomás no elaboró esta

abstracción meramente hipotética; pero hay algunas tesis suyas sobre lo que podría la naturaleza íntegra sin la elevación de la gracia y la caridad, que darían lugar a ese teologúmeno (*Summa Th.*, I-IIae., 109, 2; 3, resp. y ad 1).

De cualquier manera, el Magisterio ha sostenido la posibilidad de la creación de "seres intelectuales" sin ordenarlos a lo sobrenatural, para salvar "el concepto de *gratuidad* del orden sobrenatural" (Pío XII, Dz 2.318).

Así, vemos reaparecer permanentemente la preocupación por salvar la gratuidad del orden sobrenatural, la absolutamente libre iniciativa de Dios, que "elige libremente".

Este acento puesto en la libertad de Dios para comunicar la gracia, sin acentuar igualmente otras verdades, lleva a afirmar que Dios puede quitar a un hombre la gracia que necesita para perseverar. Pero Tomás aporta aquí una distinción importante:

La gracia que justifica al hombre no lo sana totalmente, de manera que necesita permanentemente de otro auxilio, sin el cual no puede perseverar. Y Dios, sin un pecado del hombre, no podría quitarle la gracia santificante, ya que eso sería colocarlo directamente en el estado de condenación de un modo arbitrario. Pero sí puede dejar de conceder el ulterior auxilio (gracia actual) necesario para poder perseverar, sin el cual el hombre peca, y, pecando, pierde por sí mismo la gracia santificante:

> "El don de la gracia habitual no se nos da de modo que con él no necesitemos un ulterior auxilio divino, pues toda creatura *necesita que Dios la conserve en el bien* que de El recibió...
> La gracia en este mundo no sana completamente al hombre" (*Summa Th.*, I-IIae., 109, 9, ad 1).

Este parece ser el único modo como puede aceptarse un "endurecimiento" del hombre por una acción de Dios. Pero, además, esta distinción de Tomás puede favorecer el diálogo con la doctrina de Lutero sobre el "simul iustus et peccator" y sobre la necesidad de depender permanentemente de Dios sin hacer alarde de un "estado de gracia" que "exigiría" a Dios la salvación. El Catecismo de la Iglesia, en referencia a este tema, cita las palabras de santa Teresa de Lisieux:

> "No quiero amontonar méritos para el cielo, sino trabajar sólo por tu amor... En el atardecer de esta vida compareceré ante Ti con las manos vacías, Señor, porque no te pido que cuentes mis obras. *Todas nuestras*

> *justicias tienen mancha a tus ojos.* Por eso, quiero revestirme de tu propia Justicia" (CEC, 2.011, acto de ofrenda al Amor misericordioso).

Podemos decir entonces que la perseverancia no se merece, porque si se mereciera, el obrar del hombre obligaría a Dios a conceder siempre ese auxilio que permite perseverar a pesar de la fragilidad de la gracia habitual:

> "Después que uno está justificado por la gracia, tiene necesidad de pedir a Dios dicho don de la perseverancia, para que de esta manera permanezca libre de mal hasta el fin de la vida, pues se da a muchos la gracia a los cuales no se concede el perseverar en ella" (*SummaTh.*, I-IIae., 109, 10).

Y creo que aquí sería útil acudir a la distinción de Duns Scoto entre la "potentia Dei absoluta" y la "potentia Dei ordinata", pero aplicada de manera diferente a la de Scoto. Es decir: para salvar la absoluta libertad divina podemos aceptar la posibilidad de que Dios niegue la salvación a algunos sólo por el pecado original, o la posibilidad de que retire a alguien el auxilio que necesita para poder perseverar. Estas posibilidades no pueden negarse desde la "potentia Dei absoluta", ya que la libertad divina no puede ser sometida a las exigencias humanas.

Pero si hablamos desde la "potentia Dei ordinata", lo cual es tener en cuenta el plan concreto que Dios ha querido y su obra concreta en la historia tal como se nos ha manifestado en las líneas fundamentales de la Revelación, entonces tenemos que decir que las posibilidades que mencionamos no son factibles históricamente, o son muy poco probables. A no ser que, por ejemplo, Dios permita que un hombre no persevere en orden a concederle un bien mayor:

> "Dios *permite que algunos caigan en pecado,* para que reconociendo su pecado se humillen y se conviertan" (*SummaTh.*, I-IIae., 79, 4).

