

# La alegoría de la vida y la necesidad de la gracia

## INTRODUCCIÓN

La alegoría de la vida y, en particular, el texto "*sine me nihil potestis facere*", se encuentra en varios Concilios y es usado unánimemente por los teólogos en la tesis sobre la necesidad de la gracia.

El primer Concilio que lo cita es el Cartaginés del año 418, que, hasta el siglo XVII, se consideraba como Milevitano<sup>1</sup>, y en donde tomaron parte todos los Obispos de Africa, siendo su inspirador principal S. Agustín. El Canon 5 se apoya en el texto "*sine me nihil potestis facere*" para establecer, contra los Pelagianos, la necesidad de la gracia<sup>2</sup>.

1 Cf. *Milève (Conciles de)* en DTC, por E. AMANN, t. X, 2.<sup>a</sup>, col. 1.752-3.

2 DENZINGER, n. 105, lo cita como can. 5, porque no pone nada más que 8 cánones. E. AMANN lo cita como can. 6, porque pone 9 cánones. Cf. DTC, X, 2.<sup>a</sup>, col. 1.754-1.756.

Este canon habla de la "*gratia iustificationis*", que en la terminología de entonces no puede identificarse ni con la sola gracia *habitual* de hoy ni con la sola gracia *actual*, pues comprende ambas.

El canon expresamente sólo habla de la guarda de los mandamientos y refiere nuestro texto *al fruto* de los mismos mandamientos: "de fructibus mandatorum Dominus loquebatur" (lo 15, 5). Aunque el Concilio se dirige contra los Pelagianos, que negaban la necesidad de cualquier auxilio distinto de la naturaleza para antes o después de la justificación, en este canon el Concilio se concreta a los actos buenos de los justos.

En el lenguaje de los Pelagianos se distinguen varios períodos:

a) Sin hablar de la gracia para nada, establecían la plena suficiencia de nuestra naturaleza para cumplir todos los mandamientos, todas las virtudes y lograr la salvación.

b) Para evitar el escándalo de los católicos admitieron el nombre

Por los años 435 y 442 recogió S. Próspero de Aquitania, según parece, ciertos capítulos sobre la doctrina de la gracia, síntesis del magisterio romano, y que se conoce vulgarmente con el título de "*Indiculus S. Caelestini*". En el capítulo VI se hace nuevamente mención de nuestro texto<sup>3</sup>.

El Concilio II de Orange, en el año 529, vuelve a citarlo para condenar la tesis de los Semipelagianos. Es el documento eclesiástico que más ahonda en su sentido, extendiéndolo a todo acto salvador. Cualquiera que piense que el hombre puede algo en este orden con sus solas fuerzas naturales "*haereticum fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere*"<sup>4</sup>.

de gracia aplicado a la naturaleza y al libre albedrío. (Cf. S. Agust. Sermo 20, c. 7: ML 38, 174.)

De este período es la distinción clásica de *posibilidad, voluntad y ejecución*. Posibilidad de justificarse, voluntad de justificarse y acto de justificarse. La posibilidad de querer y realizar es gracia de Dios, porque él nos ha dado gratuitamente *la naturaleza humana*. La volición y ejecución de esta posibilidad son exclusivamente del hombre, sin nueva gracia ninguna, porque fluyen del poder mismo del libre albedrío.

c) Ante los argumentos de los católicos en pro de la gracia distinta de la naturaleza, admitieron *la ley y la doctrina* de Cristo como gracia que da *facilidad* y también sus *ejemplos*. La remisión de los pecados era también gracia. La *posibilidad* de obrar era natural, la *facilidad* o *adiutorium*, era el auxilio. (Cf. S. Agust., *De gratia Chr.*, c. 29, n. 30: ML 44, 375.)

d) Al fin llegaron a admitir la gracia *interna* de la ilustración, nunca la de la *movición*. (Cf. DTC, *Pelagianisme*, t. XII, 2.<sup>a</sup>)

<sup>3</sup> El *Indiculus*, que se atribuye hoy comúnmente a San Próspero de Aquitania, es reconocido desde el siglo VI como doctrina de la Santa Sede. Habla de nuestro texto en los capítulos VI y VII: D 135, 138. El cap. VI se refiere y aplica nuestro texto al influjo de Dios antes de la justificación, en los infieles y pecadores. Nótese la frase: "*Quod ergo... tempus intervenit, quo eius non egeamus auxilio?*" : D 135.

El cap. VI (D 135) va ciertamente contra la tesis de los Semipelagianos que negaban la necesidad de la gracia antes de la justificación. Cf. J. Chéné, que signifiaient "Initium fidei" et "affectus credulitatis" pour les Semipélagiens: RevScRel 35 (1948) 566-588.

El texto de San Juan parece citarlo como una fórmula, sin que aparezca intención de *definir* su sentido.

El cap. VII es copia literal del Conc. Milevitano (D 138, 105).

<sup>4</sup> D 180 can. 7, y 197 can. 24. *Confirmatio*: D 200 a.

Este Concilio de Orange (cf. DTC XI, 1.<sup>a</sup>, col. 1087-1103) cierra la controversia Semipelagiana sobre la necesidad de la gracia preveniente.

Trata, por tanto, ciertamente, de la necesidad de la gracia en el infiel y en el pecador. Y *enseña* que de *alguna manera* se contiene esta doctrina en nuestro texto. No se prueba que *defina* el sentido universal del texto ni tampoco que enseñe la manera como se contiene, si formal o virtual y consecuentemente. Las palabras del Concilio se salvan con que la necesidad de la gracia en el infiel y el pecador se contenga de alguna manera.

En las palabras del Concilio conviene distinguir muy bien lo que

El año 531 aprobó BONIFACIO II los cánones sobre la gracia del Concilio de Orange y se apoya también en el texto de S. Juan<sup>5</sup>.

Más tarde, el Concilio de Trento, en la Sesión VI sobre la justificación, recuerda el influjo que Cristo, como cepa de la verdadera vid, ejerce en los fieles<sup>6</sup>.

Según estos diversos documentos del Magisterio eclesiástico, la necesidad del influjo de Cristo es universal dentro del orden sobrenatural de la gracia, y llega tanto a los fieles y justificados como a los infieles y pecadores. Es decir, que del texto que nos proponemos estudiar se deduce la necesidad de la gracia actual y habitual.

Esta plenitud de sentido que le atribuye el Magisterio eclesiástico se encuentra también en la doctrina de los teólogos y exégetas católicos.

S. BUENAVENTURA<sup>7</sup> y STO. TOMÁS<sup>8</sup> deducen del "*sine me nihil potestis facere*" la necesidad del concurso general.

*define*: la necesidad de la gracia disponente contra los Semipelagianos. Lo que *enseña*: que esta verdad se contiene en nuestro texto.

<sup>5</sup> En la aprobación que hace de este Concilio Prov. BONIFACIO II, emplea nuevamente el texto lo 15, 5 (D 200, b) y *enseña* también que en él se contiene la doctrina católica sobre la necesidad de la gracia anterior a la justificación, pero tampoco *define* el sentido ni concreta la manera como se contiene.

Sobre la extensión de la aprobación de Bonifacio II disputan los autores. ¿Fue aprobado el Concilio íntegramente por el Papa, de manera que sea de fe todo lo que se contiene en D 174-200 ó sólo parcialmente? Es cierto de fe la profesión D 199-200, pues la aprueba el Papa en D 200, b, 3. Los cánones que contiene D 174-198 fueron aprobados por el Papa a juicio de J. ERNST, *Die dogmatische Geltung der Beschlüsse des 2 Konzils von Orange*; ZKathTh 30 (1906) 650-70.

Los teólogos consideran generalmente como de fe los cán. 1-8.

Para otros nos consta de la aprobación de los cán. 1-24.

En este caso la autoridad del Cone. de Orange es particular. Y nótese que es el documento que más claramente determina el sentido universal de nuestro texto. (D 180. 197.) Y aunque fuera aprobado por el Papa, no *define*, como hemos dicho, el sentido, sino que *enseña* que en él se contiene *de alguna manera* la doctrina que define contra los Semipelagianos.

<sup>6</sup> Trid. Sess. VI, c. 16: D 809. En todo este capítulo se trata de los actos meritorios y no de los actos que disponen a la justificación. El influjo de Cristo como vid lo compara con el de la cabeza en los miembros de Eph 4, 15. Se ve claro que trata del influjo de Cristo en los ya justificados.

<sup>7</sup> *Opera Omnia*, III, París, 1847, p. 301. Dist. 28, a. 2.

En cambio, habla del influjo *sobrenatural* en el Comentario a S. Juan. *Opera Omnia*, XI, París 1847, p. 456.

<sup>8</sup> 1, 2ae., q. 109, a. 6. En cambio, habla del auxilio *sobrenatural* en el a. 3 y en el Comentario a S. Juan.

S. ALBERTO MAGNO<sup>9</sup>, SUÁREZ<sup>10</sup>, TEPE<sup>11</sup> y VILLADA<sup>12</sup> hablan solamente de la necesidad de la gracia para los actos meritorios, en el mismo sentido en que habla el Concilio de Trento.

De la necesidad de la gracia para cualquier acto "*simpliciter salutaris*" hablan, en cambio, la mayoría de los teólogos: BELARMINO<sup>13</sup>, VÁZQUEZ<sup>14</sup>, RIPALDA<sup>15</sup>, BILLUART<sup>16</sup>, MAZZELLA<sup>17</sup>, PALMIERI<sup>18</sup>, PERRONE<sup>19</sup>, CASAJOANA<sup>20</sup>, LANGE<sup>21</sup>, BERAZA<sup>22</sup>, PESCH<sup>23</sup> y LENNERZ<sup>24</sup>.

Los Padres griegos no hablan sino de la necesidad que te-

<sup>9</sup> *In II pr. Summae Theol.*, tr. 16, q. C, membr. I, n. 5: *Opera Omnia*, 33, Parisiis, 1905, p. 245. Manemus in ipso "per inhabitantem gratiam".

<sup>10</sup> *In III pr.*, q. 19, a. 4, d. 41, sec. 3, n. 4: *Opera Omnia*, 18, Parisiis, 1860, p. 362.

<sup>11</sup> *Institut. Theol.*, III, Paris. 1896, p. 39.

<sup>12</sup> *Comment. theol. de effectibus formalibus gratiae habitualis*, Valladolid 1899, p. 165.

<sup>13</sup> *Controversiarum de gratia et libero arbitrio*, l. VI, c. 4: *Opera Omnia*, VI, Parisiis 1873, p. 113. Lo aplica a los actos meritorios, y en el cap. 5, p. 115 a los actos que preceden a la justificación.

<sup>14</sup> *Commentarii ac disput. in 1am. 2ae.*, q. 114, a. 4: t. II, d. 217, c. 7, n. 64, Compluti, 1605.

<sup>15</sup> *Adversus Bahum et Baianos: Opera Omnia*, V, Parisiis, 1872, p. 87.

