

## La causa formal de la justificación en Andrés de la Vega, O. F. M.

La ínclita Compañía de Jesús, siempre en vanguardia contra las herejías, dedica especial atención al franciscano Andrés de la Vega, insigne colaborador en la empresa común. El centenario de su muerte no podía pasar desapercibido a los estudiosos.

Como hermano de hábito del gran segoviano, acepté gustoso la invitación de colaborar, en la medida de mis fuerzas, a que se conozca en el mundo teológico tan relevante figura. No pienso estudiar todo el tratado *De Iustificatione* y dar una reseña superficial de su contenido. Tampoco pienso repetir los pensamientos ya expuestos en mi libro «Die Gewissheit des Gnadenstandes» (Düsseldorf 1941). Sólo quiero hacer resaltar un punto muy concreto de su doctrina de la justificación, la Causa Formal de la misma, proyectando sus pensamientos a los problemas que nos plantea hoy día el neoprottestantismo de Carlos Barth. De esta suerte, Vega cobra actualidad y nos prepara para enfrentarnos con las modernas herejías que, sin duda alguna, tendrán que ser estudiadas en el próximo Concilio Ecuménico, anunciado por nuestro Santo Padre, felizmente reinante.

El mejor apologeta del libro *De Iustificatione* de Andrés de la Vega es el Doctor de la Iglesia San Pedro Canisio, bajo cuyo patronazgo se publica la obra en Colonia en el año 1572. En la dedicatoria al Conde Ernesto, Duque de Baviera y administrador de Freising, pone de relieve, con enérgicas palabras, la importancia y utilidad de la doctrina de Vega. El Santo Doctor describe las enmarañadas opiniones de los contrarios, en un dogma tan fundamental, y se lamenta del desprecio con que los protestantes tratan la sentencia de los Padres y da los motivos por qué él se ha decidido a dar publicidad a la obra de Vega en Alemania. Aunque circulan innumerables comentarios católicos sobre el tema de la justificación, escritos con gran erudición y de gran utilidad, me ha parecido el mejor, por su amplitud y profundidad, el de Andrés de la Vega, cuyas enseñanzas,

recopiladas en un solo volumen, merecen que corran en manos de lectores interesados y responsables. Andrés de la Vega fue uno de los varones más destacados, tanto en ciencia como en santidad, que asistieron, desde un principio, a las reuniones conciliares. Andrés de la Vega pertenece a los doctores de primera línea del Concilio de Trento<sup>1</sup>. Si se quiere tratar la doctrina católica sobre la justificación, exponerla y defenderla, no se puede prescindir del Comentario escrito por Vega<sup>2</sup>. Miguel de Medina dice a la obra de Vega: «Andreas Vega lib. quindecim, quibus contra Calvinum et quosdam alios haereticos insanias tam potenter fundit, ut non immerito eius immaturam mortem catholici doleant»<sup>3</sup>.

El epitafio de su sepulcro reza:

Conditio luculentissime opere  
 Patria Segoviensis  
 Laurea Salmantinus  
 Ad tridentinam Synodum  
 Adnumeratus  
 Condidit luculentissime opere  
 De iustificatione  
 Professione Minor  
 Religione Maximus  
 Inter summos theologos  
 Obiit Salmanticae  
 Anno MDLX  
 Ascendit hic iustificatus a Deo in Domum aeternam.

#### I.—VEGA FRENTE A LA DOCTRINA «REFORMADA» SOBRE LA CAUSA FORMAL DE LA JUSTIFICACIÓN

Existen innumerables monografías y estudios sobre la Justificación en los escritos de los Reformadores. Sería, por tanto, prolijo extenderlos en materias por todos ya conocidas. Solamente soslayamos aquellos puntos que se relacionan con nuestro tema y que Vega aporta para mejor comprensión de su tesis sobre el momento formal de la justificación.

Según los Reformadores, Dios pone en el alma humana un nuevo principio vital, por el que ésta queda interiormente trasformada y regenerada. Después de la justificación el cristiano queda blanco como la nieve. Pero esta pureza no es nuestra, sino extraña a nosotros. El Señor nos adorna y reviste con su pureza y su justicia. La persona,

<sup>1</sup> ANDRÉS DE LA VEGA, *De iustificatione doctrina universa*, libris XV (Coloniae 1772). Prólogo. Las citas de Vega están tomadas de esta edición.

<sup>2</sup> ANONYMUS, *Notizen über einige berühmtere nachtridentinische Theologen*: Kath. 43 (1863) II, 317.

<sup>3</sup> *De recta in Deum Fide*, I, I, c. IV, p. 5.

