

DEIFICACION: FRUTO DEL DON DEL AMOR DE DIOS EN TODA LA CREACIÓN

Junto a esta efusión creadora por la que Dios produce las cosas, ha realizado una segunda efusión *ad extra*. Si queremos encontrar un nombre genérico para designarla, la llamaremos deificación. La deificación no es, propiamente hablando, creación. En la creación se producen cosas distintas de Dios; en la deificación Dios se da personalmente a sí mismo. Es una efusión donante a la creación. Vista desde las criaturas, es una unificación de ellas con la vida personal de Dios. El ciclo del amor extático divino se completa de esta suerte. En la Trinidad, Dios vive; en la creación, produce cosas; en la deificación, las eleva para asociarlas a su vida personal.

La deificación, así entendida, tiene dos momentos perfectamente distintos. En un primer sentido, Dios mismo hace de una naturaleza creada, el hombre, la naturaleza de su propio ser personal, metafísicamente considerado. Esta unidad metafísica, sobresustancial y personal, es la realidad de Cristo. A esta efusión deificante se la llama *Encarnación*. Pero —segundo momento— por medio de Cristo los demás hombres obtienen una participación de su vida personal en la vida personal de Dios: es la *Santificación*. La Santificación es, por consiguiente, una prolongación de la Encarnación. Los teólogos la llaman deificación accidental porque no constituye la persona del hombre, sino que se limita a elevarla a la vida personal de Dios. De hecho es a lo que más propiamente suele llamarse deificación. Pero los propios Padres griegos usan no pocas veces este vocablo como expresión genérica de la deificación del hombre incluyendo a Cristo. Digamos inmediatamente que en la mente de San Pablo la creación material entera no es ajena a este proceso. De alguna manera se halla afectada por él. En definitiva, pues, bien puede hablarse en un sentido lato de deificación como término o complemento del ciclo entero del amor extático en que consiste el ser de Dios.

1.—Encarnación

El primer gran estadio de la deificación está constituido por la donación metafísica de la propia persona divina a una naturaleza humana. Naturalmente, la persona encarnada es tan sólo la del Hijo. Pero en la concepción griega de la Trinidad, las tres personas se reclaman. De ahí su colaboración personal en la Encarnación. Como veremos, no es para los griegos una arbitrariedad el que sea justamente la persona del Hijo la única que formalmente tomó carne humana.

San Pablo expresa el complejo hecho de la Encarnación de Cristo en muchos pasajes. He aquí algunos: "... dándonos conocimiento (*gnorísis*) del misterio de su voluntad —que se propuso en sí, con el fin de realizarlo en la plenitud de los tiempos—: que sean recapituladas (*anakephalaiósasthai*) en Cristo todas las cosas, las que están en los cielos y sobre la tierra" (Ef., 1,9-10). "El cual [Cristo], existiendo ya en forma (*morphé*) de Dios, no quiso retener avaramente para sí el ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo tomando forma de esclavo, hecho a semejanza de los hombres y encontrándose en figura de hombre. Se abajó a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por lo cual Dios le ensalzó y le agració con un nombre que está por encima de todo hombre" (Phil., 2,6-9). "Dad gracias a Dios Padre que nos hizo dignos de tener parte en la herencia de los santos en la luz, que nos arrancó al poder de las tinieblas y nos transplantó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención, la remisión de los pecados. Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación, porque en Él fue creado todo cuanto hay en el cielo y sobre la tierra, lo visible y lo invisible, sean tronos o dominaciones, principios o potestades. Todo fue creado por Él y para Él; y es Él mismo antes de todo; y todo se sustenta en Él. Y Él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que sea Él quien ocupe el primer lugar entre todas las cosas, porque plugo a Dios hacer habitar en Él toda la plenitud, y que por medio de Él reconciliase consigo todas las cosas, pacificando con la sangre de su cruz tanto las que están sobre la tierra como las que están en los cielos" (Col., 1,12-20).

De estos pasajes que he transcrito literalmente y que he yuxtapuesto de intento para que resalte mejor su excepcional densidad teológica nos interesa extraer para nuestro objeto tres cuestiones centrales. En primer lugar, la raíz de la Encarnación. San Pablo responde con una idea capital: el misterio de la voluntad de Dios. En segundo lugar, en qué consiste Cristo. La respuesta se encierra en una sola palabra: Cristo es plenitud, *pléroma* del ser divino. Finalmente, ¿cuál es la suerte de la creación consecutiva a la existencia de Cristo? Lo indica otro vocablo: *anakephalaiósasthai*, recapitulación de todas ellas en Cristo.