<sup>16</sup> *Summa Sti. Thomae sive Cursus Theol.* 1 pars, tr. *De Gratia*, diss. III, a. 7 (q. 109) Venetiis, 1787, p. 281. Para probar que el hombre no puede prepararse *ad gratiam sine gratia* cita Jo 6, 44 y 15, 5.

<sup>17</sup> *De Gratia Christi*, Roma 1880, p. 176 s. Es quien primero razona el texto. Distingue la *unión perfecta* y la *incoada*. El texto es general, aunque primeramente mira a la unión perfecta.

<sup>18</sup> *De Gratia divina actuali*, Galopiae, 1885, p. 115.

<sup>19</sup> *Praelectiones theologicae*, vol. II, Parisiis, 1892, p. 466.

<sup>20</sup> *Disquisitiones scholastico-dogmaticae*, Barcelona, 1894, p. 482.

<sup>21</sup> *De Gratia*, Friburgi, 1929, p. 25.

<sup>22</sup> *Tractatus de Gratia Christi*, Bilbao, 1929, p. 160.

<sup>23</sup> *Praelectiones dogmaticae*, IV, Friburgi, 1908, p. 49.

<sup>24</sup> *Gratia Redemptoris*, Roma, 1934, p. 39.

El mismo uso hacen de nuestro texto casi todos los demás teólogos modernos, es decir, que prueban con él la tesis de la necesidad de la gracia para todos los actos "*simpliciter salutaris*". Así, por ejemplo, CASTRO ALONSO, *Institut. theol.* Valladolid, 1895, p. 43; SARDAGNA, *Theol. dogmat.-polem.* V, Roma, 1820, p. 312; TANQUEREX, *Synopsis Theol. dogm.* vol. III, Roma, 1922, p. 41; LAHOUSE, *Tract. de gratia divina*, Brugis, 1902, p. 24; LEPICIER, *Tract. de grat. div.*, Paris, 1907, p. 31; SOLÁ, *De grat. div.*, Santander, 1926, p. 101; MUNCUNILL, *Tract. de grat. Christi*, Barcelona, 1927, p. 35; SCHIFFINI, *Tract. de gr. div.*, Friburgi, 1901, p. 119; MEERSCH, *Tract. de div. gr.*, Bruxellis, 1924, p. 39; LERCHER, *Institut. theol. dogmt.*, III, Oenipotentis, 1925, n. 444, p. 417; SEVERINO GONZÁLEZ, *Sacrae theologiae Summa*, III, Madrid, 1950, p. 429.

Generalmente reconocen que nuestro texto "directe et per se" habla de la necesidad de la gracia en los ya justificados. En favor de los infieles arguyen por el sentido genérico de las palabras LANGE, LENNERZ y BERAZA. HUARTE, *Tract. de grat. Christi*, Romae, 1923, p. 123 la deduce "a fortiori", como él dice. Y el mismo camino siguió ya MAZZELLA y PESCH.

nemos de Cristo para el fruto de las buenas obras, pero los Latinos, como S. AGUSTÍN<sup>25</sup> y S. LEÓN<sup>26</sup> extienden el texto a todos los actos que de alguna manera conducen a la salvación. Esta interpretación es muy frecuente también en los exégetas<sup>27</sup>.

Ante esta interpretación segura de la tradición católica no cabe negar el sentido amplio y extenso que tiene nuestro texto. La necesidad de la unión con Cristo *por la gracia santificante* es lo que aparece más directa e inmediatamente. La ne-

<sup>25</sup> Inspirador del Conc. Cartaginés del año 418, ve en la alegoría de la vid la unión vital con Cristo y la necesidad que de él tienen los justos, pero el v. 5 lo extiende a infieles y pecadores. Los trat. 80 y 81 del *Comentario a S. Juan* los escribió S. Agustín por los años 416-17, cuando aún no había empezado la herejía semipelagiana como tal, pero, cuando estaba el Santo enfrascado en la lucha contra el pelagianismo, que defendía la suficiencia total de la naturaleza para cualquier acto. (Cf. DTC XII, 2.ª, col. 683-5.)

S. AGUSTÍN insiste mucho en la inutilidad total del sarmiento dejado a sí solo y en cómo lo recibe todo de la vid.

<sup>26</sup> S. LEÓN, M. saca de Io 15, 5 que *todo* es de Dios "et effectum operis et initium voluntatis". *Sermo in Epiph. Dni*: ML 54, 261.

Véase S. PRÓSPERO: ML 45, 1893; S. BEDA: ML 92, 836; ALCUINO: ML 100, 941; ALULFO: ML 79, 1258; S. BRUNO: ML 165, 569.

<sup>27</sup> Véase BOSSUET, *Élévations sur les mystères: Oeuvr. Compl.*, II, París, 1885, p. 374. Es el primer autor que distingue entre *fruto* y *flor*. Directamente se habla del fruto; pero, consiguientemente, de la flor. "Ya que la flor no es más que el comienzo del fruto".

CORLUIY, *Spec. dogmt. bibl.*, II, Gandavi, 1884, p. 305; *Comment. in Evang. S. Joann.*, Gandavi, 1889; CEULEMANS, *Comment. in IV Evang.*, Mechliniae, 1929, p. 211. Estos dos autores deducen la necesidad de la gracia *actual*, sobre la habitual, aun en los mismos justos. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène*, París, 1942, p. 77; PRAT, *Jésus-Christ*, II, París, 1933, p. 302; KNABENBAUER, *Evang. sec. Joann.*, Parisiis, 1906, p. 460; FILLION, *La Sainte Bibl.*, VII, París, 1912, p. 567; BRAUN, *Evang. selon St. Jean*, París, 1935; TILLMANN, *Das Johannesevangel.*, Bonn, 1931, p. 274. Cita a S. Agustín. SAINZ, *Las parábolas*, Bilbao, 1915, p. 509-515; SIMÓN-DORADO, *Prael. Bibl. N. T.*, vol. I, Taurini, 1947, p. 913 et not. 1. En la exégesis de estos autores ha influido mucho S. AGUSTÍN. Lo citan expresamente CEULEMANS, HUBY, SAINZ, KNABENBAUER y TILLMANN. También ha influido el Conc. de Orange, que citan HUBY, BRAUN y SIMÓN-DORADO. El P. BOVER, en su reciente *Comentario al Sermón de la Cena*, Madrid, 1951, p. 92, extiende igualmente la necesidad de Cristo a los infieles y pecadores y cita el Conc. Cartaginés, el de Orange y el de Trento.

Hay otros exégetas que no mencionan nada más que el influjo de Cristo en los ya justificados, que es el sentido más directo e inmediato del texto. Así, por ejemplo, DRIEUX, *Sainte Bibl.*, VII, París, 1900, p. 210; MURILLO, *S. Juan*, Barcelona, 1909, p. 458; HOLZMEISTER, *Ego sum vitis vera*: VerDom 5 (1925) 129; VOSTÉ, *Parabolae selectae*, II, Roma, 1933, p. 830; JEAN PINOT, *Paraboles et allegories*, París, 1949, p. 452; LA-GRANGE, *Evangile selon St. Jean*, París, 1925, p. 404. La exégesis de estos autores no es *exclusiva*. Ninguno de ellos niega que el texto se pueda extender a los infieles y pecadores.

cesidad de la unión por *la gracia actual* en los infieles y pecadores que se convierten necesita más explicación.

CORLUI<sup>28</sup> y PRAT<sup>29</sup> creen que el sentido pleno del texto no lo conoceríamos, por el mero análisis de los términos, sin el magisterio eclesiástico. Como hemos de ver, esto es algo exagerado. Basta el análisis del texto en su conjunto, en cada una de sus palabras y de todo el marco de la alegoría, para comprender el sentido absoluto y universal que ha dado el Señor al "*sine me nihil potestis facere*".

## I. ESTUDIO EXEGETICO DEL TEXTO

Siguiendo el cauce abierto por la tradición católica en la interpretación plena de nuestro texto, vamos a estudiarlo primeramente en sí mismo y en su contexto, como base del estudio teológico que después hemos de hacer.

### 1. EL CONTEXTO.

El marco inmediato de nuestro texto es la primera parte del capítulo XV de S. Juan. Este capítulo se puede dividir en dos partes bien definidas:

Primera parte: 15, 1-17, el poema de la vid verdadera.

Segunda parte: 15, 18-16, 4, el anuncio de las persecuciones.

Los 17 versos de la primera parte guardan cierta unidad lógica y literaria, que no conviene desconocer. JEAN PIROT los considera como un poema de tres estrofas<sup>30</sup>.

Si la segunda parte trata de las relaciones de enemistad, odio y persecución, que van a existir entre la Iglesia y el mundo, la primera trata de la unión que debe existir dentro del cuerpo mismo cristiano, de los miembros con la cabeza y de los miembros entre sí.

Los golpes que de fuera ha de recibir el cuerpo cristiano, no le dañarán, si él se estrecha en torno a sí mismo y a su cabeza. Esta idea de unión orgánica es la que domina y prevalece en la primera parte. En los once primeros versos mira Cristo a la unión de los cristianos con él; en los restantes a

<sup>28</sup> *Commentarius in Evang. S. Joannis*, Gandavi, 1889, p. 409.

<sup>29</sup> O. c.

<sup>30</sup> O. c., p. 455-6. Hablando de la forma literaria une los 17 vv. primeros, que considera como un único poema de tres estrofas: 1-4; 5-8; 9-17.

la unión de los cristianos entre sí. La unidad literaria de esta primera parte es muy palpable.

En toda ella se deja sentir de una manera más o menos clara y directa la alegoría de la vid. Como observa recientemente el P. Bover, la imagen de la vid en su forma sensible y expresa alcanza su pleno desarrollo en los ocho primeros versos, pero en su contenido doctrinal llega hasta el verso 17<sup>31</sup>. Es más, existen reminiscencias de lenguaje aun en el verso 16, como observan generalmente los autores<sup>32</sup>.

Un ligero análisis de esta primera parte basta para poner de relieve la estrecha unión lógica y literaria que existe en toda ella.

Con el verso 11 termina un primer párrafo, que cierra el "*haec locutus sum vobis*", síntesis de lo dicho anteriormente, y con el verso 17 termina el segundo de la misma manera: *haec mando vobis*.

Estos dos párrafos se unen entre sí por el "*hoc est praeceptum meum*", que se enuncia en el primero y se explica detenidamente en el segundo<sup>33</sup>.

Los once versos primeros están unidos entre sí por la idea fundamental de la permanencia en Jesús, que se repite en todos ellos, de una manera alegórica y figurada en los ocho primeros, y de una manera más propia y particular en los restantes.

El texto "*sine me nihil potestis facere*", que nosotros vamos a estudiar, está en el centro de la alegoría de la vid<sup>34</sup>,

31 Comentario al Sermón de la Cena, Madrid, 1951, p. 95.

32 Cf. KNABENBAUER.

33 Las ediciones críticas de MERK, BOVER, VOSTÉ, VOGELS suelen dividir así. 1.º) v. 1-11. El "*haec locutus sum vobis*" pone un final literario. Este primer párrafo se puede dividir en tres estrofas:

a) 1-4.

b) 5-8. El v. 5 repite el tema de la alegoría y marca un principio literario. Con el v. 8 termina el lenguaje figurado de la alegoría.

c) 9-11. No hay ya lenguaje figurado, pero permanece la idea fundamental de la alegoría, que es la unión.