en sí misma considerada, por más santa que sea, será siempre negrura y fealdad<sup>4</sup>. Dios no puede ver en nosotros pecado alguno, aunque nos encontremos agobiados por el peso de los mismos. El solo ve la preciosa sangre de su Hijo y Señor nuestro. Esta sangre es como el vestido que se nos entrega para que podamos comparecer ante Dios. Solo así nos considera justos, santos e inocentes. Si el cristiano siente el instinto pecaminoso, que no se moleste más, pues debe considerar sus pecados, no en su conciencia y persona, sino en Cristo, a quien Dios entregó los pecados de la humanidad para su expiación y superación. Así puede decir: los pecados no son míos, porque no están en mí, me son extraños, pertenecen a Cristo que cargó con todos y, por consiguiente, no pueden dañarme<sup>5</sup>. La justificación luterana significa declarar a alguien justo, libre del pecado y del castigo, por la justicia de Cristo «*quae a Deo fidei imputatur*»<sup>6</sup>. Nuestra justicia es externa, es un acto forense por el que el creyente queda libre de la pena que merece el pecado, pero no del mismo pecado. Es una simple declaración «*pro foro externo*»<sup>7</sup>. Sólo exteriormente cambian las relaciones de Dios con los hombres. La relación de enemistad pasa a ser relación amistosa. Su interior, empero, permanece inalterable, sigue siendo pecador en el pecado. En sentido luterano, el proceso orgánico de la justificación se convierte en una completa escenografía mecánica en donde el hombre juega el papel de payaso. Se le librá de la pena merecida por el pecado, pero no del pecado mismo. El hombre será solo considerado justo por los méritos de Cristo<sup>8</sup>. Todo lo que emana de nuestra voluntad es malo y todo lo que procede de la inteligencia es error y loca ceguera. El único camino que queda libre al hombre para las cosas divinas es oscuridad, error, maldad, productos de una inteligencia perversa y de una voluntad lanzada al pecado<sup>9</sup>.

La causa formal de la justificación luterana será la justicia de Dios, como manto externo que no roza la esencia del alma. La santidad radicará en algo externo a nosotros, en un acto forense.

Vega escribe su tratado *De Iustificatione*<sup>10</sup> para dejar bien sentada la doctrina católica y para combatir las falsas teorías luteranas. El punto culminante en el proceso de la justificación es la causa formal

<sup>4</sup> Cf. DÖLLINGER, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses* (Resgensburg 1848), p. 59.

<sup>5</sup> Cf. DENIFLE, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung* (Mainz 1904), p. 696.

<sup>6</sup> *Solid. Declar. III de fide*, párrafo II, p. 655.

<sup>7</sup> *L. c.*, párrafo 48, p. 664.

<sup>8</sup> *Institutio religionis christianae* (Berolini 1846), II, 22.

<sup>9</sup> DÖLLINGER, *l. c.*, III, 32.

<sup>10</sup> VEGA, I. VII. *De causis iustificationis*, c. XXI, p. 159.

de la misma, por ser ella la que da realidad a la denominación que expresa. Así la blancura es la causa formal de lo blanco y la sabiduría causa formal del sabio. Algunos modernos, prosigue Vega, afirman que por la justicia de Cristo somos formalmente justos, porque Dios así nos acepta y reconoce. Esta manera de pensar es absurda, pues, malamente puede justificarnos lo que en realidad no está en nosotros. Igualmente es absurdo el sistema de la imputación que invocan los luteranos. Imaginaos dice Vega, que Pedro es enemigo del rey por crímenes que ha cometido, y que el hijo del rey, por mandato de éste, le ofreciera al rey un gran obsequio, para satisfacer por los crímenes de Pedro. El rey acepta la reconciliación con Pedro por la oferta que le hace el príncipe. Pero la justicia no radica en Pedro, sino en el hijo del rey, es algo externo y superpuesto a Pedro<sup>11</sup>. La justicia que propone Lutero se parece a la de Jacob, el cual, no perteneciéndole el derecho de primogenitura, se revistió con las ropas de Esaú, que esparcía fragancia olorosa, por la que mereció la bendición del padre. Así el cristiano, acercándose a Cristo, participa de su pureza y de los aromas de su divina santidad. En una palabra, la justicia luterana no lleva consigo el hábito inherente, sino sólo un manto que cubre las iniquidades<sup>12</sup>.

La fe, según Lutero, aprehende a Cristo, que es la forma que ornamenta e informa la fe. Cristo será la causa formal de nuestra justicia y no la caridad informante. Cristo habita en el corazón del hombre por la fe. A esto se llama justicia cristiana, por la que Dios nos considera justos y nos concede la vida eterna<sup>13</sup>. Vega responde a estos argumentos luteranos diciendo que ni los ángeles, ni nuestros primeros padres, antes de la caída, fueron justificados por la imputación de la justicia de Cristo, sino por la justicia inherente o gracia infusa. La Redención es la vuelta al estado primitivo de santidad, por la que nos hacemos semejantes a los ángeles. Además, lo que no es consubstancial al sujeto no puede denominarle formalmente, con denominación absoluta. Así la blancura no me hace blanco, ni la bondad bueno, ni la sabiduría sabio, si estas cualidades no están ya en mí. Si la justicia de Cristo sencillamente se nos imputa, no radica en mi ser, es algo exterior a mí, es sólo el manto que esconde mis pecados. Sabemos que en las cosas naturales no puede darse el caso de que una e idéntica causa eficiente y formal produzca el mismo efecto. Pero en sentido luterano la justicia imputativa es causa eficiente y formal, pues por ella somos justos<sup>14</sup>.

El proyecto del segoviano, que el Concilio Tridentino hizo suyo,

<sup>11</sup> Cf. MARTIN LUTHER, *Com. epist. ad Gal.*, c. 2.

<sup>12</sup> VEGA, I. VII, p. 161, c. 21.

<sup>13</sup> LUTERO, *Com. ad Gal.*, c. 2.