Así pasamos a reconocer la importancia de la humildad en la concepción tomista de la acción de la gracia. Dios no sana totalmente al hombre "para que nadie se gloríe" (1 Cor. 1, 29; Rom. 3, 27; Ef. 2, 9). Y Tomás, citando a Agustín, acepta decir que la humildad es el fundamento del edificio espiritual, en cuanto elimina los obstáculos que se oponen al influjo de la gracia divina desde la autosuficiencia del hombre (*Summa Th.*, II-IIae., 161, 5, ad 2). Y Tomás acude al significativo ejemplo de san Juan Crisóstomo:

> "Dénme dos carros. Uno tirado por la justicia y la soberbia, y otro tirado por el pecado y la humildad. Y verán cómo el carro del pecado se adelanta al de la justicia, no por sus propias fuerzas, sino por las de la humildad unidas a él; y la otra pareja se quedará atrás" (*Ibid,* ad 1).

La humildad elimina los obstáculos para la gracia en cuanto implica la actitud adecuada del hombre ante la gratuidad de la salvación; la actitud que corresponde desde el hombre a la verdad de la absolutamente libre iniciativa de Dios en el orden salvífico.

C.4. Concilio de Trento (1545-63)

Este concilio, al igual que el luteranismo naciente, destaca el cristocentrismo que caracteriza a nuestra fe:

> "Nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican los méritos de la Pasión de nuestro Señor Jesucristo" (Dz 800).

Pero niega que "el hombre nada absolutamente hace y se comporta de un modo meramente pasivo" (Dz 814).

Veamos ahora un punto particularmente ligado al tema de la predestinación, en el que Trento se opone con fuerza a los reformadores:

> "Si alguno dijere que el hombre renacido y justificado está obligado a creer de fe que está ciertamente en el número de los predestinados, sea anatema" (Dz 825).
> "Nadie, mientras vive en esta mortalidad, debe hasta tal punto presumir del oculto misterio de la divina predestinación, que asienta como cierto que se halla *indudablemente* en el número de los predestinados" (Dz 805).

Y así como no podemos tener certeza de estar predestinados a la salvación, tampoco podemos tener "absoluta e infalible certeza de que tendremos aquel gran don de la perseverancia hasta el fin" (Dz 826). De ahí que tampoco pueda afirmarse con certeza infalible que "todos los cristianos han de salvarse" (Dz 717b), aunque esto no implica que algunos se condenarán efectivamente. De hecho el Nuevo Testamento prohíbe este juicio (Lc. 6, 37; Stgo. 4, 11-12), aunque pueda reconocerse un obrar exterior reprobable (Mt. 18, 15-16).

Por eso, es lícito el deseo de que todos lleguen a salvarse, y también es posible una certeza que no es absoluta ni infalible (1 Cor. 4, 3-5), la

certeza que procede de la esperanza y de la confianza en la misericordia de Dios, que puede ir más allá de las estrictas exigencias de justicia y del orden de las cosas. Por otra parte, el mismo concilio de Trento afirma lo siguiente:

> "Todos deben colocar y poner en el auxilio de Dios *la más firme* esperanza" (Dz 806).

Por eso mismo san Pablo, refiriéndose a los judíos endurecidos, decía:

> "El anhelo de mi corazón y mi oración a favor de ellos es que se salven" (Rom. 10, 1).

Y el mismo san Agustín enseñaba a sus fieles lo siguiente:

> "No sabiendo de hecho quién pertenece al número de los predestinados y quién no, debemos dejarnos guiar tanto más por la benevolencia del amor y *desear que todos puedan alcanzar la bienaventuranza" (De correp. et grat.,* 15s; PL 944-946).

Igualmente, el nuevo Catecismo recuerda que "en la Liturgia eucarística y en las plegarias diarias de los fieles, la Iglesia implora la misericordia de Dios que quiere que nadie perezca..." (CEC, 1.037), y nos invita a considerar particularmente que en el Canon romano todos le pedimos a Dios: "Líbranos de la condenación eterna y *cuéntanos entre tus elegidos*".

Por otra parte, hay que tener presente que Trento quiere atacar directamente la doctrina de los reformadores, según la cual para salvarse es indispensable la certeza de estar justificado:

> "Si alguno dijere que el hombre es absuelto de sus pecados y justificado por el hecho de creer con certeza que está absuelto y justificado, o que nadie está verdaderamente justificado sino el que cree que está justificado, y que por esta sola fe se realiza la absolución y justificación, sea anatema" (Dz 824).