1.—En primer lugar, la raíz de la Encarnación: el misterio de su voluntad. No nos referimos al motivo que la suscitó (el pecado de Adán, o la glorificación de las criaturas), sino al propósito mismo de la Encarnación en el seno del ser divino. Los Padres griegos, fieles a su concepción personalista, sin apropiaciones de ninguna clase, entienden este propósito de un modo, si se me permite la expresión, trinitario. El Padre decide la donación del ser divino al hombre. Esta decisión suya, como todo lo que hay en el Padre, está expresada en la persona del Hijo. Por esto, si Dios ha de hacerse hombre para manifestarse a la humanidad y hacerla vivir de su vida divina, es congruente que sea la persona del Hijo la que se encarne. En el Hijo está la expresión y la definición misma del ser divino, según vimos. Así San Pablo nos dice que en el Hijo están escondidos todos los tesoros de la *sophía* y de la *gnosis* (Col., 2,3). Escondidos tan sólo para los hombres. Cristo es la verdad teológica del Padre. Finalmente, esto que el Padre quiere comunicar, y que es el Hijo, lo realiza el Espíritu Santo, quien nos manifiesta que Cristo es la persona del Hijo, y, por tanto, la expresión de lo que es el ser de Dios escondido en el Padre. De aquí resulta clara la propia *perikhóresis*

divina de la encarnación. El Espíritu Santo otorga a una naturaleza humana una personalidad divina. Es la concepción y personificación sobrenatural de Cristo. Lo hecho es la persona divina del hombre, la Encarnación del Hijo, y el resultado es la reversión de la naturaleza humana al ser divino escondido en el Padre, en último e íntimo amor. Es la glorificación de Cristo. En cuanto escondida esta decisión en el Padre, la Encarnación es misterio. El Hijo es la expresión explícita y viviente de este misterio, su revelación por obra del Espíritu Santo.

Tal es la raíz de la Encarnación a que alude San Pablo en los pasajes citados.

2.—La revelación del misterio: la persona de Cristo. Es importante notar que para los Padres griegos los modos de ser de Cristo se interpretan siempre en función de esta concepción de Dios como acción pura y de la Trinidad como una vida divina por la que se realiza y se afirma una sola naturaleza. Vieron siempre la naturaleza desde la persona. Pues bien, toda su Cristología viene dominada por esta idea.

San Pablo nos dice que Cristo es *pléroma*, plenitud de todo el ser divino en el humano. La misma idea aparece con otras palabras en la epístola a los hebreos (I, 2-3). Si se trata de analizar esta plenitud, los textos paulinos nos descubren tres modos de existencia en Cristo.

a) Su preexistencia divina. Como Hijo de Dios, "hizo los siglos", según frase de la epístola a los hebreos; es decir, está por encima del tiempo, es eterno, es Dios. Este su ser le está conferido por su generación eterna, que la epístola expresa por tres conceptos: es "hijo" (*hyiós*), irradiación del Padre" (*apaúgasma*), "impronta" suya (*kharakter*). En la epístola a los filipenses se le llama *morphé*, forma. Expresa la índole ontológica del *kharákte*: la impronta del ser mismo. No insistamos sobre el tema. Apuntemos tan sólo que la palabra *morphé* en el vocabulario técnico griego significa la configuración intrínseca, la naturaleza de una cosa, aquello que le da su esencia real. Por tanto, el texto paulino expresa sencillamente que en su preexistencia divina el Hijo no es un efecto de Dios, sino que posee idénticamente su naturaleza. Pero distíngase cuidadosamente *morphé* de *eikón*. El *eikón* es una propiedad personal del Hijo en cuanto tal. En cambio, *morphé* expresa la propia naturaleza divina: la forma o manera de ser que tiene Dios por razón de su deidad, o como dice inmediatamente: *tó eínai ísa theoi*.

b) Su existencia histórica. "En estos últimos días nos habló por el Hijo". En la epístola a los filipenses nos dice que tomó "forma de esclavo", encontrándose en figura (*skhéma*) de hombre. Aquí *morphé* tiene el sentido ya explicado: el Hijo de Dios tomó el modo de ser del hombre tomó naturaleza humana. Sin embargo, la palabra "figura" precisa más el sentido del pensamiento paulino. "Figura" (*skhéma*) significa propiamente el modo de conducirse, el modo de ser individual, a diferencia de *morphé*, que indica más bien la naturaleza en abstracto. Así, por ejemplo, Cristo transfigurado y glorioso no deja de tener la misma naturaleza humana que en la tierra, pero su figura es distinta. San Pablo, pues, indica que el Hijo tomó naturaleza humana, y además se hizo un individuo humano como todos los demás de su época, medio y condición. Es la expresión del carácter, a un tiempo *humano* e *histórico*, de Cristo. El texto pudiera parafrasearse así: el Hijo tomó naturaleza de hombre, y como la de un hombre cualquiera. Lo que le valió esta existencia fue la Encarnación por obra del Espíritu Santo.

c) Su existencia gloriosa. "Herederó de todas las cosas". Le ensalzó por encima de todo. La gloria transforma la humanidad entera de Cristo, inclusive su cuerpo; y esta humanidad recibe el resplandor de la gloria al volver al Padre, que es Dios como Él. Es lo que expresa San Pablo: "sentado a la diestra del Padre" (Col., 3,1). Lo que de hecho confirió a Cristo este modo de ser fue su muerte y su resurrección.