<sup>14</sup> VEGA, I. VII, p. 162.

estableció como doctrina inconvencible: «Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, Anathema sit»<sup>15</sup>.

## II.—LA DOCTRINA DE VEGA SOBRE LA CAUSALIDAD FORMAL Y EL NEOPROTESTANTISMO DE KARL BARTH

Quisiéramos ser justos al valorar las modernas corrientes teológicas protestantes. Tratamos de entenderlas y, desde un punto de vista histórico y subjetivo, en cierta manera, justificarlas. Creo que uno de los caminos más expeditivos para acercarnos a nuestros hermanos, desviados del auténtico camino, es el reconocer ciertas realidades históricas innegables y procurar enmendarlas con nuevas actitudes.

No cabe duda que dentro de los ambientes universitarios católicos el reconocimiento de los dogmas, de los que nunca se dudó, fue más o menos, un reconocimiento jurídico. Se los consideraba como algo que hay que aceptar. Faltaba la alegría religiosa que da la verdad. En parte se quería mantener a toda costa la posición científica de las demás disciplinas teológicas, sin dar preponderancia a la dogmática. Sin darnos cuenta, la teología católica estaba empujada por un resentimiento peligroso frente a las demás facultades. Por eso, en algunos casos, la teología tomaba caracteres de compromiso. Por otro lado, la teología científica protestante se caracterizaba por su aversión declarada al dogma. Era su tragedia. En las clases de teología protestante se hablaba, más que de las cosas que se deben creer, de aquellas que no es necesario que se crean. Se buscaba con insistencia la esencia del cristianismo, y la revelación quedaba relegada a una pura fantasía sin base.

Barth reacciona enérgicamente contra este estado de cosas y tiene la osadía de hablar de Dios, de volver a los dogmas, ya que los hombres son incapaces de decir nada de Dios. Barth, sin duda alguna, es llevado por un «pathos» grandioso de seriedad y franqueza interior. Pero todas estas virtudes, dignas de todo encomio, no son suficientes para fundamentar una teología. Psicológicamente comprendemos la actitud de este incansable buscador de Dios y quisiéramos llevarle hasta el secreto agustiniano de haberlo encontrado en el centro de su alma. Barth, cansado de tibiezas religiosas, se lanza violentamente a la ofensiva, cayendo en el extremo opuesto. Su teología podríamos llamarla del absoluto.

La revelación y la fe son obra de un absoluto tan radical que, partiendo de los conceptos humanos y de las cosas del mundo, no

<sup>15</sup> *Conc. Trid., Can. 112. De iustif.*

podrá nunca captarse, ni siquiera analógicamente. De aquí a un nihilismo teológico no hay ningún trecho, aunque Barth proteste contra este calificativo. La particularidad del pensamiento teológico de Barth consiste en navegar por el aire, sin ningún punto de referencia. Podríamos afirmar que el «ignorabimus et ignoramus» o el «credo quia absurdum» caracteriza su pensamiento.

Según él todo ímpetu vital es la muerte y, por consiguiente, todo lo que aquí vive está bajo el juicio de Dios, bajo la destrucción y corrupción. Se trata en esta teología de una antinomia esencial, de una polaridad fundamental entre este mundo y el mundo de Dios o de la vida. No existe ninguna relación que conecte al mundo con Dios. Lo divino sólo puede ser concebido como milagro absoluto, como paradoja, como absurdo, acontecimiento que de ninguna manera puede determinarse con predicados positivos.

Con esto rompe Barth con todo el idealismo y racionalismo del siglo pasado y, con toda radicalidad y crudeza, intenta un nuevo sentido para las realidades sobrenaturales, Dios y la revelación, dentro del protestantismo. Barth está influenciado por las corrientes apocalípticas-dialécticas de Kierkegaard, del hombre de eternidad de Dostojewski y de la reverencia absoluta de Overbebeck a lo divino. Toda su doctrina está dominada por un radical y cósmico dualismo del ser en todas sus relaciones:

No existe más hombre que el hombre viejo. Todo predicado, todo juicio valorativo que se haga del hombre se refiere sólo y exclusivamente al hombre pecador<sup>16</sup>. La muerte del hombre viejo, la supresión de mi identidad con él, significa, también, la anulación de la unidad con mi cuerpo. Como hombre nuevo no soy hombre viviendo en este mundo y con este cuerpo temporal, real y humano con la concretez del «Dasein». El estar ahí «Dasein» y ser así = Sosein experimentan la crisis más radical por la resurrección de Cristo. Esta me pone en relación con el nuevo hombre invisible con el cual yo, crucificado con Cristo, soy idéntico<sup>17</sup>.

La justificación es imagen viva de la resurrección de Cristo de entre los muertos. La Resurrección no es un acontecimiento de dimensiones históricas, como los demás de la vida de Jesús, sino un hecho «inhistórico», es decir, una relación o proyección de su vida histórica a su fundamento en Dios. Así, la virtud de la Resurrección, como necesidad y realidad en mí y como caminar «in novitate vitae»<sup>18</sup>, no se encuentra en mí, ni como pasado, ni como presente, ni aún como futuro, entendiendo este futuro como acontecimiento o hecho;

<sup>16</sup> KARL BARTH, *Der Römerbrief*, p. 177 (Zürich 1954). Las citas están tomadas de esta edición.