Trento quiere hacer notar que, paradójicamente, los reformadores apoyan la salvación en algo humano, algo subjetivo en lo cual se entremezclan los sentimientos, la emotividad, la fragilidad de las intenciones humanas, etc.

Trento no invita en modo alguno a desconfiar de la misericordia

divina, la cual está mucho más opacada en la doctrina protestante de la predestinación que en la concepción católica sobre Dios y su gracia. De hecho, Hus, Wiclef y Calvino defendieron la existencia de un decreto absoluto de condenación, independiente del pecado o del rechazo del hombre, y Trento se opuso tenazmente a esa doctrina:

> "Si alguno dijere que la gracia de la justificación no se da sino en los predestinados a la vida, y todos los demás que son llamados, son ciertamente llamados, pero no reciben la gracia, como predestinados que están al mal por el poder divino, sea anatema" (Dz 827).
> "Si alguno dijere que no es facultad del hombre hacer malos sus caminos, sino que es Dios el que obra tanto las obras buenas como las malas, no sólo permisivamente, sino propiamente y por sí, hasta el punto de ser propia obra suya no menos la traición de Judas que la vocación de Pablo, sea anatema" (Dz 816).

Notemos que Trento enseña que Dios no predestina nunca al mal, pero además, que Dios llama a todos a la salvación y concede a todos la gracia necesaria para salvarse, lo cual implica que no quiere que el hombre obre mal, aunque lo permita.

De cualquier manera, el Magisterio nos invita a considerar que, para la subjetividad humana, no es posible una certeza absoluta sobre la salvación, aunque sí una firme esperanza, una confianza segura.

Más que invitarnos a conseguir una certeza de la salvación, Trento invita a ejercitar la única fe que salva, "la que se hace activa por el amor" (Dz 800, citando Gal. 5, 6; Dz 810). Si hay un empeño del hombre al que hay que invitar con insistencia para secundar la acción de la gracia, no debe ser tanto al de obtener la certeza de la subjetividad, sino al de amar efectivamente al prójimo; amor que es don de Dios, pero cuyo aumento se merece, siendo fiel a la gracia recibida, en el ejercicio de las obras de misericordia (Dz 809-810). De cualquier manera, esas obras son meritorias sólo en cuanto se realizan por el don e impulso de la gracia santificante infundida por Dios y por merecimiento de Cristo (Dz 809). Trento no ignora lo que había dicho el concilio de Orange: "Nadie tiene de suyo sino mentira y pecado" (Dz 195). Por eso, "lejos del hombre cristiano el confiar o el gloriarse en sí mismo y no en el Señor" (Dz 810).

Al final, "toda la vida de los hombres ha de ser examinada y juzgada no por el juicio humano, sino por el de Dios, quien iluminará lo escondido en las tinieblas" (*Ibid*).

C.5. Gracia y libertad en el período jansenista

El jansenismo, anticipado por Bayo (+1.589) y representado sobre todo por Jansenio (+1.638), es el renacimiento en los siglos XVI y XVII de una doctrina agustiniana fanática, centrada en el pecado original.

Pasamos a considerar ahora un punto en el que el Magisterio condena a Bayo y a Jansenio, donde es muy difícil precisar los alcances de las condenas:

> "Lo que se hace voluntariamente, aunque se haga por necesidad, se hace sin embargo libremente" (Bayo, Dz 1.039).
> "En el estado de naturaleza caída no se resiste nunca a la gracia interior" (Jansenio, Dz 1.093).

Aquí se sostiene que la gracia, si de hecho se concede, es porque hay una elección divina que no puede fallar. Por lo tanto, esa gracia es irresistible, y el hombre sólo puede decirse libre en cuanto esa gracia le hace aceptar voluntariamente la salvación.

Hay que hacer sutiles distinciones para salvar a Bañez, a los tomistas, y al mismo santo Tomás (*SummaTh.*, I-IIae., 112, 3), de la condenación de esta doctrina.

Pero providencialmente el Magisterio aclara que las sentencias de Bayo "podrían sostenerse de alguna manera", y que las condena en el sentido intentado "por los autores" (Dz 1.080). Y en el caso de las sentencias jansenistas condenadas, aclara que fueron rechazadas "en el sentido intentado por el mismo Jansenio" (Dz 1.098).