Estas tres dimensiones del ser de Cristo no son sino tres vertientes del ser de Dios como amor extático: la generación eterna, la encarnación, la muerte y la resurrección. Por esto en San Pablo no están simplemente yuxtapuestas a lo largo del tiempo, sino que se expresan como el despliegue de una acción unitaria, por lo menos en lo que se refiere a la encarnación y glorificación.

Dejemos de momento la glorificación. Tampoco hace falta volver a insistir sobre la generación eterna, como no sea para subrayar que, en la mente de San Pablo, Cristo tiene naturaleza divina. Lo importante es notar que en la expresión paulina esta naturaleza es en cierto modo corolario de la personalidad divina de Cristo. Este es el punto más enérgicamente afirmado por el Apóstol. Cristo es para San Pablo el Hijo mismo de Dios. Por tanto, no puede no tener su naturaleza divina, porque la filiación de la segunda persona no es una producción eficiente, sino una generación inmanente. En este punto, los Padres griegos han seguido imperturbablemente, en medio de la confusión de palabras y polémicas, su vía personalista: Cristo es el Hijo de Dios, luego *tiene* naturaleza divina.

Todo el problema cristológico se centra, pues, en su existencia histórica como hombre y como Dios. Trátase de un misterio revelado; sería inútil pretender evidencias. Pero, supuesta la revelación, el hombre puede intentar precisar su sentido. San Pablo lo expresa plásticamente: "Tomó" (*labón*) naturaleza humana, "se despojó" (*ekénosen*) a sí mismo. Dos expresiones que han de tomarse en absoluta conjunción, y que juntas expresan la índole de la Encarnación.

En primer lugar, se despojó a sí mismo; alude a la naturaleza divina. Claro está que no se trata de dejar de ser Dios, tanto menos cuanto que el mismo texto nos dice que no quiso guardar celosamente para sí su "ser igual a Dios". De lo que se trata, pues, no es de dejar de ser Dios, sino de comunicar su divinidad a una naturaleza humana. Pero, sin embargo, hay un cierto despojo, porque en esta comunicación no interviene formalmente la naturaleza divina. Es a lo que apunta la otra expresión: aprehender, tomar naturaleza humana. Como en esta aprehensión se deja de lado (si se permite la expresión) la naturaleza divina, su resultado no puede significar la conversión de ésta en una naturaleza humana. Lo único que se mantiene idéntico es el sujeto: el Hijo es el que toma las propiedades y las dotes humanas. Al hacerlo, pues, parece como que quedan en suspenso sus propiedades naturales divinas. Un mismo sujeto, al