<sup>17</sup> BARTH, *l. c.*, p. 179.

<sup>18</sup> Rom 6, 4.

se trata de algo más allá del mundo del tiempo y del hombre<sup>19</sup>. La justificación del hombre es en la doctrina de Barth una proyección a un «*futurum resurrectionis*». La fuerza de la Resurrección de Cristo, según él, causa formal de la justificación, será una realidad autónoma, existente en sí y absolutamente diferente de todas las realidades existentes, que crea en el alma un vacío que se llena con la gracia de Dios, pero en el más allá. El hombre visible, el que existe, el que camina con dos piernas, es lanzado contra el muro y experimenta la crisis y la problemática de sí mismo con toda tragedia<sup>20</sup>.

Barth no las emprende contra el Catolicismo, como lo hicieron Lutero y Calvino, sino contra aquellas direcciones teológicas protestantes que, olvidando la revelación objetiva, fundamentaban todo el edificio teológico sobre una experiencia religiosa (Schleiermacher), llegando a una antropología o fenomenología de la conciencia religiosa. Con ello se proclamaba la humanización de la revelación y se llegaba a un relativismo y a un pragmatismo religioso. La revelación perdía su carácter esencialmente sobrenatural y se convertía en un racionalismo mezclado con mística romántica y sentimental.

Barth nos da la sensación del hombre airado y fogoso que, en un intento de remediar males, pasa al extremo opuesto, confundiendo la reconciliación y redención con la justicia.

Vega nos dirá, con serenidad de ánimo, que la redención y la reconciliación, siendo algo extrínseco, conviene a Cristo «*formaliter*». Así, el precio que se da por la redención de un cautivo llamamos su redención; y los méritos de Pedro, que nos reconcilió con el rey, puede llamarse nuestra reconciliación. Pero la justicia es, por su misma naturaleza, algo intrínseco a nosotros e inherente. Por lo tanto, sólo en sentido figurado podemos hablar de un acto extrínseco a nosotros, tanto si es un acto de Dios como de Cristo<sup>21</sup>. «*Denominatio iusti absoluta est, non respectiva*» y, por consiguiente, requiere algo intrínseco. Aún en el caso de que por el amor de Dios y la justicia de Cristo nos llamásemos gratos a Dios, y esto es suficiente para ser justos, aun entonces, no podríamos afirmar que «*formaliter*» fuéramos justos, en virtud del amor de Dios por la justicia de Cristo, sino que el amor y la justicia serían las causas eficientes<sup>22</sup>. Y cuando Dios justifica a alguien por los méritos de algún santo, que se lo suplica, como sucedió a S. Pablo por los méritos y ruegos de S. Esteban<sup>23</sup>, la causa formal de los así justificados no es la justicia del que pide, pues ésta tiene sólo carácter de causa eficiente. Cristo será la causa eficiente

<sup>19</sup> BARTH, *l. c.*, p. 175.

<sup>20</sup> BARTH, pp. 174-175.

<sup>21</sup> VEGA, l. VII, c. 23, p. 163.

<sup>22</sup> VEGA, *l. c.*, p. 164.

<sup>23</sup> AUGUSTINUS, fer. 4. *De sanctis*.

de nuestra justificación<sup>24</sup>. Los pecadores no son justificados por la justicia de Cristo, ni como comunicada a nosotros y hecha, en cierta manera, nuestra. Para producir un efecto único basta una sola causa formal. Así no son necesarias dos causas formales para que seamos sabios. Una sola forma presta, de hecho, la sabiduría. Ni tampoco se exigen dos formas de blancura para concretar lo blanco. Esto podemos aplicarlo a todos los efectos formales, ya que todas las formas, tanto absolutas como relativas, son suficientes para denominar la concretez formal respectiva. Basta la justicia inherente o infusa para hacer al hombre justo. Es, por consiguiente, extraño a todo recto pensar, además de la justicia inherente al alma añadir otra diferente, es a saber, la imputativa de Cristo<sup>25</sup>. La justicia de Cristo, por la que nos justificamos, no es aquella justicia indecible que existe en El en acto, sino las obras sublimes de justicia que hizo, que ya sucedieron y que no están tampoco en acto. Si no están en acto, no pueden formalmente justificarnos<sup>26</sup>.

Si todo el interés de Barth consiste en recalcar la absoluta trascendencia de la justificación y lo «inhistórico» del acto de la justificación, la doctrina de Vega puede darle motivo de repensar sus ideas y asentirlas sobre una base más firme y sólida. Mucho más esencial, sigue diciendo Vega, es para nuestra justificación la misericordia y caridad del Padre Celestial que la justicia de Cristo, y, sin embargo, a nadie se le ha ocurrido decir que ellas son causas formales de nuestra justificación. Cuando S. Pablo, hablando de Cristo, dice: «Qui factus est nobis sapientia a Deo, et iustitia, et sanctificatio, et redemptio»<sup>27</sup>, y S. Juan<sup>28</sup>, «ipse est propitiatio pro peccatis nostris» se refieren sólo a la justicia meritoria y eficiente, no a la formal. Ciertamente que Cristo hizo justicia entre Dios y nosotros, y es el autor y el consumidor de nuestra justificación. Así decimos de Cristo que es nuestra sabiduría, porque en El y por El adquirimos la auténtica sabiduría. Lo mismo debemos interpretar los lugares de la Escritura en donde se advierte que Cristo es «pax nostra»<sup>29</sup>. Del Espíritu Santo se dice que es la remisión de nuestros pecados, porque por El se nos concede la remisión de los mismos, etc., etc.<sup>30</sup>.