Queda claro entonces que el Magisterio quiso condenar las sentencias de Bayo y de Jansenio en el sentido que tienen dentro del contexto jansenista, aunque puedan sostenerse "de alguna manera" en otros contextos, como el tomista. Y con ocasión de la controversia "de auxiliis", el Magisterio prohibirá condenar la explicación tomista.

Con respecto a la condenación de Jansenio, cabe destacar que se puso un acento especial en la condenación de la quinta sentencia, con lo cual el Magisterio quiso sostener con fuerza la "voluntad salvífica universal" de Dios. La sentencia rechazada es la siguiente:

> "Es semipelagiano decir que Cristo murió o derramó su sangre por todos los hombres absolutamente: 'Declarada y condenada como falsa, temeraria, escandalosa; y entendida en el sentido de que Cristo murió sólo por la salvación de los predestinados, es impía, blasfema, injuriosa, que anula la piedad, y herética' " (Dz 1.096).

El Magisterio prefirió acentuar repetidas veces, contra los jansenistas, la voluntad salvífica universal, condenando, por ejemplo, las siguientes afirmaciones:

> "Los paganos, judíos, herejes, y los demás de esta laya, no reciben de Cristo ningún influjo; y por lo tanto de ahí se infiere que la voluntad está en ellos desnuda e inerme, sin gracia alguna suficiente" (Dz 1.295). "Fuera de la Iglesia no se concede gracia alguna" (Dz 1.379).

Por último, cabe recordar que el jansenismo rechazaba, no sin ironías, la doctrina corriente de la existencia de "gracias suficientes", entendiéndolas como gracias estériles que Dios concedería a los que no están predestinados a la salvación, sólo para poder decir que Dios concede a todos una gracia "suficiente" pero que de hecho es estéril. Sin embargo, la Iglesia (Dz 1.296) prefirió mantener la realidad de una gracia suficiente. El tomismo la explicaba a partir de la voluntad "antecedente" de Dios, que da lugar a mociones falibles o impedibles, pero no por ello estériles o "ineficaces"; ya que la gracia suficiente puede ser eficaz en la producción de un acto imperfecto en orden a la justificación, a diferencia de la gracia simpliciter eficaz, que produce infaliblemente el acto perfecto de la justificación. En ambos casos la eficacia es "ab intrinseco", pero en el caso de la gracia suficiente es resistible, mientras en el de la eficaz no lo es.

Podemos decir a partir de esto que sólo la perseverancia final no puede ser efecto de la providencia sobrenatural general, y es producida infaliblemente por la providencia especial e infalible de la predestinación. Aunque, si Dios lo quiere, también los demás actos previos al momento de la muerte pueden ser efectos de una providencia especial, como se manifiesta en las conversiones más admirables.

Los "nuevos tomistas" insisten en que hay que hablar de una acción divina "envolvente", que suscita la acción humana, le da el ser y el florecer; es más, hace posible la libertad del hombre. No debe pensarse entonces como yuxtapuesta a la acción humana (molinismo), como si Dios obrara a la manera de una causa contingente más y al mismo nivel del hombre. De ser así, entonces habría que aceptar que toda intervención eficaz de Dios es enemiga de la libertad del hombre. Pero no es así puesto que se trata de una causalidad trascendental sin la cual la libertad humana y el hombre mismo dejarían simplemente de existir, y cuya acción es la primera condición de posibilidad de toda plenitud humana. Dios, que es Acto puro, causa primera de toda perfección, mientras más actúa más plenitud comunica, de modo que

mientras más actúa en la libertad del hombre, más libre será, menos se dejará poseer por lo que lo destruye.

Al mismo tiempo, los nuevos tomistas invitan a pensar en una preparación progresiva del pecador para la justificación a través de una serie de mociones resistibles pero eficaces (suficientes), ya que "los procesos normales son los de gracias resistibles que, si no son esterilizadas, sino acogidas, atraerán una gracia irresistible, victoriosa, que me hará hacer la buena acción; de suerte que por ello daré las gracias a Dios. A las gracias resistibles que yo puedo anular en mí, les damos el nombre de gracias suficientes. A las gracias irresistibles que se ofrecen en las primeras, cuando éstas no son anuladas, como el fruto se ofrece en la flor, les damos el nombre de gracias eficaces... La gracia suficiente es más bien la moción que Dios da a todos los hombres para hacerlos actuar bien, a la que ellos pueden resistirse (y es su falta) o no resistir (y entonces atrae infaliblemente la gracia eficaz y la buena acción)... Por eso Cristo es el redentor de todos."[5]