dirigirse a Dios, deja en suspenso las propiedades humanas; al dirigirse a éstas, deja en suspenso las divinas. Pero añadamos inmediatamente que es todo menos una suspensión; porque este tomar y despojarse tiene sentido estrictamente ontológico y no meramente atributivo, y, por tanto, esa suspensión no pasa de ser un modo de hablar. Lo que el despojarse expresa formalmente es que la Encarnación no es una mezcla o emulsión de la naturaleza divina y humana, ni la producción de una tercera naturaleza por el concurso de las dos primeras. Fue el error de toda la gnosis, del maniqueísmo y del monofisismo. Pero el tomar, por otro lado, no es una simple denominación externa. Fue el error adopcionista y nestoriano. Es una aprehensión estrictamente ontológica. Consiste en que el sujeto "Hijo de Dios", en cuanto hijo, sea verdadera e idénticamente este joven israelita hijo de María; y recíprocamente que este joven israelita sea real y efectivamente el Hijo de Dios personal, sin que las dos naturalezas se mezclen. La Encarnación consiste, pues, en que el "tomar" sea de tal índole que su sujeto haga real y ontológicamente "suyo" cuanto hay en una naturaleza humana singular, de suerte que se diga con la misma verdad que el Hijo tiene la naturaleza de Dios, y que tiene esta naturaleza humana singular. Esta identidad de sujeto para dos naturalezas, que hace posible la verdad formal de las dos proposiciones anteriores, es lo que San Juan Damasceno llamó "comunicación de propiedades". Recordemos ahora una noción que varias veces nos ha salido al paso. En todo ente personal su naturaleza es aquello que se tiene, aquello que es. Pero *esto que se es*, es siempre lo sido de *alguien*, que es *el que tiene* la naturaleza. Sólo en virtud de esto tiene sentido hablar de *mis* actos, de *mi* vida, de *mi* naturaleza singular. El ser, decíamos, es unidad consigo mismo, intimidad metafísica. Pero una intimidad activa, donde acción, repitámoslo, no es la operación de una facultad, sino el carácter mismo del ser. Ahora bien: en los seres personales esta unidad no consiste tan sólo en que sus dotes, sus facultades *broten (physis)* de una unidad vital, sino en que en su brotar lo brotado *sea mio*, y no solamente *se dé* en mí. A este ser mío es a lo que llamamos personalidad metafísica. Esta unidad personal es, para los griegos, primaria. Partiendo de ella ven en la naturaleza aquello en y con que se realiza una persona, la realización de la cual consiste en ese "ser-mío" propio de cuanto en mí se produce. Por eso puedo decir que soy yo quien produce mis actos naturales, pero es distinta la razón por la que estos actos son naturales, de la razón por la que soy yo quien los produzco, en el sentido de persona. Los actos son míos porque *esta* naturaleza es personal, porque soy mi "*mi*"; y por ello puedo decir "yo". En el caso del Hijo de Dios, la comunicación de propiedades describe precisamente esta situación. El Hijo, como naturaleza divina, no puede comunicar sustancialmente con nada. Pero su nota personal —aquí está el misterio— es aquello *de quien es lo que* hay en una naturaleza humana singular. Visto desde Dios: la persona del Hijo "realiza" su personalidad divina en una naturaleza finita y singular, en el sentido de que se mantiene idénticamente como Dios en el sujeto de quien es suya aquella naturaleza humana. Ricardo de San Víctor distinguía así en todo ser personal dos dimensiones: aquello que se es (*quod sistit, sistentia*) y una relación de origen (el *ex*, de dónde me viene a mí mi naturaleza). Tratándose del hombre, este origen es causal; tratándose de Dios mismo, es su propia "ex-sistencia", tiene su naturaleza de por sí. Pues bien: tratándose de Cristo, la persona divina tiene esta naturaleza singular humana, porque el Hijo la "toma" activamente para sí. Esta relación de aprehensión es lo que se ha llamado *asunción*. La naturaleza singular de este joven israelita está asumida por la persona del Hijo, de suerte que esta persona es principio de subsistencia, no solamente para la *morphé* divina, sino también para esta *morphé* humana. En Cristo, la deificación significa *asunción*. Comprendemos ahora el sentido del texto paulino. El tomar significa asumir. Pero significa asumir tan sólo personalmente, es decir, dejando intacta la naturaleza divina; y ésta como suspensión de la naturaleza divina en el acto de asumir la humana es el despojarse: la persona del Hijo renuncia en cierto modo a realizarse tan sólo en una forma divina. El resultado es que cuanto es y hace este hombre concreto, Jesús, es de Dios, en sentido ontológico, es divino. Si introducimos el término intimidad en el sentido metafísico tantas veces indicado, como expresión de la última mismidad subsistente del ser personal, podríamos decir que en Cristo su naturaleza y sus actos, aunque de principio natural humano, están inscritos en una intimidad divina. Para evitar todo equívoco insisto una vez más en que este carácter activo del ser no es idéntico al acto de una voluntad. Es algo anterior. El haber confundido ambas cosas llevó a Eutyches a considerar que la persona de Cristo está constituida por la voluntad divina, y que, por tanto, no había en Cristo sino una sola voluntad: fue el error monotelita. No es eso; el ser, como acción, no tiene nada que ver con una facultad operativa. Para estos efectos, la voluntad pertenece a la naturaleza y no a la persona. Yo quiero, lo mismo que yo pienso o yo como. Y en ninguno de los tres casos soy yo mi acto de comer, ni mi acto de pensar, ni mi acto de querer. Claro está que esta *asunción* personal no es indiferente para las dos naturalezas que entran en juego, por lo menos (dicho con más precisión) para la humana. Sería un error creer que la naturaleza humana queda simplemente yuxtapuesta a la divina. No es que estén fundidas, fue el error monofisita y gnóstico en sus variadas formas; pero tampoco quedan incomunicadas. La naturaleza humana, a consecuencia de su *asunción* en la persona del Hijo, queda como sumergida por inmanencia en la divina. Queda *en* ella. Es la *perikhóresis* de las dos naturalezas de Cristo. En ella se expresa, no el principio, pero sí el transcurso de la vida íntima de Cristo. No se trata tan sólo de que Cristo sea hombre y *además* Dios, o viceversa, sino de que la naturaleza humana, transida y transfundida por la divina, queda como puesta metafísicamente en ésta, dirigida y supeditada a ella. Entonces comprendemos mejor el sentido de la Encarnación. El Espíritu Santo da al Hijo una naturaleza humana singular, en la cual, por tanto, el Hijo se realiza y revela al Padre, y al hacerlo, lleva esta naturaleza humana suya a

una vida metafísicamente infusa en la del ser natural del Padre, unida a Él por una *agápe* singular. Tal fue la Encarnación como deificación de un hombre por donación del ser divino.

Algunos Padres, como San Juan Damasceno, orientados hacia la lucha contra el monofisismo, prefirieron partir de esta singular unidad de inmanencia de la naturaleza humana en la divina para exponer el misterio de la Encarnación. Cristo es un hombre a cuya naturaleza singular le es inmanente la naturaleza divina, y que en consecuencia lleva una vida de íntima y metafísica unión infusa en Dios, que subsiste personalmente en la persona misma del Hijo. No hay duda de que esta concepción responde quizá mejor en muchos aspectos a la mente griega. Pero he preferido llegar a ella partiendo del propio texto paulino.