2.º) V. 12-17. Forman un nuevo párrafo separado del anterior literariamente por el "*haec locutus sum vobis*". Pero se une a él lógica y gramaticalmente. Lógicamente porque desarrolla el mandamiento del amor, que es el modo de unirse a Cristo prácticamente. Y gramaticalmente por el pronombre "*hoc*" del v. 12 y *haec* del v. 17. En el v. 16 reaparece el término figurado de *fruto*.

34 Cf. TILLMANN, c. c., que llama este verso centro de la enseñanza. Sobre la forma literaria de *alegoría* o *parábola*, cf. SIMÓN-DORADO. Unos autores la consideran como pura alegoría (LOISY, FILLION), otros como parábola (LEPIN, *La valeur historique*, II, París, 1910, p. 112), y otros como mitad parábola y mitad alegoría (LAGRANGE). Nosotros creemos que es *alegoría*. Al principio de cada estrofa vv. 1.5. Cristo se *iden-*

que consta de dos estrofas, cuyo principio marca la repetición del tema central: *ego sum vitis* (vv. 1. 5).

La idea de que *Jesús es la vid* domina en toda la alegoría y por eso se repite en el principio de las dos estrofas, aunque con un matiz y carácter propio en cada verso. En el primer verso Cristo es *la vid verdadera*, esto es, toda la planta, tronco y ramas, destinada a dar fruto. En el verso quinto, Cristo es *la vid* contradistinta de los sarmientos (*Ego sum vitis, vos palmites*)<sup>35</sup>.

El sentido particular que reviste *la vid* en cada una de las dos estrofas se acomoda a la idea también particular que el Señor quiere inculcar en cada una de ellas. En la primera estrofa la idea dominante y propia es la del *fruto*.

*La vid verdadera* es el Cristo total, colectivo o místico, la Iglesia y el nuevo Israel como contradistinto de la Sinagoga, que plantada por Dios para dar fruto, degeneró y, en vez de uvas, dió agraces. La nueva viña de Yavé dará siempre fruto, porque tiene una cepa que no puede degenerar<sup>36</sup>.

Como la misión de la verdadera vid es fructificar, el sarmiento que no da fruto se corta, y el que da fruto se poda, para que rinda más. Los apóstoles, en virtud de la palabra de Cristo, están ya en condiciones de dar fruto abundante (v. 2. 3).

Hasta aquí ha expuesto Jesús la esencia propia de la verdadera vid: dar fruto. Ahora, en la segunda estrofa, va a exponer la condición indispensable para que los sarmientos de

---

*tifica con la vid (Ego sum). La explicación de la alegoría en su contenido espiritual se hace a veces por vía de comparación. (Vosté, Buzy y BRAUN creen que prevalece la forma alegórica.)*

<sup>35</sup> Cf. BOVER, p. 88, que habla de cierta *oscilación* respecto al sentido de la vid. Es decir: en el v. 1 es *toda* la planta y en el v. 5 es la *cepa*.

<sup>36</sup> Para el sentido de *vera, ἀληθινή* cf. VOSTÉ, *Studia Ioannica*, Romae, 1930, p. 52. El P. BOVER, p. 88, admite dos sentidos: a), auténtica, genuina; b), superior, supereminente, trascendente. Este segundo sentido es el preferido por el P. BOVER. S. AGUSTÍN le ha dado un sentido *relativo*. Y, aunque el P. VOSTÉ no acepta esta explicación, pues la verdad la refiere a sólo el influjo de la cepa en los sarmientos, creemos que la explicación de S. Agustín es la que cuadra con el texto. Hay una alusión a la vid de Israel, a la Sinagoga. Aquella no era la verdadera. La verdadera es la nueva. *La verdad* hay que explicarla por el *fruto*. La vid, como tal, está para dar fruto (Ps 127, 3; Ecclí 24, 23; Ez 15, 2). El árbol verdadero se conoce por el fruto (Mt 3, 7; 12, 33; Lc 6, 44). Los sarmientos deben dar fruto, porque pertenecen a la verdadera vid.

La Sinagoga fué viña que no dió fruto, sino agraces. El maná no fué pan verdadero bajado del cielo, porque no daba la vida. El pan verdadero bajado del cielo es Cristo. Así lo explica TOLEDO *in Coment.* y recientemente J. DUPONT, *La Cristologie de St. Jean*, Bruges, 1951, p. 99, not. 6.

la verdadera vid cumplan con la misión que, como tales, les corresponde. Como sarmientos de la verdadera vid deben dar fruto; para esto es necesario que permanezcan adheridos a la cepa. Esta es la idea dominante en la segunda estrofa (5-8). El final de la primera (v. 4), como lazo de unión de ambas estrofas, reúne las dos ideas del fruto y de la unión.

La segunda estrofa marca un progreso en el desarrollo de la alegoría, y señala el blanco a donde se dirige toda ella. El fin práctico que el Señor se ha propuesto en la alegoría de la vid es inculcar a sus discípulos la necesidad que tienen de él para ser miembros fructuosos del Reino, y esto lo hace con un doble paso:

- 1.º Todo el que pertenezca al Reino debe dar fruto.
- 2.º Para dar este fruto es necesario vivir en Él.

Y esta doble enseñanza fundamental la encuadra en el marco alegórico de la vid verdadera.

El P. Bover, siguiendo a S. Pablo, distingue acertadamente dos fases en la ciencia de la redención: "una inferior, elemental: la redención *por* Jesucristo; otra superior, transcendente: la redención *en* Cristo Jesús" <sup>37</sup>.

Esta segunda, como observa el mismo autor, contiene el elemento más intrínseco y esencial de la redención, que es la solidaridad o consorcio de Cristo con los hombres, *la comunión* de los hombres con Cristo y en Cristo, según la expresión favorita de S. Pablo.

Este carácter permanente e interno de la redención es el que Cristo enseña en la alegoría de la vid, donde se debe distinguir el *contenido interno* y sustancial y la *forma interna*. El contenido interno consta de dos ideas básicas, que corresponden a las dos estrofas: la idea del fruto que distingue a la verdadera vid y la condición vital de la unión entre la cepa y los sarmientos. La idea del fruto reviste un carácter más teórico y menos principal en la enseñanza del Señor; en cambio, la condición vital de la unión entre la cepa y los sarmientos, es más práctica y más directamente buscada por el Señor.

La forma interna de la lección es la alegoría de la vid, que algunas veces reviste la forma de parábola o comparación.

El texto "*sine me nihil potestis facere*" está plenamente encuadrado en la doctrina del Señor y en la forma interna en que la propone, porque se relaciona con la idea vital de

37 O. c., p. 284.

la inmanencia en él y también con el fruto y con la alegoría de la vid: "*Ego sum vitis, vos palmites: qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum: quia sine me nihil potestis facere*".

Se puede afirmar que este verso quinto, que se cierra con nuestro texto, contiene la síntesis y sustancia de toda la alegoría de la vid en su fondo y en su forma interna. Por eso es imposible comprenderlo ni explicarlo sin ella.

## 2. AUTENTICIDAD DEL TEXTO.

La tradición manuscrita universal y constante nos asegura de que el texto salió de la pluma de S. Juan, y su carácter serio de testigo e historiador nos garantiza también que el texto salió de los labios de Jesús.

El contenido de la idea y la forma en general no desdice, sino que encuadra perfectamente en la doctrina y estilo, tanto de Jesús como del Evangelista.

Sin motivo, pues, especial, no se puede poner en duda esta doble autenticidad del texto.

En nuestro caso, el final del capítulo XIV ha motivado ciertas hipótesis y dudas, que conviene examinar brevemente para confirmarnos en la autenticidad de las palabras del Señor.

El final del capítulo XIV se cierra con esta orden de Jesús: *Surgite, eamus hinc* (14, 31) y el principio del capítulo XVIII se abre así: "*Haec cum dixisset Iesus, egressus est cum discipulis suis*" (18, 1).

Entre estas dos observaciones de movimiento tenemos los capítulos XV, XVI y XVII en forma de conversación o monólogo del Señor. Y los autores se preguntan si pertenecen a la redacción primera del Evangelista y aun al discurso de Jesús después de la Cena.

Desde luego, no existe motivo ninguno especial para rechazar la autenticidad cristológica de estos tres capítulos, ni tampoco la genuinidad ioánica de los mismos.

Las ideas, el estilo y el vocabulario no ofrecen particularidad ninguna con respecto al resto del Evangelio y en especial con respecto a los capítulos XIII y XIV, que todos admiten como parte del discurso que siguió a la Cena. La repetición de un mismo tema o de unas mismas ideas es

muy propia de toda conversación íntima y familiar. No existe en estos tres capítulos ninguna idea o sentimiento que no corresponda al momento psicológico que vive Jesús y sus discípulos. La exhortación misma a levantarse y salir fuera en nada desdice en los labios del Señor y en el medio mismo de su conversación, y el hecho de haberla puesto el Evangelista ahí en el medio del discurso a una distancia larga de la salida real es prueba de que él ha sido fiel a la historia, pues no ha elaborado artificiosamente su narración.

Concretándonos al poema de la vid en que se encuadra nuestro texto, tanto por sus ideas como por su forma, hay que decir que es de Jesús. La alegoría de la vid es muy de su estilo, aun tal y como aparece en los Sinópticos<sup>38</sup>. Repetidamente apela a los símiles de las plantas y de los árboles para declarar los misterios del Reino. La imagen de la vid estaba en la Escritura, en el arte y en la naturaleza. El calificativo "*verdadero*" se aplica también *al pan de la vida* (6, 55 gr.).

La idea del fruto coincide con la de la vida, que llena el IV Evangelio, y la de la unión con la idea general de creer y recibir a Jesús, que está también en todo él<sup>39</sup>. Ambas ideas sintonizan perfectamente con el momento de la separación.

El sentimiento que embarga todo el diálogo y las recomendaciones del Señor, la permanencia en él, el mandamiento del amor responde igualmente al discurso de despedida.

La relación estrecha que existe entre la alegoría de la vid y la institución de la Eucaristía, juntamente con el paralelismo hondo en fondo y forma que guarda el discurso sobre el pan de la vida, es un motivo más de plena autenticidad.

Si alguna sentencia puede remontar a tiempos anteriores del ministerio público, habrá que probarlo, sin que baste la mera posibilidad o parecido<sup>40</sup>.

Esta historicidad sustancial de fondo y de forma no quita al Evangelista la libertad que pudo tener en la redacción mis-

<sup>38</sup> Cf. LEPIN, *La Valeur historique*, II, p. 125, not. 1. Las imágenes son también frecuentes en el IV Ev. El pan de la vida, 6, 48; la luz del mundo, 8, 12; la puerta de las ovejas, 10, 8; el camino, 14, 6.