La sentencia más probable y común entre los doctores y teólogos de la Iglesia, antes del Tridentino, era que la causa formal de nuestra jus-

<sup>24</sup> VEGA, *l. c.*, p. 163, c. 22.

<sup>25</sup> VEGA, *l. c.*, p. 161, c. 21.

<sup>26</sup> VEGA, *l. c.*, p. 164, c. 23.

<sup>27</sup> 1 Cor 1, 30-31.

<sup>28</sup> 1 Io 2, 3.

<sup>29</sup> Eph 2.14.

<sup>30</sup> VEGA, *l. c.*, 3, p. 162.



tificación consistía en una cualidad creada que informa el alma de los justos y que permanece en ella como hábito de orden completamente sobrenatural. El Concilio Vienense consideró esta sentencia como la más probable, los escolásticos como verdad de fe. El Tridentino formuló definitivamente: «Si quis dixerit, homines sine Christi iustitia per quam nobis meruit, iustificari, aut per eam ipsam formaliter iustos esse, a. s.»<sup>31</sup>.

La gracia increada o la santidad increada de Cristo no hace superflua, en el alma humana, la gracia creada, como propiedad sobrenatural de la misma, antes al contrario la compenetra e ilumina, como el sol naciente el firmamento oscuro. La gracia santificante es la forma de vida por la que un alma creada se santifica. Una forma de vida increada, como es la santidad de Cristo, no puede ser la santidad adecuada de lo creado. Puede compenetrar al alma, pero al hacerlo le da una perfección limitada, la única que puede recibir, de armonía con sus posibilidades, y que adecuadamente la santifica. Así como al pronunciar una palabra ésta despierta en el que la oyó pensamientos, sentimientos, deseos y resoluciones, de la misma manera, al fluir la divinidad del Verbo al alma humana, produce estas realidades sobrenaturales que llamamos gracia. Esto que valga sólo como una comparación. La plenitud de la gracia santificante de Cristo creada es, en primer término, una prerrogativa sobrenatural y, en segundo término, es poder para merecer la gracia para todos nosotros, capaces de recibirla, y producir en nuestra vida sobrenatural movimientos y sentimientos vitales del mismo orden; es la «gratia Christi capitis ad membra»<sup>32</sup>.

El neoprottestantismo de Barth no puede ser encuadrado en un marco sistemático y lógico. El tema de la justificación le absorbe por completo y, queriéndose salvar de compromisos humanos, se precipita en el caos nihilista. Una clara y sensata inteligencia, como la de Vega, podría encauzar la enorme dosis de voluntad de redención de Barth.

### III.—PESIMISMO PROTESTANTE Y OPTIMISMO CATÓLICO EN LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN

La teología de Barth da a la vida cristiana un tono agrio e insoporable. El cristianismo, con sus valores e instituciones, desaparece de las manos ante el absurdo del sí y del no, ante la antinomia que cerca todo lo creado. Lo sublime, lo consolador del Evangelio es trasladado, a las malas, del más acá al más allá, del mundo visible al mundo invisible. Aquí sólo queda lo problemático, el pecado, la «ira Dei». El

<sup>31</sup> VEGA, *l. c.*, c. 22, p. 162; *Conc. Trid.*, Can. 10.

<sup>32</sup> DUNS SCOTUS, *Ox.*, prol., q. 3, n. 16; BONAVENTURA, *Sent.* 3, d. 20, a.un., p. 4, concl. 2.

pesimismo ético, religioso e incluso cultural extiende su negra sombra sobre todo lo existente. Puede con el tiempo atenuarse este pesimismo, en los piadosos, con una sonriente resignación, pero el fondo está dominado por un sentimiento de soledad e impotencia. Este sentido decadente enerva todas las iniciativas creadoras y espirituales. El fuerte se sobrepone a este complejo y procurará acomodarse lo mejor que pueda en el más acá, prescindiendo del más allá, que sólo pertenece a Dios. De ahí a la negación de Dios y a la afirmación absoluta de este mundo no hay más que un paso. Los extremismos de Barth son altamente peligrosos para las masas populares.

No obstante esta actitud de Barth, encontramos en *Römerbrief* de todo y para todos los gustos. Unas veces es nihilista, otras dualista, aquí se acerca al catolicismo, allí se aparta del luteranismo<sup>33</sup>. De todas formas la vehemencia de sus escritos debió sentar en los medios teológicos protestantes como petardo en plaza pública.

La teología dialéctica de Barth es nihilista porque no puede decir nada de Dios, aunque sea en sentido analógico. Entre Dios y el mundo existe un abismo que no permite conocer a Dios por las cosas creadas. Este abismo sólo puede ser superado por su Verbo a los hombres, por la revelación, que debe justificarse por sí misma. Toda otra prueba racional se hace imposible. El contenido de la revelación sólo puede determinarse por predicados contradictorios y dialécticos. Como la contradicción entre Dios y el mundo es real (dualismo), frente a Dios no cabe un sí o un no (sic et non), sino una afirmación y una negación a la vez. El conocimiento sólo es posible si nos lleva hasta el límite donde exclamamos: ¡Basta! Toda preocupación filosófica de Dios es titanismo y pecado<sup>34</sup>. La fe manifiesta la iniciativa del momento absoluto de la justicia divina. Es una paradoja, no racional ni irracional, sino esencialmente antirracional, que se realiza al margen de todo esfuerzo ético-religioso<sup>35</sup>.