San Pablo precisa aún más su pensamiento. Como la naturaleza divina de Cristo está inmanente en la humana, Cristo habría de presentar normalmente un aspecto singular: todo su ser natural, cuerpo y alma, habría de presentar, a su modo, un aspecto transfigurado por la divinidad. Cristo renunció a ello; y esta renuncia se ratificó precisamente en las tentaciones mesiánicas que describen los Evangelios. Adoptó una concreción histórica; quiso tener, no sólo una naturaleza humana, sino tenerla también bajo la figura normal de un hombre cualquiera. Sólo después de su muerte y resurrección tomó la figura que naturalmente le correspondía. Y esta figura de una naturaleza humana transida por la divina es su ser glorioso. Volveremos en seguida sobre este punto.

Subrayemos, a título de observación incidental, la fecundidad histórica de esta doctrina desde el punto de vista de una filosofía de las religiones. La propensión natural del hombre a ver en las cosas visibles dioses ha sido el móvil interno de todas las religiones naturistas y antropomorfas. El Cristianismo atacó con vehemencia esta idea. A Dios nadie le ha visto, y es trascendente y uno en su "naturaleza" Pero la Encarnación realiza gratuitamente lo que en esta propensión natural hay de realizable. La única manera que un ente finito tiene de ser Dios es serlo tan sólo por el modo de su subsistencia y no por su naturaleza. La indistinción entre naturaleza y subsistencia subyace en todo naturismo y en todo antropomorfismo. Una persona divina puede, en cambio, divinizar gratuitamente un ente singular natural. Es un misterio trascendente; pero para el Nuevo Testamento fue la realidad histórica de Cristo.[1]

3.—Consecuencia de la Encarnación: posición de Cristo en la creación. Según San Pablo, Cristo es, relativamente a la Encarnación, recapitulación suya. Y esto en un primer sentido elemental, como *compendio*: en Cristo se hallan el ser divino y todos los estratos de la creación. Pero la recapitulación tiene un sentido todavía más hondo; el modo de estar de toda la creación en Cristo es tenerla por *cabeza*. Aquí, cabeza es un concepto que expresa la prioridad de rango y el principio de subordinación jerárquica: "Él es antes de todo". Y esta prioridad la expresa San Pablo en tres conceptos:

a) Cristo es un "comienzo" de todo: "Todo fué creado por Él". Ya conocemos el sentido ejemplar de este comienzo. La epístola a los hebreos dice más plásticamente "hizo los siglos", es decir, el mundo en cuanto tal. Es la idea de creación tomada por su vertiente externa.

b) Es un "término": "Todo fué creado para Él".

c) Es un "fundamento": "Todo se sustenta de Él", es decir, todo adquiere en Él su consistencia.

Esta triple prioridad autoriza a San Pablo a llamar a Cristo "primogénito de la creación": en el doble sentido de superior y anterior a ella. Esta anterioridad no es, ciertamente, la de un transcurso cronológico, sino que afecta al principio de la temporalidad en cuanto tal.

Pero en la idea de cabeza piensa también San Pablo en Cristo glorioso. A consecuencia de su muerte y resurrección, Cristo adquiere la glorificación. Recordemos que la *dóxa*, el resplandor o relucencia, es una cualidad intrínseca de Dios. La parquedad de los datos neotestamentarios en este punto justifica la prudencia con que hay que tratar el problema. Los Padres griegos le consagraron mucha atención, debido precisamente a sus luchas con gnósticos y maniqueos, para quienes la salvación del hombre tenía sentido físico. Los Padres subrayaron naturalmente, el aspecto espiritual del problema, pero insistiendo en que la naturaleza física, de acuerdo con la doctrina neotestamentaria, participa en esta deificación. Es un dato revelado, tanto por lo que atañe a Cristo como por lo que atañe a la humanidad: es el dogma de la resurrección de la carne. Pero el hecho de que Cristo tenga ya un cuerpo glorioso expresa que la recapitulación tiene para San Pablo un último sentido escatológico. En el cuerpo glorioso de Cristo está la raíz de una glorificación que será comunicada al hombre y a la creación natural entera. Quizá sirva para este problema la distinción entre *sóma* y *sarx* a que aludimos páginas atrás. El *sóma* expresa la presencia real y circunscriptiva de un ser distenso en el espacio. Lo que llamamos materia es el ente que tiene este modo de ser somático. En el hombre esta materia es *sárx*, carne. Pero no está dicho con esto que la materia no pueda tener diversas maneras de ser *soma*, o en términos paulinos: una misma *morphé* puede presentar varias figuras, *skhémata*. Si entendemos por *sárx* nuestra manera actual, se comprende que los Padres griegos, a una con San Pablo, llamen a nuestro cuerpo *sóma sarkikón*, cuerpo carnal. Pero el mismo *sóma* puede tener su carácter somático determinado por una transfiguración de la materia por el espíritu, *pneûma*: el cuerpo tiene entonces otra figura, que San Pablo y los Padres griegos llamaron *sóma pneumatikón*, cuerpo espiritual, o si se quiere cuerpo glorioso. Pero el cómo de este estado quedó abandonado por el Nuevo Testamento a la imaginación y a la especulación de los hombres. En el Nuevo Testamento se refiere el hecho de la transfiguración de Cristo en el Tabor. Se le describe resplandeciente: es la idea de *phós*, de la luz como expresión de la gloria de Dios, de su *dóxa*. Como dijimos anteriormente, hubiera sido la figura normal del cuerpo de Cristo si el hombre no hubiera pecado. Por el pecado renunció a esta figura, y adoptó la figura posible del hombre histórico. Con su resurrección y ascensión se realiza la figura de su ser glorioso. Por ella

está a la cabeza de la creación, no sólo a título de compendio de ella, tampoco solamente a título de suprema perfección suya, sino a título de realidad típica y ejemplar: por Cristo, y a modo de Cristo, la creación entera tiende a una transfiguración futura y gime por ella.