<sup>39</sup> Cf. BONSRIVEN, *Théologie du N. T.*, París, 1951, p. 150-1.

<sup>40</sup> El P. BOYER nota que si el Sermón de la Cena fuera un discurso seguido compuesto por el Evangelista, tendría más unidad o parecería más clara. O. cit., p. 19. Sobre *la unidad* de Io 13, 33-38, que algunos consideran un conglomerado heterogéneo, cf. L. CERFAUX: *EphThLov* 24 (1948) 321-332 y M. ZERWICK: *VerDom* 27 (1949) 115. Este estudio puede extenderse a todo el discurso, aun admitiendo que no existe un encadenamiento y sucesión filosófica de ideas. La unión la da *el mo-*

ma y disposición del discurso. Pero la falta de orden, las repeticiones, la inclusión del *surgite, camus hinc* en medio del discurso, el diálogo constante y las interrupciones de los discípulos, que abundan más en esta segunda parte, nos hacen creer que S. Juan nos ha conservado aún la forma externa en lo más sustancial.

Si esto vale para todos los capítulos, tiene especial fuerza en lo que se refiere a la alegoría de la vid por lo impresionante y señalada que es en su contenido y en su forma. Una imagen tan viva como ésta, tan graciosa y tan popular, tan bíblica, tan humana y tan divina no se olvida ni se cambia habiéndola oído directamente de Jesús. La forma externa de estrofas y poema en que se desenvuelve no es imposible, como tal, que remonte al mismo Jesús, ya que es el estilo que había bebido en la literatura sapiencial y profética de que estaba lleno.

En cuanto a la autenticidad particular del texto "*quia sine me nihil potestis facere*", existe una razón decisiva en su favor: él sólo resume toda la enseñanza central de la alegoría de la vid. Esta es la idea que Cristo quiso inculcar y la que debió repetir insistentemente en las diversas exhortaciones a permanecer con él. Si alguna idea tuvo que quedar bien grabada en el alma de S. Juan fué ésta: sin Cristo no se puede hacer nada en el nuevo Reino.

### 3. TOPOGRAFÍA

El final del capítulo XIV "*Surgite, camus hinc*" ha motivado diversas teorías sobre el lugar donde el Señor pronunció los capítulos XV, XVI y aun XVII. Expongamos brevemente el problema y las soluciones.

*mento psicológico* de Jesús y sus discípulos. ST. GALLO, *Sermo Christi sacrificatis*: VerDom 26 (1948) 33-43 reduce a seis los temas del discurso.

M. BRETON, *Jésus au Cénacle. Une hypothèse exégétique*: EtFranc. Nouv. Serie, vol. 1 (1950) 263-278, cree que los c. XV, XVI, XVIII pertenecen históricamente al período que siguió a la Resurrección.

M. BRINKMANN propone que los c. XV, XVI deben seguir inmediatamente al c. XII y contienen un discurso anterior a la Cena, *Zur Frage der ursprünglichen Ordnung im Johannevangelium*: Greg 20 (1939) 55-82. Cf. VerDom 19 (1939) 219-224. 300-307.

En general, dan como posible otro tiempo y contexto histórico en algunas partes del discurso los autores modernos que hablan de una segunda redacción. Vgr. BRAUN, que cita a LEPIN, DURAND, LAGRANGE, LEBRETON y HUBY. Lo mismo dice OVERNEY (*Evang. selon St. Jean*, Fribourg, 1946, p. 248).

Ante todo, fundados en la tradición manuscrita universal y constante del texto, en las Versiones y en los Padres, es necesario reconocer como auténtico el orden actual de los capítulos contra la inversión que defienden algunos críticos<sup>41</sup>.

El problema está en explicar aquel "*Surgite, camus hinc*" en la mitad precisamente del discurso. La salida histórica la pone el Evangelista al principio del capítulo XVIII. Luego el final del XIV, o no corresponde a ese momento, o las palabras del Señor no fueron atendidas por los discípulos.

Las explicaciones, prescindiendo de matices particulares, podemos reducirlas a tres clases diferentes.

1.<sup>a</sup> Jesús *sale* del Cenáculo y se dirige a Getsemaní al final del capítulo XIV, y, así, el contenido de los capítulos XV, XVI y XVII tiene por escenario la calle y, a lo más, el atrio del Templo. Esta es la sentencia de CORLUIY<sup>42</sup>, FILLION<sup>43</sup> y VOSTÉ<sup>44</sup>.

Esta sentencia toma demasiado a la letra las palabras del Evangelio y hoy está casi abandonada. Parece prescindir del tono meramente exhortatorio del Señor y de que el Evangelista afirma que salieron más tarde. Por eso dice el P. LINO MURILLO<sup>45</sup> que el principio del capítulo XVIII excluye *terminantemente* la salida al final del capítulo XIV.

W. BAUER observa también que la casa y la ciudad no la deja Jesús hasta el capítulo XVIII<sup>46</sup>. Y el P. HUBY nota igualmente que en los capítulos XV, XVI y XVII no existe señal alguna de cambio de lugar<sup>47</sup>.

2.<sup>a</sup> La sentencia más común hasta nuestros días ponía los capítulos XV, XVI y XVII dentro del Cenáculo, pero con algún pequeño cambio de escena. Unos hablan de que el Señor y los apóstoles *se levantaron*, al final del capítulo XIV, y

<sup>41</sup> Muchos críticos racionalistas sostienen que XV, XVI están fuera del orden primitivo del Evangelista. Los ponen después de 13, 20 BACON; después de 13, 30, BERNARD; después de 13, 31, WENDT; entre 14, 30 *a* y 14, 30 *b*; SPITTA. Cf. MOFFAT, *Introduct. to the N. Testam.*, 1920, p. 550-1.

<sup>42</sup> "Dubitari vix potest (*Comment. in Evang. Joann.* Gandavi, 1889, p. 404).

<sup>43</sup> Cita también a AMMONIO, S. AGUST. S. HILAR. RUPERT. TEOFILACT. TOLEDO.

<sup>44</sup> El c. XVII en el Templo, *Studia Ioannea*, Romae, 1930, p. 252. 278. El P. BOVER, *El Sermón de la Cena*, Barcelona, 1945, p. 18, también se inclinaba por esta sentencia.

<sup>45</sup> *El Cuarto Evangelio*, Barcelona, 1908, p. 455.

<sup>46</sup> *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 1933, p. 188.

<sup>47</sup> *Le Discours de Jésus après la Cène*, Paris, 1932, 73.

continuaron la conversación de pie y en el mismo lugar<sup>48</sup>. Otros añaden que se levantaron y se retiraron a la terraza o a otra habitación más secreta<sup>49</sup>.

3.ª En los Comentarios más recientes encontramos una explicación más libre que recurre a una *doble redacción* del Evangelista.

Los capítulos XV, XVI y XVII tuvieron el mismo escenario que los anteriores e históricamente preceden a la orden de levantarse y de salir con que se termina el capítulo XIV. ¿Cómo literariamente los puso después el Evangelista? Porque en un primer plan pensó acabar el discurso con el capítulo XIV. Más tarde redactó los otros tres capítulos y los incorporó, sin modificar el final primero.

Esta explicación en su forma más sencilla admite como propio del discurso de la Cena todo el contenido de dichos tres capítulos<sup>50</sup>. En una forma más libre cree posible que algunas sentencias o trozos tengan un contexto anterior propio de los discursos del Ministerio público<sup>51</sup>.

La hipótesis es conciliable con el dogma de la inspiración e historicidad del Evangelio y aun con sus maneras literarias. La libertad que se concede a S. Mateo en la composición del Sermón del Monte, por ejemplo, no hay por qué negársela a San Juan en la redacción de sus discursos.

La dificultad de esta teoría está en probarla. A nosotros nos resulta difícil creer que el Evangelista pensara acabar el discurso de la Cena con el capítulo XIV, omitiendo, por olvido o de propósito, temas tan sugestivos como el de la unión con Cristo, que explica la alegoría de la vid y la oración sacerdotal, tan característica y tan impresionante. RIERA nota muy bien que, de poner dos redacciones, hay que poner en la segunda los capítulos XV, XVI y XVII, porque este último se uniría muy artificialmente con el final del XIV<sup>52</sup>.

No hay dificultad ninguna en reconocer diversos tiempos e interrupciones en la misma composición del Evangelio,

48 CORN. A. LAPIDE, KNABENBAUER, MURILLO, CEULEMANS.

49 THELMANN, *Johannesevangelium*, Bonn, 1931, p. 272, dice que o en la sala del Cenáculo o en otra. En cambio, Sro. TOMÁS y FRANCISCO RIBERA (*Commenta. in Joann.*, Lugduni, 1623) creen que se retiraron a un lugar más apartado.

50 Así, entre otros, LEPIN, DURAND, BOVER (*El Sermón de la Cena*, Madrid, 1951, p. 20-21). El Pontificio Inst. Bíblico, *La Sacra Biblia*, volumen VIII, Firenze, 1950.

51 LAGRANGE, BRAUN, OVERNEY (*Evang. selon St. Jean*, Fribourg, 1946, p. 249).

52 *Evangelii segons Sant Joan*, Monserrat, 1933, p. 197.

como admite SCHLATTER<sup>53</sup> y es muy humano. Pero otra cosa es que S. Juan tuviera resuelto acabar con el capítulo XIV.

Ultimamente, St. GALLUS<sup>54</sup> apela al estilo cíclico de S. Juan, que extiende a las narraciones y al libro entero. El "*Surgite, camus hinc*" sería una *anticipación literaria* y que marcaría el final de un primer ciclo o parte del discurso. Históricamente habría que situar esa exhortación al final del capítulo XVII, pero el Evangelista la ha anticipado literariamente por razón de variedad e interés. El principio del capítulo XVIII basta por sí solo para ver que el Evangelista refiere todo lo que va desde la alegoría de la vid hasta la oración sacerdotal al tiempo anterior a la salida.

Tampoco vemos dificultad en que el "*Surgite, camus hinc*" fuera una mera exhortación puesta en su propio momento, sin que luego fuera seguida de su efecto correspondiente, o porque el Señor no lo pretendió, o porque los Apóstoles se resistieron por su estado de ánimo. El Evangelista pudo muy bien recordar que antes de la alegoría de la vid el Señor los había exhortado a levantarse.

#### 4. ESTRUCTURA GENERAL DEL VERSO 5

Entrando ahora en el estudio particular del texto "*sine me nihil potestis facere*" observamos que es una parte final del verso quinto, que consta de tres miembros.

1.º "*Ego sum vitis, vos palmites*". Este es el principio de la segunda estrofa, llamada por algunos antistrofa, como prueba la repetición del tema general alegórico. En esta primera proposición Cristo se contrapone a los discípulos y la vid a los sarmientos; por eso la vid en este verso no es toda la planta, como en el primero, sino la parte principal de ella, que es la cepa.