Tanto Bruner como Barth saltan la línea del luteranismo y calvinismo y dejan la certeza de la gracia, parte fundamental del luteranismo, en una vía completamente muerta.

¿En qué puntos se roza Barth con la teología católica? Comparte el dogma fundamental de la diferencia cualitativa y esencial entre Dios y el mundo, la doctrina de la estricta trascendencia de Dios, la gratuitidad de su acción redentora y el convencimiento absoluto de la necesidad de la gracia. Aunque los católicos rechazamos la absoluta predestinación «ad mortem», admitimos que el primer contacto de Dios con los hombres, la «prima gratia», que sirve de fundamento al desarrollo sobrenatural del hombre, es puro regalo de Dios, para el cual

<sup>33</sup> BARTH, *l. c.*, p. 168.

<sup>34</sup> *L. c.*, p. 168.

<sup>35</sup> BRUNNER, *Philosophie und Offenbarung*, p. 21.

ni nos podemos disponer ni tenemos derecho alguno. También la perseverancia en la gracia de Dios no se consigue sin su auxilio especial. La doctrina de la justificación, en sentido católico, corona el dogma de que la redención humana ad gratiam et ad gloriam es un acto soberano de la libertad divina. También para el católico sería titanismo el pretender, con sus esfuerzo y diligencia, conseguir la justificación.

Barth, como reformado que es, tiene de común con Lutero y Calvino la doctrina de la «sola fides», «sola scriptura», «actus forensis», etcétera. La «sola fides» tiene, sin embargo, en Barth características muy diferentes que en Lutero y Calvino. No se debe olvidar que desde que William Wrede publicó su popular «Paulus» en 1907 la teología protestante se siente cada vez más inclinada a interpretar la «antítesis» paulina de gracia y ley, fe y obras, no como una contradicción entre la fe y el acto moral, sino como una reacción contra el fariseísmo y su interpretación literal de la ley. La fórmula paulina de la justificación por la fe es, según su contenido positivo, una confesión de la gratuidad de la gracia. Se trata de la justificación en la que S. Pablo considera necesarias las obras como consecuencia de la fe. Porque la fe debe actuar en el amor y si vivimos en el espíritu debemos también caminar con él <sup>36</sup>.

Vega dirá a este propósito: los que han sido justificados poseen la fe infusa, que es un hábito permanente que nos dispone a aceptar, de buen grado, todo lo revelado por Dios. Si no existe el hábito de la fe en los justificados, no podremos llamar creyentes a los niños bautizados, antes del uso de razón, ni a los adultos en el estado onírico. El justo siempre posee la justicia o la caridad, por la que es grato a Dios y le ama. En la epístola a los Hebreos se dice que sin la fe es imposible agradar a Dios <sup>37</sup>. Pero los niños recién nacidos y bautizados son gratos a Dios, y esto no precisamente por el acto de fe, que en ellos no puede existir, sino por el hábito infuso de la fe por el que creen y se salvan. De lo contrario tendríamos que aplicar a estos inocentes y regenerados por el bautismo aquellas palabras: qui non crediderit condemnabitur <sup>38</sup>, lo cual es un absurdo <sup>39</sup>.

En cuanto al «actus forensis» nos es difícil pensar que Barth le dé el sentido luterano cuando escribe: Por la gracia morimos al pecado <sup>40</sup>. No crecemos en su raíz, no respiramos de su aire, no somos esclavos del mismo. ¿Cómo podríamos vivir sin él? <sup>41</sup>. Y al hablar de

<sup>36</sup> Cf. MÜNDLE, *Christliche Welt* (1925), núms. 44-45.

<sup>37</sup> Hebr 11, 6.

<sup>38</sup> Marc 16, 16.

<sup>39</sup> VEGA, *l. c.*, p. 166.

<sup>40</sup> Rom 6, 2.

<sup>41</sup> BARTH, *l. c.*, p. 170.

los efectos del bautismo nos declara con más concretez las características de la justificación: Ser bautizado significa ser zambullido, desaparecer en elemento extraño, ser envuelto por corriente purificadora. El que abandona esas aguas no es el mismo que se introdujo en ellas; éste ha muerto y el otro ha nacido. Con el que murió el bautizado no se identifica. El ser bautizado en la muerte de Cristo significa el triunfo de la exigencia más radical e incondicional de Dios sobre el hombre<sup>42</sup>. El justificado no sabe nada del pecado y lo rechaza fundamentalmente, no es pecador, es un hombre nuevo. La justificación es obra de Dios que transforma por completo al hombre<sup>43</sup>.

Pero transformar es convertir una cosa en otra, es una creación y, por consiguiente, completamente diferente del «actus forensis». El hombre caído y como desconocido de Dios es reconocido como hijo suyo, objeto de su misericordia, de sus divinas complacencias y de sus amores. Porque la gracia ataca la misma raíz del pecado y por ella Dios nos ve limpios y puros<sup>44</sup>. Pero si ataca la raíz misma del pecado, Dios no sólo nos ve limpios, sino que somos limpios.