La gracia de Cristo obra de un modo irresistible para producir la perseverancia final, que cumple la infalible elección divina. Pero ordinariamente esta gracia infaliblemente eficaz obra precedida por otros auxilios eficaces, aunque resistibles, que van acercando progresivamente al hombre a su fin. Podemos decir entonces que Dios, en su eterno presente, se ve a sí mismo produciendo en el hombre su acción buena sin violentar, sino creando su libre aceptación con un querer eficaz, o preparando esa aceptación libre con la gracia suficiente, resistible. Así la gracia produce una armonía que agrada a Dios, obrando a veces de manera resistible y otras veces de manera irresistible, aunque libre.

D.- Conclusión general

No voy a repetir ahora todos los matices y aspectos que hacen a la riqueza y a la correcta comprensión de este tema. Por otra parte, creo que más útil que una conclusión sintética sería releer los aportes de la Escritura y la historia de la teología. En este tema es particularmente peligroso pretender extraer las ideas centrales que, sin los necesarios matices y suficientes aclaraciones, pueden volver a crear confusión, en lugar de aportar luz.

5. CH. JOURNET, *Charlas acerca de la gracia*, Madrid 1.979, 54-56.

Doy por supuesta la reflexión hecha hasta ahora sobre los datos positivos, que permiten a cada uno sacar sus propias conclusiones de acuerdo al punto de vista desde el cual enfoque el tema. Ahora sólo quiero rescatar algunas consideraciones que me parecen importantes desde mi propio punto de abordaje.

En primer lugar, creo que todo lo que vimos permitiría decir que es improbable que algunos no estén efectivamente predestinados a la salvación, que haya algunos no elegidos para que de hecho se salven. Creo más bien que hay que sostener la "posibilidad" cierta de la salvación de todos en este plan concreto de salvación; aunque, "de potentia Dei absoluta", Dios es infinitamente libre para obrar de otro modo en algunos casos. Esto nos impide tener una certeza infalible de nuestra salvación, y nos motiva a una vida cristiana seria y fiel. A eso apuntan las advertencias bíblicas.

De todos modos, las motivaciones fundamentales para agradar a Dios no son del orden del temor, sino que provienen en primer lugar del descubrimiento de un amor desbordante, de la amistad que El nos ofrece, y de saber que el grado de gozo y de felicidad eterna depende del grado que haya alcanzado la caridad en esta tierra (Dz 842). La Escritura nos asegura que ni el más pequeño acto de amor quedará sin recompensa (Mc. 9, 41; Mt. 25, 34-40; Lc. 6, 36-38; Stgo. 2, 13, etc.), ya que lo que interesa en el fondo es la fe que se hace activa por el amor (Gal. 5, 6).

No hay que negar que el tema de la predestinación, incluyendo la posibilidad de que algunos no alcancen la salvación por no estar efectivamente predestinados, tiene una función teológica dentro de la doctrina de la gracia: acentúa la absolutamente libre iniciativa divina, lo cual está en el centro mismo de la noción de "gracia". Esta iniciativa divina de elevar al hombre al nivel de vida sobrenatural, participando de la vida divina, siempre es algo absolutamente inmerecido, independiente de las iniciativas y méritos del hombre, y sólo puede ser un regalo que Dios comunica al hombre por una decisión absolutamente libre. Si no podemos exigir a nadie que nos regale su amistad, menos todavía podemos exigirlo a Dios. Esto motiva mejor la gratitud del hombre: "Pudiste no haberme elegido, y habrías estado en tu derecho; pero me elegiste".

Hay que reconocer que hoy en día la predestinación no se predica; sólo se la menciona muy de paso en los tratados de Teología y casi nunca en las reflexiones espirituales. Y esto podría tener un aspecto positivo, en cuanto la predicación se ha liberado de especulaciones que confunden y complican la vida cristiana. Pero, por otra parte, habría

que ver si junto al olvido de este tema no se ha filtrado también, una vez más, la tentación occidental del semipelagianismo .

Por otro lado, hay que reconocer cómo en san Agustín, promotor del planteo sobre la predestinación, se unía una visión pesimista de la salvación a una vida cristiana plena de gozo y fervor espiritual, repleta de gratitud y de ternura; porque su preocupación por dejar a salvo la libertad de Dios estaba íntimamente unida a un deseo de agradar a Dios que se alimentaba más en el amor y en la adoración que en los planteos sobre la propia salvación.