2.º "*Qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum*". En el original griego esta proposición es participial, de tipo condicional universal, que equivale a esta otra: *todo* el que permanece en mí y yo en él y *solamente* éste, da mucho fruto. Es decir, que se trata de una proposición universal y de sentido exclusivo, como dice el Cardenal Toledo. El sentido universal lo da la forma condicional participial, y el sentido exclusivo, el contexto y la naturaleza misma de la alegoría.

<sup>53</sup> *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart, 1930, p. 304.

<sup>54</sup> *Sermo Christi sacrificialis*: VerDom 26 (1948) 33-43.

Por esto la proposición, dado el amplio contenido que encierra, puede desdoblarse en dos proposiciones, una de sentido afirmativo y otra de sentido negativo, de esta manera:

- a) *Todo el que está unido a mí y yo a él, da mucho fruto.*
- b) *Todo el que no está unido a mí y yo a él, no da fruto ninguno.*

Esta segunda proposición no está expresada en el texto, pero está latente en el sentido *exclusivo* que ella tiene.

La condición "*qui manet in me et ego in eo*" no es doble, sino sencilla, pues expresa una sola y única realidad de orden ontológico e interno, que S. Juan declara muchas veces con dos fórmulas. Es aquella unión íntima, viva, activa que debe existir entre Cristo y sus fieles y en la que consiste la vida eterna del IV Evangelio. Aquel estar "*in Christo Iesu*", que tantas veces repite S. Pablo.

3.° "*Quia sine me nihil potestis facere*". Este tercer miembro se une *ontológicamente* al primero, pues *virtualmente* se contiene en la primera proposición. Desde que Cristo dijo que él es la cepa y los discípulos los sarmientos, ha dicho implícitamente que sin él no pueden nada. Esta es la naturaleza de la vid y los sarmientos. La vid lo da todo y el sarmiento lo recibe todo. Lo que dijo en este primer miembro implícitamente, ahora lo dice explícitamente.

La unión con el segundo miembro (*qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum*) es gramatical y se hace por medio de la conjunción *quia* (ὅτι). Esta unión gramatical, ya sea de coordinación o más bien de subordinación, es obvia; lo que no se ve claro es la unión interna que existe entre la causa y la proposición principal.

Para ello conviene recordar el sentido *exclusivo* que tiene el segundo miembro. Todo el que está unido da fruto, y todo el que no está unido no da fruto. La proposición causal, que es de tipo negativo, se une lógicamente e internamente con la segunda proposición, también de carácter negativo: como si dijera:

"Todo el que no está unido a mí no da fruto, porque sin mí nada podéis."

En el discurso sobre el pan de la vida pondera Jesús la necesidad de comerlo de dos maneras: por vía positiva y por vía negativa.

6,54 "*Nisi manducaveritis carnem Filii hominis... non habebitis vitam in vobis*" (forma negativa).

6,55 "*Qui manducat meam carnem... habet vitam aeternam*" (forma positiva).

Esta doble forma se encuentra en nuestro caso, una expresa (*qui manet in me... hic fert fructum...*), otra latente (*qui non manet in me, hic non fert fructum*). La proposición causal con que se cierra el verso (*quia sine me nihil potestis facere*) se une externamente a toda la proposición principal, pero interna y lógicamente solamente a su contenido latente exclusivo y negativo.

### 5. LOS DOS PRONOMBRES

Pasemos ya al estudio particular de cada una de las palabras que componen nuestro texto y cuyo sentido particular nos dará el total de la proposición. Empecemos por los dos pronombres, uno expreso (*sine me*) y otro latente en el verbo *potestis* (*vos*). Son los mismos pronombres que encontramos en el primer miembro del verso: *Ego sum vitis, vos palmites*.

El pronombre de primera persona (*me, ego*) se refiere a Cristo, que es Dios y Hombre. Ni sólo Dios ni sólo Hombre, como dice S. Agustín<sup>55</sup>. La destrucción de éste compuesto teándrico es la característica del Anticristo (1 Io 4,3). Jesús es la cepa de la verdadera vid, como hombre y como Dios. Como hombre participa de nuestra naturaleza y como Dios posee una virtud absoluta y universal de vida. Así, como hombre y como Dios, es como es verdadero pan de la vida (6,64).

El pronombre de segunda persona (*vos*) se refiere inmediatamente a los discípulos a quienes hablaba directamente Jesús, pero en ellos estaban representados todos los que con el tiempo habían de creer. Las perspectivas de Jesús son transcendentales y universales, como prueban la naturaleza misma de la enseñanza, las recomendaciones para el futuro; las persecuciones, la asistencia indefinida del Espíritu Santo y el recuerdo expreso que hay de todos los cristianos en la oración sacerdotal (17,20).

Los apóstoles eran entonces toda la Iglesia, cuerpo de Cristo, sarmientos de la verdadera vid. La suerte que sigue a la unión o separación del tronco tiene un carácter personal e individual. El fruto consiste prácticamente en guardar los mandamientos de Jesús, que corresponde a todos los cristianos de todos los tiempos, y en ser verdaderos discípulos suyos. La obligación del amor y el amor que Jesús les tiene es también de orden personal e individual.

<sup>55</sup> In Joann. tr. 81, n. 3: ML 35, 1844.

Jesús, en la alegoría de la vid, habla con los apóstoles, más que como específicamente tales, como discípulos y como cristianos en general, sin excluir su vocación y ministerio particular. Aunque sean miembros y sarmientos calificados, siempre son miembros y sarmientos fundamentalmente, y este lenguaje general es el que emplea el Señor.

Que el Señor no se limita a aquellos sarmientos particulares, que eran los apóstoles que tenía delante, sino que mira a todo el cuerpo cristiano, se ve claro por el tenor mismo de sus palabras y sentencias. "*Omnem* palmitem in me non ferentem fructum". "*Omnem* qui fert fructum". Estas proposiciones, por sus términos y por su contenido, sobrepasan el círculo reducido de los apóstoles, pues de ellos en particular se dice: "*Iam vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis*".

Hay sarmientos que ya están purificados, hay otros que necesitan ser purificados y otros finalmente que son cortados. El horizonte, pues, de la alegoría de la vid es universal y esta universalidad es la que hay que dar al pronombre *vos*, cuando no se limita expresamente.

De esta explicación cierta se siguen dos conclusiones, que convendrá tener presentes en la aplicación teológica del texto.

1.º Si Cristo es el tronco de la verdadera vid como Dios y como hombre, la necesidad que tienen de él los sarmientos no es en el orden natural y de la pura creación a que pertenece el concurso general que necesitan de Dios todas las criaturas, sino en el orden de la redención y de la vida y gloria sobrenatural.

2.º Si Cristo en la alegoría de la vid se dirige a todos los fieles y redimidos, la necesidad que tenemos de él no es particular a tal o cual estado y vocación, sino general a todo cristiano. No es la particular de los apóstoles, por ejemplo, en su ministerio, sino que es, sobre todo, la general de la vida cristiana, que es de todos.

## 6. LAS PARTÍCULAS "QUIA" $\delta\tau\iota$ Y "SINE" $\chi\omega\rho\iota\varsigma$

A) "QUIA" ( $\delta\tau\iota$ ). Esta partícula puede tener en griego dos sentidos: uno estrictamente causal y otro explicativo o completivo<sup>56</sup>. Nosotros la consideramos como *causal* y la referimos al aspecto negativo y exclusivo latente en la propo-

<sup>56</sup> Cf. M. ZERWICK, *Graecitas biblica*, Romae, 1949, n. 295.

<sup>57</sup> Id. ib., n. 298.

sición principal a que se une: "Todo el que *no permanece* en mí no da fruto, *porque* sin mí nada podéis".

Si la proposición principal no tuviera otro sentido que el afirmativo explícito, la proposición causal sería más bien explicativa, pues no daría la razón real, sino otra cognoscitiva, por donde se puede conocer la verdad de la primera <sup>57</sup>.

En nuestra explicación resulta que Cristo afirma la necesidad que tenemos de su unión triplemente:

- 1.º *Por afirmación*: "el que está unido da fruto".
- 2.º *Por negación*: "el que no está unido no da fruto".
- 3.º *Por argumentación* de la proposición negativa: "porque sin mí nada podéis".

La proposición causal se une lógicamente al hemistiquio negativo sobreentendido y da la razón verdadera de por qué es así en el orden real.

B) "*SINE*" ( $\chi\omega\pi\tau\iota\varsigma$ ). Esta partícula, que en griego puede ser adverbio o preposición, etimológicamente ( $\chi\omega\pi\tau\iota\varsigma$ ) significa *separación*. En nuestro caso es preposición de genitivo y tiene un sentido más concreto y menos amplio que el *sine* latino, pues conserva su significado propio de separación. "*Sine me*" es lo mismo que *extra, separatim a me*. Corresponde por vía de identidad al "*a semetipso*", "*nisi manserit in vite*", "*nisi in me manseritis*", "*si quis in me non manserit*".

Por vía de antítesis corresponde a las otras expresiones afirmativas contrarias: "*Manete in me et ego in vobis*", "*qui manet in me et ego in eo*", "*si manseritis in me et verba mea in vobis manserint*", "*manete in dilectione mea*".

De esta doctrina se sigue una conclusión importante para la aplicación teológica del texto: la virtud y el influjo, de que Cristo trata, es interno y presupone la incorporación vital a él; es el influjo de la cepa en los sarmientos. Esto es lo que directa y explícitamente da la partícula de por sí. Ya veremos si el contexto permite ampliar el sentido.

## 7. LOS VERBOS "PODER" Y "HACER".

A) *PODER*. Este verbo, como notan los Concilios de Cartago y Orange <sup>58</sup>, tiene un sentido físico y esencial. Es decir, que el Señor habla de una eficiencia real y objetiva, no de orden lógico e intencional, y se refiere a la esencia misma del acto más que a sus circunstancias y modalidades.

<sup>58</sup> D. 105. 180.

Los Pelagianos y Semipelagianos decían que el hombre, por sí mismo, con solas sus fuerzas naturales creadas, podía o todo o parte de cuanto se refiere a su salvación. La gracia sobrenatural no nos daría, según ellos, el poder como tal, sino, a lo sumo, el gusto y la facilidad en el obrar. Contra esta tesis, los Concilios establecen que "el vigor de la pura naturaleza" no basta; que la gracia se requiere, no sólo para la facilidad, sino simplemente para *poder* obrar como conviene la obra de la salvación.

Si analizamos el sentido del verbo en todo su contexto, veremos que éste es efectivamente su significado:

1.º El verbo *δύναμις*, *poder*, de por sí ya se refiere a la eficiencia física y esencial. En nuestro caso no hay atenuante ninguno, como hubiera sido el adverbio "*fácilmente*" o los ablativos modales, *con gusto*, *con rapidez*, *con eficacia*. El Señor emplea el verbo desnudo y, si le pone un complemento, es para darle un sentido más enérgico y absoluto: *nada podéis*. Esta afirmación radical y total excluye cualquier poder físico que baste por sí para la esencia de la acción.

2.º El marco de la alegoría de la vid corrobora esta misma conclusión. El cristiano es el sarmiento, y Cristo, la cepa. Ahora bien, en el orden natural el sarmiento no puede de por sí nada físicamente en orden al fruto. Cualquier virtud y poder lo recibe de la cepa.