Resumiendo, pues: en Cristo, el Hijo de Dios se realiza en una naturaleza humana. Es la deificación suprema de una criatura. Dios hace don de su persona para asumir en ella una naturaleza finita. Pero lo hace para lograr por medio de esta deificación sustancial la deificación de los demás hombres por comunicación accidental: es lo que llamamos *santificación*.

2.—*Santificación*

En la efusión divina constitutiva de la Encarnación Dios da su propio ser personal a una naturaleza humana. Por su medio ha querido comunicar su *vida* a las personas humanas, y esta comunicación deja en ellas la impronta de la naturaleza divina; es la *kháris*, la gracia. Aun a trueque de ser insistentes, recordaremos una vez más que los Padres griegos afrontan el problema desde un punto de vista activo: la *vida divina* imprime en el hombre su *huella*, y de ésta emerge la *vida sobrenatural* del cristiano, al unísono con la vida trinitaria de Dios. He aquí el célebre texto de San Pablo: "No habéis recibido un espíritu de esclavitud para vivir todavía en el temor; sino que habéis recibido un espíritu de adopción filial (*hyiothesía*) en que clamamos *abba!*, Padre! Este mismo espíritu da testimonio a una con nuestro espíritu de que somos hijos (*tékna*) de Dios. Ahora bien: si somos hijos, somos también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo" (Rom., 8, 15-17).

San Pablo presenta nuestra deificación en paralelismo esencial con la deificación de Cristo. Podemos, pues, plantearnos las mismas tres cuestiones centrales que nos planteamos a propósito de Cristo. ¿Cuál es la raíz de nuestra deificación? Cristo. ¿En qué consiste? En la gracia. ¿Cuál es la posición de la deificación en la creación? El cuerpo místico de la Iglesia. Por razón de método, trataremos el segundo problema en primer término.

1.—*La estructura de la deificación: la gracia.* San Pablo lo ha expresado claramente: la deificación del hombre consiste en una filiación adoptiva. Dejemos de momento el vocablo filiación, que constituye la esencia misma del problema. Comencemos por el adjetivo: se trata de una filiación de carácter adoptivo. Pero esta expresión es equívoca. Tomada del vocabulario jurídico, significa tan sólo constitución de todos los derechos inherentes a una persona considerada *como si* fuera un hijo real y efectivo. Sin embargo, en nuestra filiación divina hay algo más: "Ved el amor de que el Padre nos ha dado muestra, haciendo que seamos *llamados* hijos de Dios, y de que lo *seamos*" (I Jo., 3, 1). El término "adoptivo" no tiene, pues, sentido propio en nuestro caso más que por su dimensión negativa: no somos hijos de Dios, como lo es Cristo dotado de filiación natural. Pero pierde aplicación y deja en la penumbra la dimensión positiva del problema, porque, sin embargo, *somos*, para San Pablo, hijos de Dios. La cosa está claramente indicada en sus propias expresiones. Sin forzar excesivamente el sentido de los vocablos, la diferencia de matiz de expresión en el texto citado es significativa: tenemos un espíritu que coloca a los hombres en condiciones de hijos (*hyiothesia*), es lo adoptivo de la filiación; pero los hombres son *tékna*, vástagos de Dios.^[2] El pensamiento de San Pablo apunta, pues, claramente al problema. Mientras Dios ha deificado a Cristo dándole su propio ser personal divino, deifica a los demás hombres comunicándoles su vida, que deposita en ellos una impronta de la naturaleza divina: es lo que la gracia tiene de "ser". Como esta impronta procede de Dios mismo, por vía de impresión y de expresión formal, es una semejanza con la naturaleza divina, y, por tanto, al recibir nosotros una naturaleza deiforme, somos realmente hijos de Dios. La deificación del hombre es real, pero, si se quiere, accidental: es algo añadido al ser humano, pero nada constitutivo suyo: es lo que justifica el nombre de *kháris*, gracia.