No obstante, hay que decir que la predestinación, tal como la explican algunos sistemas teológicos y el mismo Agustín, no es una verdad de fe; es sólo un instrumento teológico que permite poner el acento en una verdad que está a la base de toda espiritualidad auténticamente cristiana: la iniciativa libre del amor divino, que ama y elige por amor, antes de toda decisión y obra humana, e incluso antes de la existencia del hombre amado.

El problema se presenta cuando el instrumento teológico se absolutiza, se presenta como verdad esencial, y se aísla del contexto total de las verdades de la teología. Entonces se problematiza la visión de la realidad y se conflictúa la espiritualidad.

Creo que la doctrina de la predestinación no debe llevar a sostener que hay un mundo regido por la fatalidad, donde hay incluso un Dios que desde toda la eternidad predestina sólo a algunos a la felicidad, mientras en otros coloca un anhelo de plenitud y de felicidad pero sin destinarlos a la realización de ese anhelo. A estos últimos, Dios los crearía ordenados de hecho a la condenación y al fracaso, sin posibilidad de revertir una fatal "no elección".

Es difícil sostener que esas condenaciones inevitables son un aporte a la armonía del conjunto, ya que en ese caso interesaría más la armonía universal que el bien de las personas.

Ese no parece ser el Dios bíblico, que "hizo pecado" y "maldición" a su propio Hijo por nosotros (2 Cor. 5, 21; Gal. 3, 13); un Dios que no escatima amenazas para mover el corazón de los hombres, pero en quien la misericordia vence a la ira, porque "es Dios, no hombre" (Oseas 11, 8-9), y no actúa según los esquemas humanos. Es un Dios que permite el pecado y habla de él para que resalte mejor la locura de su amor misericordioso; y nos revela que el hombre es nada, y que merece su castigo, para que así podamos descubrir mejor y con más gozo lo gratuito de su perdón y de su misericordia.

Pero es en el plano hipotético donde se busca salvar la iniciativa divina absolutamente libre, afirmando que El tendría derecho a no

predestinar a alguien; porque en el plano histórico, real, lo que de hecho descuella, como eje conductor de la Verdad revelada, es la gratuita misericordia de Dios, que va más allá de las exigencias de la justicia y de sus derechos divinos. De hecho, para Tomás de Aquino, la misericordia es la "plenitud de la justicia", ya que remedia todo defecto, y no concede la perfección sólo en proporción a lo que corresponde a cada ser (*SummaTh.*, I, 31, 3-4). Dios va más allá del orden que El mismo indicó al hombre, ya que puede actuar "praeter ordinem rebus inditum" (*Contra Gent.*, III, 161).

¿Por qué salvar la libertad de Dios sólo por la vía negativa, y no también dejando en libertad a Dios para que conceda la salvación más allá de las exigencias de justicia y proporción? Si se pudo sostener la posibilidad de una naturaleza pura, no orientada a la plenitud sobrenatural; si se pudo sostener la terrible posibilidad de una condenación sólo por el pecado original, incluso en un niño; por qué no podemos también salvar la absoluta iniciativa divina, su libre elección, sosteniendo la posibilidad de que Dios decida salvar a todos, más allá de todo?. Y esta posibilidad se reafirma si recordamos que en Dios la primacía la tiene la misericordia, su máxima virtud (*SummaTh.*, II-IIae., 30, 4), y no olvidamos que el mismo Hijo de Dios, "hecho pecado y maldición" por nosotros, tiene algo que ver en esta historia.

El Misterio de la Pascua de Cristo debería hacernos pensar que tiene más posibilidades la salvación que la condenación. Al menos, tenemos que decir que Cristo posibilitó un mayor acceso a la salvación, aunque sea por caminos "que sólo Dios conoce" (*Gaudium et Spes*, 22). Cristo, estando muertos, nos dio la vida, y *en El* Dios nos predestinó a obtener la salvación. Por eso, podríamos decir que en Cristo todos fuimos liberados de permanecer en la masa de perdición, ya que en El, el Elegido, todos adquirimos inmerecidamente la posibilidad de ser elegidos y salvarnos. Aunque no podemos exigir algún derecho de ser "elegidos", de hecho Dios ofreció a todos, en Cristo, un camino salvífico.