El Señor toma este medio de la comparación y subraya nuestra absoluta incapacidad: "*Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite: sic nec vos nisi in me manseritis*" (v. 4).

El término medio de la comparación es la absoluta y total incapacidad del sarmiento y del hombre sin la unión a la cepa. Esto es lo que el Señor ha querido intencionadamente marcar. Por eso dice doblemente, con cierta redundancia de forma, que el sarmiento no puede nada *a semetipso, nisi manserit in vite*.

Bastaba una de las dos fórmulas, si no hubiera sido la idea central de la enseñanza. Luego en la aplicación, que se hace con gran sobriedad, se omite el término o la acción (*ferre fructum*), pero se conserva la condición (*nisi in me manseritis*), porque era lo más sustancial.

3.º *La naturaleza de la unión*, a que está condicionado el poder, nos puede declarar también el sentido físico y esencial de este verbo.

La unión, en efecto, es vital. Todavía más, es unión que da la vida, así como la separación da la muerte. Lo que pasa

en el orden natural, pasa en el sobrenatural. El sarmiento unido vive, separado muere.

Ahora bien, cuando el Señor dice que *sin él nada podemos*, piensa en *el estado de separación*, que es de muerte espiritual. ¿Cabe poder alguno en estado de muerte? Donde no hay vida y naturaleza es absurdo pensar en ningún grado de poder.

Claro que el Señor trata del orden sobrenatural, en el cual él es la vid y nosotros los sarmientos. Y por eso el poder que excluye es también de este orden y no del natural y creado. Pero dentro del orden sobrenatural, no hay poder en el hombre solo, sin Cristo.

B) ποιῆν ¿Qué sentido tiene este verbo en el contexto?

Notemos primeramente que hasta ahora el Señor, hablando de la actividad de los sarmientos y de los fieles, había empleado la frase figurada "llevar fruto". Aquí en la razón con que corrobora su exhortación se sirve de un verbo propio y de significado general. ¿Cuál es su verdadero alcance?

1.º Desde luego, el verbo *hacer* comprende primeramente cuanto encierra la frase figurada "dar fruto". Esto es lo que precede y da primeramente todo el contexto. ¿Qué fruto es éste?

2.º El fruto como tal es efecto de la vida, de organismos vivos. Al aplicarlo al cristiano se debe referir a aquellas obras que *siguen* a la regeneración o nacimiento espiritual. Es todo aquello que es propio de la actividad y vida propia de la verdadera vid. Este es el sentido que tiene la frase figurada y universal "dar fruto".

Hay momentos en que el Señor deja el lenguaje figurado y habla de un fruto particular y concreto, como cuando habla de la eficacia de la oración de los justos (v. 7, 16), de la gloria del Padre que se sigue del ser verdaderos discípulos, de dar mucho fruto<sup>59</sup> y de la guarda de los Mandamientos, de la que depende la permanencia en el amor de Cristo (v. 10).

3.º El fruto, por tanto, tal y como lo concibe el Señor, no se reduce al éxito externo en el apostolado, al mayor o menor número de conversiones, sino al desarrollo de la vida in-

<sup>59</sup> Las dos proposiciones del v. 8 "*fructum afferatis*" y "*efficiamini mei discipuli*" están subordinadas por un mismo *iva*, ut a la proposición principal (*in hoc glorificatus est Pater meus*) y coordinadas entre sí por un mismo *καί*, et. Esto prueba que son equivalentes en el sentido. Y las dos, que se explican mutuamente, explican también la principal. Es decir, que el fruto consiste en ser verdaderos discípulos de Jesús, y esto es dar gloria al Padre.

terior de cada uno, a la guarda de los Mandamientos, como dice el Concilio de Cartago<sup>60</sup>, y al mérito de las buenas obras, como se expresa el Concilio de Trento<sup>61</sup>.

De esta manera el sentido que primeramente nos da el verbo *hacer* en su contexto inmediato coincide con aquel "*caminar* en el Señor" o "*vivir* según la fe y el Evangelio", de que habla S. Pablo. Es la vida nueva en acción, en desarrollo y en progreso. Así se explica muy bien que sin la unión a Cristo no pueda producirse ningún fruto, pues la vida está en la unión con Cristo y el fruto depende de la vida. Si muere la vida, muere o cesa el fruto.

Este sentido del verbo "hacer", que coincide con el de fructificar, sólo se cumple en el justo, que vive en Cristo, ¿agotará todo el sentido que el Señor le ha querido dar?

Ya hemos notado cómo, al razonar el precepto de la unión, ha dejado la frase figurada "dar fruto", que supone una misma vida común entre la cepa y el sarmiento, y ha escogido este verbo "hacer", de carácter más amplio y general. ¿Lo habrá hecho intencionadamente? ¿Habrà querido darle un sentido más amplio?

Así nos parece, apoyados en el alcance que tiene el adjetivo sustantivado "*nihil*", que es el complemento del verbo. Analizándolo, vamos a ver que el verbo "*hacer*" abarca, no sólo toda actividad que *sigue* a la vida, sino también cualquiera otra que *le preceda* relacionada con ella.

## 8. EL COMPLEMENTO "NIHIL" (ὀδὲν)

La extensión exacta que el Señor le ha querido dar a este adjetivo es importante para conocer todo el alcance que tiene el texto en general. De ella depende la amplitud precisa que tiene el pronombre VOS y el verbo HACER.

Aunque el adjetivo de por sí tiene una extensión ilimitada, el marco de la alegoría y el contexto lo puede limitar. Por esto no se puede sostener la exégesis de algunos autores antiguos, que deducían de este texto la necesidad que tenemos de Cristo aun en el orden de la creación y conservación. La acción de Cristo en el hombre está limitada en el marco de la alegoría de la vid verdadera al plano de lo sobrenatural. Ni él es tronco ni nosotros somos sarmientos su-

<sup>60</sup> D. 105.

<sup>61</sup> D. 809.

yos en el orden puramente creado. Por esto no se puede argüir del acusativo "*nihil*" en sí mismo considerado y de una manera absoluta. Cristo habla dentro del orden en que él es cepa y nosotros somos sarmientos. Y *en este orden* no podemos *nada* sin él.

Además de esta limitación de orden o de plano ¿existe alguna otra en la extensión?

Es un hecho que la tradición exegética del texto no ha limitado el complemento "*nihil*" dentro ya del orden sobrenatural y que lo ha extendido a todo acto relacionado con la vida cristiana, bien la preparara, bien fuera fruto de ella.

Sin embargo, considerando el tenor mismo de las palabras, alguno pudiera pensar que el Señor habla nada más que de los actos que *siguen* a la primera justicia.

El Señor dice:

*Sine me*, esto es, *sin la incorporación vital* a mí, no podéis nada.

Es así que la *incorporación vital* a él es necesaria solamente para los actos que *siguen* a la primera justicia.

Luego en la extensión del complemento "*nihil*" solamente entran los actos que siguen a la primera justicia y que llamamos meritorios y de los cuales solamente habla el Concilio de Trento.

Esta restricción del complemento se apoya, como se ha podido ver, en la condición misma que pone el Señor para poder obrar: a saber, en la unión vital a él (*sine me*). Esta unión vital no existe nada más que *después* de la justificación. Los actos que preceden y preparan la justificación y la misma justificación se logran sin la unión vital. Parece, pues, que el Señor trata solamente del fruto de la vida y que prescinde de cómo se llega a la vida.

Para la clara solución de esta dificultad y la recta inteligencia del complemento *nihil* conviene distinguir con los autores dos clases de unión que puede existir entre el hombre y Cristo.

La incorporación o la unión a Cristo se puede considerar en dos estadios, uno *esencial* y otro *efectivo*<sup>62</sup>. *La unión esen-*

<sup>62</sup> El P. HUARTE habla de unión *completa* e *incompleta*. La completa se da en los justos por la gracia habitual y la caridad. La incompleta o incoada se da en los infieles y pecadores por la gracia actual, por la fe, por la esperanza y por el carácter sacramental. *Tract. de Gratia Christi*, Romae, 1923, p. 123-4. Ya MAZZELLA (*De Gratia Chr.*, Romae, 1880, p. 177) había hecho esta distinción. Recientemente el P. BOYER habla de inmanencia estática y de inmanencia dinámica (óp. cit., p. 279-80).

*cial* es la incorporación a Cristo formalmente y en sí considerada (unión completa, unión inmanente y estática) y así sólo se da en el cristiano que posee la gracia y la vida. Y es la que presupone el influjo *habitual* de Cristo en los actos meritorios de los justos; la que existe entre la vid y los sarmientos en el orden natural.

*La unión efectiva* (incompleta, incoada, dinámica) es la unión por influjo, acción y comunicación.

El mismo Cristo nos da pie para distinguir estos dos aspectos, cuando habla de *permanecer* en él (unión formal y esencial) y de *poder* (unión efectiva). En el orden natural de la vid y los sarmientos la unión efectiva nunca se da sin la esencial. Pero en el orden sobrenatural, la fuerza de Cristo es tal, que llega allí donde la cepa natural no puede llegar; hasta a los sarmientos que están separados de él, los cuales puede incorporarse y vivificar.

Hecha esta distinción importante nos podemos preguntar, cuando el Señor dice que *sin él* nada podemos, ¿habla de la unión en sentido esencial o en sentido efectivo?

Si la unión que él pone es esencial, el *nihil* hay que limitarlo a los justos y a los actos meritorios, pero si la toma en sentido más amplio, en sentido efectivo, no se impone semejante restricción, sino que *nihil* puede abarcar también los actos que preceden a la justificación de los infieles y pecadores.

El análisis del texto en todo su conjunto nos obliga a tomar el *sine me* en un sentido amplio, que no lo ciñe a la unión esencial, y, por lo mismo, deja al complemento *nihil* una extensión máxima dentro del orden sobrenatural, de tal manera que cualquier acto relacionado directamente con la vida, ya sea fruto, ya sea simple preparación, necesita la acción interior de Cristo. Y por esto todos, justos y pecadores o infieles, necesitan de Cristo dentro del orden de la vid verdadera, que es la exégesis tradicional del texto. Veamos las razones:

1.ª La estructura general del texto "*quia sine me nihil potestis facere*" da un sentido de amplia universalidad. En su estructura *lógica* no pertenece a la esencia misma de la alegoría, sino que se refiere a ella, como un argumento que prueba la necesidad de la incorporación. El argumento tiene una fuerza tanto mayor cuanto mayor sea la imposibilidad sin Cristo en el plano de la salvación, mayor será la necesidad de la unión.

La estructura *literaria* es intencionadamente universal. Se

ha suprimido la frase particular de "llevar fruto", que es propia del justo, y ha sido sustituida por la otra "hacer nada", que puede aplicarse a todos: justos, infieles y pecadores.

El adjetivo οὐδέν (= *nihil*) de por sí etimológicamente excluye cualquier excepción. Es lo mismo que si dijera: *ni en un solo caso* podéis algo sin Mi.