San Pablo emplea este término situándolo en cierto modo en la doble perspectiva del Antiguo Testamento y de la *koiné* helenística. En ambos casos el término de gracia envuelve por lo menos cuatro acepciones fundamentales: lo grato, lo gratuito, lo gracioso (en el sentido de gracia o favor benévolo) y la gratitud (en el sentido de acción de gracias). El Antiguo Testamento asocia a la idea de gracia las de fidelidad, verdad y vida, e introduce la metáfora de la luz. San Pablo, con matices personales, usa los términos griegos que traducen los del Antiguo Testamento, pero insiste más especialmente en el sentido de "don gratuito de Dios", y en el de "ser gratos a Dios". De momento no nos interesa sino la gratuidad. Es una donación graciosa de la vida personal de Dios. Añadamos que gratuito no significa arbitrario o fortuito, sino simplemente no debido a la estructura del ser creado en cuanto tal. No significa fortuito, tanto menos cuanto que la gracia, para San Pablo, transforma el cosmos entero y lo coloca en un nuevo *eón*.

Esta comunicación de la vida la entienden los Padres griegos desde el punto de vista de la *perikhóresis* trinitaria. El Padre envió al Hijo, y por Él insufla el Espíritu Santo en el alma humana. El Espíritu Santo produce la presencia del Hijo, que imprime al hombre su ser divino, por el cual vive en amor revertido al Padre. Se comprende ya, desde ahora, que la impronta que el Hijo produce en el alma sea un *eikón*, una imagen y una *homoiosis*, una semejanza de Dios, porque lo propio y personal del Hijo es ser *eikón* del Padre. La Trinidad, pues, inhabita en el hombre reproduciendo participativamente su propia estructura. San Ireneo lo expresaba con estas palabras: "El Padre se revela en todo esto: el Espíritu Santo, opera: el Hijo, coadyuva, y el Padre, lo aprueba; con todo ello el hombre queda perfeccionado en la salvación" (Ad. H., 20, 6). "El Padre nos concede, por medio de su Hijo, la gracia de la regeneración en el Espíritu Santo. El Hijo lleva, a su vez, al Padre, y el Padre le hace partícipe de la incorruptibilidad" (Dem., I, 5, 7). San Atanasio lo repite: "Hay una gracia que, viniendo del Padre por el Hijo, se cumple en el Espíritu Santo". Como la vida eterna no consiste sino en participar de la vida de Dios, es natural que los Padres griegos vean en la gracia la gloria incoada, y

en la gloria, la gracia en acto perfecto. El propio texto paulino lo expresa inequívocamente: por la gracia estamos ya en la gloria (*en dóxei*), pero a este "ahora" le pertenece un "hacia", hacia la gloria (*eis dóxan*) (2 C., 3, 18). Volveremos después sobre esta idea.

El problema estriba ahora en precisar qué es esta *kháris*, esta gracia. De ello dependen el sentido de la donación de la vida divina.

Una primera cosa resulta clara: en una u otra forma, la Trinidad opera y, por tanto, reside en el alma del justo. Esta inhabitación es el primer contenido de la gracia. Como es la vida misma de Dios, los latinos la llamaron *gracia increada*. La consecuencia es clara: el hombre se encuentra *deificado*, lleva en sí la vida divina por donación gratuita. Su efecto es inmediato. El hombre vive por la fe (*pístis*) y por el amor (*agápe*) personal a un Dios tripersonal. Es la *dynamis theoú* en nosotros (término usado también en las religiones helenísticas de misterios).^[3] El Hijo era la *dynamis* del Padre, y por esta *dínamis* traída a nosotros por el Espíritu Santo nos sumergimos en el abismo de la Paternidad. Así nos dice gráficamente San Cirilo de Alejandría: "Por la participación de este Espíritu...,somos llamados dioses, no sólo porque estamos transportados a la gloria sobrenatural, sino porque tenemos ya a Dios que habita y se ha vertido en nosotros".

Pero esto no es sino un aspecto de la gracia derivado de su gratuidad. Sin embargo, las últimas líneas apuntan ya al otro aspecto de la cuestión. Esta habitación de la Trinidad en el hombre hace de él un ser *grato* a Dios. Hace de él, no solamente que lo parezca, o que por un acto de benignidad divina Dios condescienda al hombre, sino que esta inhabitación nos hace *ser* realmente gratos. Por tanto, envuelve una transformación interior, no sólo en nuestro modo de *obrar*, sino también en nuestro modo de *ser*. ¿En qué consiste esta transformación de nuestro ser? Es lo que propiamente justifica el nombre de deificación.

La habitación de la Trinidad en el hombre imprime en él algo que transforma su ser. San Pablo es explícito en este punto. Con una terminología posiblemente tópica en su tiempo, San Pablo llama a la recepción de la Trinidad "regeneración y re-novación" (*paligenesía, anakáinosis*, Tit. 3, 4-7). A diferencia de Cristo, que es Dios personalmente, en el sentido arriba explicado, el hombre lo es tan sólo por "re-generación". San Ireneo emplea la expresión "hacerse Dios" (*Deum fieri*). "Dios, dice San Atanasio, se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios." Y San Cirilo de Alejandría expresa esta misma idea: ... hasta que se forme Cristo en vosotros". Y se forma Cristo en nosotros por el Espíritu Santo, que nos reviste con una cierta forma divina (*theían tinà morphósin*). Conocemos ya el sentido de la expresión "forma": la inhabitación de la Trinidad nos otorga una cierta conformación divina en nuestra propia naturaleza. Por esto es *theiósisis, theopoíesis*, divinización, deificación: no sólo porque *vivimos*, sino porque *somos* como Dios.