Entonces, "de potentia Dei ordinata", por lo que sabemos del amor de Dios y de la redención, es muy probable que todos se salven, aunque Dios tenga que actuar de un modo muy especial en el corazón de algunos "por caminos que sólo El conoce", y quizás en el último instante de sus vidas. Así también se manifiesta la libre iniciativa de Dios, que quiso un plan armonioso en el cual algunos llegan a la salvación con una mayor cooperación del libre albedrío y una fidelidad de toda la vida, mientras otros llegan a la aceptación libre de la salvación por una "seducción final" de Dios. Unos de un modo, otros

de otro modo, y en distinta medida; pero todos por el don libre y gratuito de Dios y por una libre aceptación que es fruto de la misma gracia.

Si de hecho el plan infalible de Dios fuera que todos alcancen la salvación, esto implica que todos podrían rechazar a Dios, que respeta su libre elección, pero que de hecho no lo harán hasta el fin; ya que si Dios quiso que se salvaran libremente, también previó providencialmente que las distintas experiencias de la vida, el temperamento, las inclinaciones de cada hombre y otros factores variados fueran confluyendo, bajo el influjo armonizante de la gracia, para crear las condiciones óptimas en que todos terminen aceptando espontáneamente la salvación, sin coacción interna.

Esto nos permite entender mejor el sentido del pecado en este plan de Dios: podemos decir que Dios limita su omnipotencia permitiendo el pecado, pero no para respetar la libertad del hombre, que también quedaría a salvo haciendo que el hombre evite libremente el pecado. El motivo más profundo es el que ya mencionamos: manifestar mejor, sobre el trasfondo del pecado, la sobreabundancia de la misericordia de Dios en la gracia que nos concede en Cristo.

El Magisterio, al condenar que "todos los cristianos han de salvarse" (Dz 717b), no nos permite afirmar eso con una pretendida certeza absoluta o infalible, y sólo nos deja lugar a afirmar que es *posible* que todos se salven, y que en este plan concreto de salvación eso es más posible que la condenación de algunos.

Ciertas consideraciones de orden metafísico pueden terminar relativizando la enseñanza bíblica y exaltando indebidamente doctrinas que no dejan de ser opiniones de escuela teológica. El uso de la metafísica en teología es de suma importancia para pensar la fe, pero la primacía está, evidentemente, en el dato revelado, que no puede relativizarse a favor de una determinada explicación filosófica. Nuestra vida espiritual es más un diálogo con un Dios personal que una relación lógica con el Ser absoluto. Y Dios es realmente capaz de un verdadero "encuentro" con el hombre, con todo lo que supone un auténtico encuentro de dos libertades: respeto y generosidad, reciprocidad y gratuidad al mismo tiempo. De hecho, el mismo Agustín, inventor de la doctrina de la predestinación más difundida, llegó a hacer una afirmación tan "poco metafísica" como la siguiente: "¿No fuiste llamado todavía? Ora para que lo seas" (PL, 35, 1.607). Y de hecho, en la cuarta plegaria eucarística, la Liturgia nos hace pedir a Dios: "líbranos de la condenación eterna y cuéntanos entre tus elegidos". Es claro que estas súplicas tendrían poco sentido si hubiese

una "no elección", una "no predestinación" de algunos, que ya no tendrían posibilidad alguna de alcanzar la salvación a la que Dios no quiso destinarlos.

Finalmente, creo que todo lo que hemos reflexionado nos permite decir lo siguiente:

"Confío firmemente en que todos se salvarán; confianza que no se basa en un deseo, ni en mi compasión por los hombres, sino en lo que sé de Dios y de sus planes concretos gracias a su Revelación".

Es entonces una "firmísima confianza" que tiene su fundamento en la realidad, en el modo divino de tratar al hombre en este plan concreto de salvación.

Pero también podemos terminar haciendo nuestras las súplicas de la Liturgia:

> Señor, manifiesta tu poder y ven a socorrernos con tu fuerza, para que tu misericordia se nos anticipe y nos conceda lo que nuestros pecados nos impiden (Colecta del jueves de la primera semana de Adviento).
>
> Muéstrate propicio con nosotros, y haz que se someta a Ti aun nuestra rebelde voluntad (Oración sobre las ofrendas del sábado de la cuarta semana de Cuaresma).

Víctor M. Fernández