2.<sup>a</sup> La unión la concibe el Señor en un sentido amplio. En el verso segundo distingue tres clases de sujetos unidos a él:

a) El sarmiento que *está en él* y no da fruto. El pecador que no posee la unión esencial de la caridad y de la gracia habitual, sino una más general de la fe, la esperanza o el carácter sacramental.

b) El sarmiento que *está y lleva fruto*, pero puede llevar más. Este es el justo, que posee la unión esencial, pero puede llegar a una unión efectiva mayor y dar más fruto. Necesita para ello mayor purificación.

c) El sarmiento que *está, lleva fruto y puede llevar mucho*, porque ha sido purificado por la palabra. Son los apóstoles como sarmientos calificados y de categoría.

Este verso segundo nos revela la amplitud con que mira el Señor la aplicación práctica de la alegoría de la vid y, más concretamente, de los sarmientos. Son sarmientos de la verdadera vid los pecadores, los imperfectos y los perfectos. A todos puede llegar el influjo del tronco.

3.<sup>a</sup> La universalidad del influjo de Cristo se puede apreciar todavía mejor analizando esta proposición: "*Ego sum vitis vera*". Ya hemos visto la diversa clase de sarmientos que pueden estar en esta vid. Ahora nos interesa examinar la acción del tronco sobre los sarmientos, hasta dónde se extiende y llega. En el orden natural la vid es para el sarmiento principio absoluto de *vida* y de *fruto*. El tronco da primero al sarmiento *el ser, el vivir*, y luego el fructificar. El sarmiento nace en la vid, vive en ella y fructifica en ella. Todos los actos que *preceden* a la fructificación dependen de una manera total de la cepa. Todo lo que es el sarmiento dentro de la vid, vida, desarrollo, hojas, floración, fruto, se debe a la cepa.

Dada esta amplitud de la alegoría, cuando el Señor dice que sin él *nada* podemos no puede restringir esta afirmación tan general y darle una amplitud menor que la que existe en el marco de la alegoría de la vid.

Si examinamos la otra cara de la imagen, "*vos palmitos*", veremos que el resultado es el mismo: si la vid lo *da todo*,

el sarmiento lo *recibe todo*. Es decir, que el sarmiento, en el orden biológico a que pertenece, no puede *nada en absoluto*. Ni puede nacer por sí, ni puede crecer, ni puede florecer, ni puede fructificar. Y esta impotencia absoluta del sarmiento en el orden natural es la que recoge y aplica el Señor al orden espiritual de la redención. No es para fructificar, sino también para la unión y para la vida, la impotencia del sarmiento. El sarmiento sin la influencia de la unión queda fuera de la vida, se seca, es inútil y muere<sup>63</sup>.

El Concilio de Orange ha acentuado muy bien esta impotencia absoluta del sarmiento: "Nam praeciso palmitē, potest de viva radice alius pullulare; qui autem praecisus est, sine radice non potest vivere"<sup>64</sup>.

4.<sup>a</sup> Todos conceden fácilmente que por lo menos hace falta el influjo de Cristo para las obras que llamamos meritorias o fruto del sarmiento. "Palmes non potest ferre fructum a semetipso". Pues bien, en esta afirmación se incluye implícitamente la necesidad del influjo de Cristo en orden a la justicia misma y actos que positivamente la preparan.

En efecto, el fruto no es sino la misma vida o naturaleza en acción y crecimiento, la misma justicia primera aumentada y fortalecida. El fruto, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, es la plenitud y perfección del ser y de la vida, en la cual ya se contiene desde el principio virtualmente.

Si para el fruto necesita el justo del influjo interno de Cristo, con la misma razón o mayor lo necesitará el infiel y el pecador para llegar a la vida y naturaleza que se ordena a dicho fruto.

Si, pues, por la naturaleza misma de la alegoría de la vid

<sup>63</sup> 15, 6. "Si alguno no permanece en mí, es arrojado fuera, como el sarmiento, y se seca; y los recogen y arrojan al fuego, y arden.

En este verso hay dos partes. En la primera el verbo va en singular (es arrojado y se seca); en la segunda, va en plural en el texto griego (recogen, arrojan, arden).

El sujeto pasivo de la primera parte es el hombre, a él se refiere "es arrojado y se seca", pues "como el sarmiento" es un inciso y los dos verbos (es arrojado y se seca) están unidos por la misma conjunción. Los dos verbos están tomados de la comparación, pero tienen su sentido propio y espiritual: separación e inutilidad después de ella.

Los tres verbos de la segunda parte pueden referirse a los sarmientos o a los discípulos. Esto segundo es posible, aun dado el plural, porque el sujeto "si alguno", aunque es forma singular, tiene un sentido plural (cualquiera que).

En todo caso los verbos dan una idea propia y común como resultado: la muerte o inutilidad total del que es separado de Cristo.

<sup>64</sup> D. 197.

afirma Cristo, por lo menos implícitamente, su influjo en todos los actos y ser propio de los sarmientos, no existe ningún motivo para restringir el complemento *nihil* a los frutos, sino que hay que dejarle su extensión *universal* propia y reconocer que con él se afirma nuestra total dependencia en el orden de la salvación.

5.<sup>a</sup> Dentro del cuadro general de la alegoría existen dos afirmaciones explícitas sobre *el origen mismo de la vida y de la unión* en los sarmientos.

La primera se contiene en la afirmación particular "*Pater meus agricola est*" (v. 1). Se trata de un rasgo intencionado y de sentido espiritual y no puramente ornamental.

El Padre es doblemente *dueño* de la vid, porque el fruto es para su gloria (v. 8), y porque él es quien la ha plantado y formado. Esta acción creadora del Padre nos lleva *al origen* de la vida en los sarmientos, cómo han llegado a formar parte de la verdadera vid.

Coincide este texto con aquel otro en que se dice que el Padre *lleva* los hombres a Cristo (6, 44) y los *enseña* interiormente (6, 45). Una analogía más entre el discurso sobre el pan de la vida y la imagen de la verdadera vid.

La segunda afirmación explícita sobre el origen de la vida en los sarmientos está al final del poema de la vid en el v. 16.

"*Non vos me elegistis, sed ego elegi vos et posui vos ut eatis et fructum afferatis et fructus vester maneat*".

En este verso se trata ciertamente de una iniciativa por parte de Jesús. Como en tantos otros pasos bíblicos la idea se expresa con un doble hemistiquio, *negativo* el uno (*non vos me elegistis*) y *afirmativo* el otro (*sed ego elegi vos*). Hay en este verso una énfasis muy acentuada por la antítesis de los pronombres (*non vos... sed ego*) y la repetición del mismo verbo (*elegistis... elegi*). En el segundo hemistiquio hay un manifiesto progreso de la idea por la coordinación de dos oraciones principales (*elegi et posui*) primero, y luego la de tres subordinadas (*ut eatis... et afferatis... et maneat*).

La dificultad de este texto consiste en explicar la elección a que se refiere el Señor. ¿Se refiere exclusivamente a la vocación al apostolado como tal o se refiere *también* a la vocación a la fe?

En el primer sentido el texto no prueba el influjo de Cristo en la justificación, porque no trataría del origen de la vida; en el segundo sentido es un argumento precioso para probar cómo los sarmientos llegan a la unión con la cepa.

El P. MALDONADO y modernamente el P. LAGRANGE creen que sólo se habla de la vocación especial al apostolado, y se apoyan principalmente en los dos verbos *elegi* y *posuí*, que son los que de hecho se emplean en la vocación particular de los apóstoles y cuando se trata de una misión propia. El otro verbo "*ecitis*" también recuerda la misión definitiva de los apóstoles por todo el mundo.

Sin embargo, muchos Padres y autores antiguos y modernos relacionan este verso con la alegoría de la vid y lo aplican a todos los cristianos.

El Cardenal TOLEDO, por ejemplo, dice que el verbo *elegi* se refiere a la vocación general a la fe, y el verbo *posuí* a la vocación particular al apostolado.

CORLUY explica el texto en el sentido de la vocación cristiana en general y remite al Comentario de S. Agustín, que califica de egregio en este paso. DURAND cita también a San Agustín. HUBY habla de la vocación primera a la fe y al apostolado. El P. BOVER dice que se trata, "*principalmente a lo menos*", del apostolado y del fruto apostólico<sup>65</sup>. Sto. TOMÁS excluye con este texto cualquier mérito nuestro que preceda a la vocación a la fe y a la justificación.

KNABENBAUER, que cita a Sto. Tomás, a Cayetano y a Jansenio de Gante, explica el fruto dentro del marco de la vid, y dice que se trata del apostolado y de la perfección propia e interna del apóstol. Del mismo sentir es el anglicano BERNARD.

La exégesis de la Escuela de Antioquía está resueltamente por la elección para la fe. TEOPILACTO dice que Cristo se identifica aquí con *el dueño* de la vid. Si en el verso tercero dijo veladamente que él era también el dueño y el autor de la vid, al decir que su palabra había limpiado a los discípulos como sarmientos, ahora lo dice claramente, afirmando que él los ha buscado y puesto en el tronco de la vid. Lo mismo viene a decir EUTIMIO. Y ambos siguen a S. JUAN CRISÓSTOMO, quien explica todo el verso en el cuadro general de la vid, sobre todo el fruto y el *posuí*, que para él es lo mismo que *plantavi*<sup>66</sup>.

Nosotros creemos que tanto el texto como su contexto no permiten restringir a sólo el apostolado, como tal, la elección de Cristo, sino que hay que extenderla también a la vocación cristiana en general.

<sup>65</sup> O. cit., p. 103.

<sup>66</sup> MG 59, 415; MG 124, 199. 202; MG 129, 1.415.

a) En los versos que inmediatamente preceden se habla de la *amistad*, que es de todos los cristianos, y cuya iniciativa se atribuye Jesús. La amistad consiste en la guarda de los mandamientos, que es de todos.

La elección la refiere a la amistad S. Juan Crisóstomo, San Cirilo, Teofilacto, Eutimio y Sto. Tomás.

b) El verso en su fondo y forma se une a la alegoría de la vid, que es toda de sentido universal cristiano.

La alegoría de la vid en su forma más explícita termina con el verso 8, pero su contenido, sobre todo la idea fundamental de la unión, se extiende hasta el verso 17<sup>67</sup>. La frase "llevar fruto" no puede menos de recordar el fin de la verdadera vid.

c) El verso 17 que sigue inmediatamente tiene un sentido universal y recoge el mandamiento del amor, que encierra el modo práctico de permanecer unidos a Jesús (vv. 10. 17). Lo que decimos del mandamiento del amor vale igualmente para la eficacia de la oración, que también tocó el Señor antes en el desarrollo de la alegoría (v. 7).

En suma, el verso 16, por su fondo y forma y por todo lo que le precede y sigue, guarda relación estrecha con la alegoría de la vid, que es de sentido universal cristiano y no se puede restringir a los apóstoles, como tales.

Digamos, pues, con S. Agustín, que Cristo explica en él el origen gratuito de la vocación a la fe.