En la justificación, dice Vega, el perdón de los pecados y la santificación interior pertenecen al mismo proceso. No existe santificación sin perdón de los pecados, ni perdón de los pecados sin santificación. La justificación no puede ser una imputación de la justicia de Cristo, sino la santificación interior del justo<sup>45</sup>. La justificación es un renacimiento, una nueva vida que se da al justo. Los católicos no tenemos la pretensión de poder captar con nuestra pobre mente el milagro de la justificación de la gracia. La esencia íntima de la gracia santificante podemos conocerla sólo de una manera imperfecta y analógicamente. La gracia santificante es una realidad sobrenatural creada, infundida por Dios en el alma, que crea en ella una nueva manera de ser o cualidad inherente<sup>46</sup>. Además, siempre se admitió en la Iglesia, como doctrina firme y revelada, la creencia de que los sacramentos de la nueva ley contienen y causan la gracia, por la que somos justificados. Ahora bien, esto sería imposible si la gracia y nuestra justificación no fuesen algo creado inherente al alma y en cuya producción el sacramento ha sido la causa instrumental. El Tridentino declaró que cada uno de los justos recibe su propia justicia, lo cual no se concibe si nuestra justicia no es creada, un accidente creado e inherente al yo humano, una cualidad accidental<sup>47</sup>. El alma humana permanecerá siempre tal, pero, unida con la gracia, supera en virtualidad esencial a cualquier otro ser

<sup>42</sup> Rom 6, 3; BARTH, *l. c.*, p. 173.

<sup>43</sup> BARTH, *l. c.*, p. 171.

<sup>44</sup> *L. c.*, p. 170.

<sup>45</sup> *Conc. Trid.*, Denz. 796, can. 11 D. 821.

<sup>46</sup> *Cat. Rom.*, II, c. 2, p. 50.

<sup>47</sup> VEGA, *l. c.*, c. 24, p. 165.

natural. La gracia santificante existe de forma análoga a un accidente natural, pero, comparado con él, es un grado tan eminente que resulta más desemejante que semejante, precisamente por ser una realidad sobrenatural.

Creo que si se precisan bien los conceptos, como lo hace nuestro Vega, el neoprottestantismo puede encontrar muchas puertas abiertas a la verdad católica y evangélica.

#### IV.—LA GRACIA SANTIFICANTE Y LA CARIDAD

Vega quiere precisar el elemento formal de la justificación, la gracia santificante, que identifica con la caridad. Por sernos más familiar el concepto de caridad que el de gracia santificante, el análisis de ambos y su identidad real nos dará más luces para mejor estimar el milagro de la justificación.

La gracia santificante es la causa única formal de la justificación. Y ésta es un renacimiento<sup>48</sup>, una renovación, es simiente de Dios en el alma por la que somos limpios, justos y santos<sup>49</sup>. Por la gracia santificante nos convertimos en hijos del Padre, miembros vivos del Cuerpo Místico de Cristo, herederos de la gloria, «consortes divinae naturae»<sup>50</sup>.

Si consideramos a la gracia en su origen, podemos llamarla exterior a nosotros. Pero esta justicia que nos viene de afuera se inocula en el alma humana, de tal manera que está en ella, no como una posesión de la que se puede disponer a voluntad, sino como un fluir ininterrumpido de un regalo divino y del que somos responsables. Así como la creación es el «hic et nunc» del acto creador de Dios, así la justicia divina produce una continuada acción santificadora.

Pedro Lombardo había identificado la gracia santificante, causa formal de la justificación, con el amor y a este con el Espíritu Santo, lo cual es intrínsecamente imposible. Siendo el Espíritu Santo Dios no puede unirse con el yo humano, como causa formal, pues se caería en un panteísmo. Lo que se puede admitir es la analogía entre la Unión Hipostática y la unión de la gracia santificante con el alma del justo. Pero sólo en pura analogía, ya que no constituye una unidad personal, sino accidental. El yo de la naturaleza humana de Cristo es el yo del Hijo de Dios. El yo del justificado es muy diferente del yo del Espíritu Santo santificador...

Sto. Tomás de Aquino, S. Buenaventura y muchos teólogos posteriores admiten una diferencia objetiva entre el amor y la gracia. Ven en la gracia un ser que vivifica y compenetra el núcleo central del

<sup>48</sup> Io 3, 3-5; 8, 47.

<sup>49</sup> Io 1.13; 1 Cor 6,11; 2 Cor 5, 17.

<sup>50</sup> Rom 8, 11-15; 17, 29; 1 Cor 3, 16; 6, 19, etc.

alma humana, un estrato más profundo que la inteligencia, sentimientos y voluntad. La gracia está allí antes que las facultades se puedan diferenciar por sus actos. Es un ser espiritual en el que van incluidos inteligencia y voluntad. Es luz y ardor al mismo tiempo, luz ardorosa y ardor resplandeciente. La gracia da al hombre una nueva y sobrenatural existencia <sup>51</sup>.