Antes de que su mano amorosa de viñador divino nos recogiese, éramos sarmientos secos y perdidos—*iniqui et perditii*—. Su misericordia nos previno, "*neque enim iam crederamus in eum, ut eligeret nos*". No fuimos escogidos, porque creíamos en él. "*Si enim credebamus in eum, iam elegeras eum*". "*Quid ergo dicturi sumus audiendo, non vos me elegistis, nisi quia mali eramus et electi sumus, ut boni per gratiam nos eligentis essemus?*"<sup>68</sup>.

Resumiendo ahora lo que llevamos dicho sobre los motivos en que se apoya la extensión universal del complemento *nihil*, podemos reducirlos a dos clases: unos que consideran el texto en sí mismo y otros en su contexto.

El texto en sí mismo considerado: "*Sine me nihil potestis facere*" ni por su contenido ni por su forma exige la limitación del *nihil* a solos los actos que siguen a la justificación.

El contexto general de la alegoría hemos visto también que da un amplio sentido de universalidad. Tanto el influjo de la

<sup>67</sup> Cf. JEAN PIROU, o. cit., p. 455-6; BOVER, o. cit., p. 95.

<sup>68</sup> *In Joannem*, 15, 16; tr. 86, 2.

cepa como la dependencia de los sarmientos es universal. La cepa lo da todo y el sarmiento lo recibe todo dentro del orden de la vid.

Por otra parte, hay dos afirmaciones explícitas donde Cristo toca el origen de la vida y de la unión, atribuyéndolo una vez al Padre y otra vez a sí mismo.

Se impone, por tanto, la conclusión de que el influjo de Cristo como tronco de la verdadera vid no se limita a sólo el fruto, sino que se extiende también al ser y vivir de los sarmientos. Es decir, que en el plano de la vida sobrenatural no podemos *absolutamente nada* sin él, que es lo que viene a decir de una manera expresa el texto que hemos estudiado, que debe tomarse como suenan las palabras sin restricción ninguna, fuera de la que da el orden mismo de la vid verdadera, que es sobrenatural.

## II. APLICACION DEL TEXTO A LA TEOLOGIA DE LA GRACIA

La alegoría de la vid, dice BONNETAIN<sup>69</sup>, es uno de los pasos bíblicos más luminosos para la teología de la gracia. El recurso constante que hacen a ella los Concilios y los teólogos es la mejor prueba de esta afirmación. A base del estudio exegético que precede vamos nosotros ahora a hacer las aplicaciones a la teología de la gracia, y podemos examinar primero *la gracia habitual* y luego *la actual*.

### 1. EXISTENCIA Y NECESIDAD DE LA GRACIA HABITUAL.

El texto, en el marco de la alegoría de la vid, nos habla primera e inmediatamente del *estado de unión* con Cristo.

Hay dos estados diametralmente opuestos, según que el hombre está o no unido a Cristo.

La diferencia de estos dos estados es radical. El que permanece en Cristo *vive* una misma vida con él, *produce* un mismo fruto, es un mismo cuerpo fructuoso, la verdadera vid.

El que no permanece en Cristo está muerto, no lleva fruto ni puede llevarlo, sólo sirve para el fuego, porque no pertenece a la verdadera vid.

Esta diferencia de vida y de muerte no es del orden natu-

<sup>69</sup> *Grace*: DBS, III, col. 1.116.

ral y creado, sino del orden superior de la redención, del orden *sobrenatural*.

Con todo, es diferencia *física y ontológica* y no de pura razón o imaginación.

¿Qué realidad es ésta en que se funda el estado de incorporación a Cristo?

Como se trata de un *estado físico y sobrenatural*, la realidad que lo funda y distingue de su contrario debe ser una *realidad permanente o habitual, física y sobrenatural*. Es precisamente lo que S. Juan llama *vida eterna, germen de vida*, y S. Pablo, *nueva creatura*, y S. Pedro, *consorcio de la naturaleza divina*, y los teólogos antiguos, *gracia gratificante*; los modernos, *gracia santificante*; el Concilio de Trento, *gracia justificativa*, y vulgarmente se llama *gracia habitual*.

La alegoría de la vid y nuestro texto (*sine me*) nos da la realidad y la existencia de la gracia habitual.

Pero lo que sobre todo nos da el texto es *la necesidad* de la gracia habitual para el fruto de las buenas obras o del mérito sobrenatural.

Ya vimos que el sentido más inmediato del verbo *hacer* es el de *fructificar*. Y el fruto es el desarrollo y la manifestación de la vida, de todo sér que ya existe y está hecho, del cristiano que ha nacido en Cristo.

La característica de la verdadera vid es dar fruto, y sus sarmientos tienen que fructificar. El que no da fruto es arrancado. El que da es limpiado para que dé más.

La unión del sarmiento con la vid se presenta siempre como indispensable para el fruto. Repetidas veces se insiste en que sin ella no puede lograr nada el sarmiento.

Como el fruto consiste en las obras que siguen a la primera justicia y la unión con la vid en la gracia santificante, es evidente que Cristo enseña la necesidad de la gracia habitual para el mérito. La tesis más inmediata que Cristo toca es la necesidad que tienen de él los que han sido *regenerados*, como dice el Concilio de Trento<sup>70</sup>.

157

## 2. EXISTENCIA Y NECESIDAD DE LA GRACIA ACTUAL

En la unión entre el sarmiento y la cepa se puede distinguir, como hemos visto ya, la inmanencia, como tal, y sus efectos. El *estar* en Cristo y el *poder*, que de él se sigue.

<sup>70</sup> D. 809.

En esta distinción pudiera alguno encontrar un fundamento para la tesis corriente de que el justo, además de la gracia santificante, necesita también de la gracia actual para vencer las tentaciones, perseverar en la justicia y crecer en la santidad y mérito.

Como esta tesis es escolástica y libre en el campo católico, vamos nosotros a dejarla, prescindiendo del mayor o menor fundamento que pueda dar a una concepción u otra la alegoría de la vid. Nosotros vamos a estudiar solamente la existencia y necesidad de la gracia actual en el infiel o en el pecador que se convierten.

Hemos visto que el sarmiento *vivo* obra por virtud de la cepa, que es Cristo. ¿Cómo llega a la vida el sarmiento que está muerto? ¿Cómo llega a la *unión vital y permanente* el que está separado? ¿Por sí solo o también por el influjo de la cepa? ¿Qué influjo es éste?

1.º El sarmiento por sí solo no puede nada en orden a la vida y unión con la cepa. El hombre infiel o pecador no puede por sí solo nada en orden a la fe y a la justificación. Esto es lo que nos ha dado el estudio del texto, sobre todo el contenido del adverbio *nihil*, que, como hemos visto, se extiende a los frutos de la vida y a la vida misma. Sin Cristo no podemos *nada* dentro del orden de la vid o de la vida sobrenatural, y a este orden pertenecen el afecto o deseo de creer, la fe misma y la justificación.

2.º Las características que tiene este influjo de Cristo en el sarmiento separado coinciden exactamente con las de la gracia actual.

a) En primer lugar, se trata de un influjo *de Cristo* no sólo meritorio, sino directo y personal. "Sine *me* nihil potestis facere". "Ego sum vitis". "Ego elegi vos".

b) Es un influjo *transcúnte*, actual o *per modum actus*, pues lo ejerce Cristo en el que no permanece en él y tiende a lograr la vida y la unión. Más que influjo de la vid como vid, es influjo de dueño y autor de la vid. La unión entre Cristo y el hombre en este caso no es esencial o formal, como hemos visto, sino puramente activa o comunicativa.

c) Es un influjo *físico*, pues se da para elevar una impotencia física a una acción también real y física que termina en algo real y físico, como son el deseo, la fe, la justicia.

d) Es un influjo *interno* que afecta directamente las potencias interiores del hombre. Por eso se ejerce directamente por Cristo o el Espíritu de Cristo. Es luz y moción, como ex-

plicamos, cuando lo comparamos con la acción del Padre en el que viene y cree en Cristo.

Este carácter *interior* de la acción de Cristo, además de su necesidad, es tal vez lo que más revela la alegoría de la vid. El influjo de Cristo en los hombres, tanto fieles como infieles y pecadores, en todos sus grados y aplicaciones, se mantiene siempre aquí en el plano de la cepa y los sarmientos, de unión entre las dos partes: secreta y vital.

Por analogía con el carácter *interno* de la vid en los sarmientos, de la acción *interna* en los justos y regenerados, se impone el influjo *interno* de Cristo en los que se convierten y vienen a él.

La naturaleza misma del fin a que se ordena la acción de Cristo en los infieles y pecadores nos habla también de auxilio interno. La acción en los justos es para el mérito; la acción en los infieles y pecadores es para la vida. Si el desarrollo de la vida exige un auxilio vital e interno, con la misma razón o mayor lo exigirá el nacimiento y formación de la vida.

Este conjunto de cualidades que encontramos en el influjo de Cristo en los infieles y pecadores son las que ponen los teólogos en la *gracia actual*, que es una fuerza sobreañadida a la naturaleza y por lo mismo de orden *sobrenatural*, de orden también *físico*, que viene *de Cristo*, gracia Christi, y toca directamente la potencia interior del hombre, entendimiento y voluntad, ilustración y moción, para que pueda obrar, como conviene, los actos preparatorios de la justificación y la justicia misma.

Tenemos, pues, que en la alegoría de la vid y, en particular, en el texto "*sine me nihil potestis facere*" se afirma la *necesidad* de la *gracia actual* y, por consiguiente, su *existencia*.

#### CONCLUSIÓN

Según las palabras del Concilio de Orange, el que niega la necesidad del influjo de Cristo para los actos que preceden a la justificación y para la justicia misma, como decían los Semipelagianos, "no entiende las palabras del Señor, cuando dice en el Evangelio: *sine me nihil potestis facere*".

El análisis que hemos hecho del texto en sus partes y en su conjunto en sí mismo considerado y en el marco de la alegoría, nos ha hecho apreciar la exactitud de esta afirmación del Concilio.

La razón que da el Señor para probar la necesidad de su unión traspasa los límites mismos de la alegoría y reviste un

sentido absoluto y universal, dentro siempre del orden sobrenatural de la salvación.

La afirmación de la necesidad de la gracia santificante para los actos meritorios y la necesidad de la gracia actual para la justificación y cuanto la prepara directamente es *formal* y *no* meramente virtual, pues no es necesario ningún raciocinio, sino que basta simplemente *el análisis* del texto en sí mismo y en el marco que el Señor le ha puesto.

Tal vez, sin la ruta abierta por el Concilio de Orange y el talento profundo de S. Agustín, nosotros no habiéramos llegado a comprender todo el alcance de las palabras del Señor, porque nos habiéramos contentado con una exégesis más ligera; mas las palabras del Señor contienen *formalmente* todo el sentido teológico que la tradición les ha dado. Es un ejemplo más de la importancia que tiene la tradición y el Magisterio eclesiástico en la interpretación de la Sagrada Escritura.

JUAN LEAL, S. I.

De la Facultad Teológica de Granada.