Al tratarse del amor el Seráfico Doctor tiene sus reparillos. El Espíritu Santo es la fuente y causa de la gracia, por ser amor personal. Todo amor de El procede. Aun el amor humano de caridad, dice San Buenaventura, tiene su causa ejemplar en Dios, no sólo como «amor essentialis», sino como «amor personalis». Por eso dicen los Santos Padres que el Espíritu Santo es el amor por el que los humanos aman a Dios, no sólo como causa eficiente, sino «a su modo» como causa formal. Digo «a su modo» porque aquí, en el justificado, no se trata de la perfección esencial del infinito amor, sino sólo en el sentido de que el Espíritu Santo, siendo amor personal, es la causa ejemplar de nuestro amor <sup>52</sup>.

Vega tan amante de la tradición y respetuoso con el Angélico y el Dr. Seráfico, toma posiciones diferentes. Para él la gracia se distingue de la caridad sólo por una distinción de razón. En cuanto nos hace gratos a Dios llamamos gracia y en cuanto nos habilita y hace prontos y expeditos para amar, llamamos caridad. En realidad, no existe distinción, ya que en la amistad se incluyen estos dos efectos formales, ser amado por el amigo y amar al amigo <sup>53</sup>. San Agustín dice de la caridad que es verdadera, plenísima y perfectísima justicia <sup>54</sup>. En el capt. 70 de la misma obra afirma: incoada la caridad, se incoa la justicia; se progresa en la caridad, se progresa en la justicia. La caridad nos santifica y sola ella hace que no nos separemos de Dios, sino que nos adaptemos a sus exigencias <sup>55</sup>. El Santo Doctor define la virtud infusa como «bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur». Y en otro lugar afirma que «Caritas est perfecta virtus animi quae coniungit nos Deo, qua ipsum diligimus» <sup>56</sup>.

Si analizamos la Sagrada Escritura y la doctrina de los doctores santos encontraremos idénticos efectos de la caridad y de la gracia: tanto una como otra justifican, borran multitud de pecados, salvan, es suficiente para la salvación, aplaca a Dios y nos hace agradables a El, es la señal que distingue a los hijos de Dios de los hijos de

<sup>51</sup> BONAVENTURA, *Sent.* 3. d. 17, p. 1, dub. 5; cf. KOENING HENRICO, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Bonaventurae* (Mundelein 1934), p. 74.

<sup>52</sup> L. c.

<sup>53</sup> VEGA, c. 26, p. 170.

<sup>54</sup> AUG., *De natura et gratia contra Pelagianos*, c. 42.

<sup>55</sup> AUG., *De moribus Ecclesiae Cath.*, c. 12 y 13.

<sup>56</sup> VEGA, l. c., p. 169; AUG., *De libero arbitrio*, 1.2, cc. 18-19.

perdición, sin ellas nadie se puede salvar. Si coinciden tan perfectamente, que no se pueden separar la gracia de la caridad, no cabe pensar en la caridad informe que permanece en el alma como hábito, al igual que la fe y esperanza. Si la gracia tuviera alguna prerrogativa sobre la caridad sería, sobre todo, hacernos aptos para la visión beatífica. Pero esto lo hace también la caridad, que es amistad entre Dios y el hombre. Y así como entre los humanos la amistad es causa de mutuo amor, de la misma suerte, el motivo por el que Dios nos ama es la caridad. El mismo dijo: Quien me ama será amado por mi Padre <sup>57</sup>.

Si la caridad nos hace amigos de Dios, con mayor razón nos hará gratos y aceptables a El, ya que no se concibe una cosa sin la otra. Si la blancura hace blancos, la sabiduría sabios y la fortaleza fuertes, también la caridad nos hace caros. La gracia y la caridad son inseparables e idénticas y sólo nominalmente podemos distinguirlas. San Pablo coloca a la caridad muy por encima de las demás virtudes <sup>58</sup>. «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis» <sup>59</sup>. El Apóstol no podía referirse sólo al acto de caridad, sino también al hábito. Nada son sin caridad los hombres: «nunc autem manent fides, spes, charitas: tria haec, maior autem horum est charitas» <sup>60</sup>.

Y esta caridad que justifica y que se expansiona en actos es la que debiéramos tener bien arraigada en nuestros corazones para atraer a nuestros hermanos desviados del camino auténtico. Hemos intentado aprovecharnos de la doctrina de Vega para resolver un problema que se nos plantea y queremos dar una solución, la auténtica, la católica. Pero que sea la caridad la que dirija nuestras investigaciones. Vega adquiere de esta forma actualidad y le consideramos entre nosotros. La teología católica no puede nunca contentarse con ser portadora de los tesoros de los muertos, de espaldas a los problemas de nuestro tiempo. Ojalá que el centenario del gran segoviano sea motivo para dar un paso adelante en nuestros estudios teológicos poniendo al día a los grandes doctores. Esto no suele hacerse en estos últimos tiempos. No importa. Decía Chesterton que lo que es digno de ser hecho es digno de ser mal hecho. Por lo menos quedará un signo positivo, la buena voluntad de hacer una obra constructiva y de santo proselitismo.

FR. MIGUEL OLTRA, O. F. M.

<sup>57</sup> Io 13, 21; VEGA, *l. c.*, c. 25, p. 168.

<sup>58</sup> VEGA, *l. c.*, c. 25, p. 168; 1 Cor 12 y 13.

<sup>59</sup> Rom 5,5.

<sup>60</sup> 1 Cor 13, 13.