Un vocablo usual en los medios religiosos helenísticos sirvió a San Pablo para expresar esta idea: la gracia es un *indumento* místico (*endyo, ependyo*, aparecen constantemente en la pluma de San Pablo, Gal., 3, 27; 2 Corte, 5, 2). San Ireneo lo llama estola de santidad. El término, decía, era más o menos usual en las iniciaciones de los misterios helenísticos. Revestir el indumento era convertirse en algo separado de las Cosas y reservado a Dios, algo sagrado (*sacratús*). En el Nuevo Testamento esta conversión tiene un sentido radicalmente distinto al de los misterios helenísticos. Pero, sin embargo, el carácter operante y no simplemente simbólico del indumento queda incluido en el sentido formal del vocablo. Su empleo en el Nuevo Testamento muestra a las claras que la gracia nos hace ser de un modo divino. Este indumento, en efecto, se explicó como una luz; Cristo, nos dice el prólogo al cuarto Evangelio, es "la luz verdadera que ilumina a todo hombre". Ahora bien: para los griegos la luz no era sólo claridad. La claridad es el resplandor que irradia de la luz; pero la luz misma es una sustancia especial (*triton ti*, un tercer género de cosas la llamaba Platón). De aquí la idea del *vestmentum lucis*, del vestimento de la luz. Así se explica la admonición de San Pablo a los Efesios: "Deambulad como hijos de la luz". Ahora bien: ya conocemos el sentido teológico y ontológico de la luz en los Padres griegos y en el Nuevo Testamento, a una, en este punto, con los escritos de la última época del judaísmo. La luz tiene la particularidad de *hacer* coloreado al cuerpo iluminado. El color, decía ya Aristóteles, es la presencia luminosa del foco en las cosas. De ahí que Dios, como luz, al iluminarnos, nos imprime como un indumento su índole luminosa expresada en el color. Esta es la *morphósisis*, la conformación de que hablaba San Cirilo, y que arranca de las palabras mismas de San Pedro: "Hechos partícipes de la naturaleza divina" (*theías koinonoi physeos*, 2 Petr., 1,4).

La idea de participación vuelve a todo lo largo del Nuevo Testamento. Los Padres griegos expresan adecuadamente esta idea con la palabra *héxis*, hábito. No significa costumbre, sino manera de habérselas: una segunda naturaleza, una reconfiguración estable de nuestra propia naturaleza humana. La *dóxa*, la gloria que difunde el ser divino y que está en el Hijo, toca al hombre y le imprime su color. Como el color no existe sin la luz, ni recíprocamente, tampoco puede existir esta reconfiguración sin la presencia actual de la vida trinitaria en el hombre, ni recíprocamente. De ahí el nombre de *gracia creada* con que los teólogos designaron esta cualidad divina adquirida por el hombre. La idea de la luz y del color son más que simples metáforas. Desde Platón han servido de intuición sensible para la ontología. Ya lo vimos al comienzo de estas notas. La presencia de la luz en las cosas no significa una transmutación de éstas en aquéllas. Es tan sólo la pura presencia del foco luminoso en la cosa sin identificación formal con ésta. Recuérdese ahora que insistíamos entonces en que la idea de la causalidad de los Padres griegos es perfectamente de índole formal. No se trata de una información sustancial, sino de la presencialidad difusiva de la causa en el efecto en virtud de la causalidad misma. La causa es tipo, y el efecto copia. Y añadíamos que, según los casos, esta presencialidad

formal puede tener modos diversos. Aquí tenemos uno. No es lo mismo la presencia de Dios en las criaturas por razón de la creación que su presencia trinitaria por razón de la gracia. Pero trátase siempre de una relación de tipo a copia, o de sello a impronta. Ello sirvió a los Padres griegos en su polémica contra la gnosis. La deificación del gnosticismo es una *krâsis*, una mezcla de naturaleza. Ni en Cristo, ni en ningún ser se da ni puede darse. Pero la transcendencia de Dios es compatible con su presencia por causalidad formal en el sentido descrito.

Si consideramos ahora este *habitus*, la gracia creada en sí misma, los Padres griegos la designan con una enérgica expresión. San Atanasio la llamaba *sphragís*, sello o impronta de la Trinidad: "El sello del Hijo se imprime de tal suerte, que lo sellado tiene la forma (*morphé*) de Cristo". La participación del alma en la Trinidad deja en aquélla un sello; es la consecuencia de esa presencia. La participación del alma es una semejanza de la Trinidad. Para los Padres griegos todo efecto es —en una u otra medida y sentido— imagen de la causa (*eikón*). Pero la imagen puede parecerse más o menos a lo imaginado. Pues bien: por la gracia se perfecciona el ser eikonal natural del hombre hasta el grado máximo de una verdadera semejanza (*homoíosis*). Entonces es plenario el ser eikonal del hombre: es imagen y además semejanza de Dios. Y por recibir esta naturaleza divina somos realmente hijos de Dios: es la deificación real. Recordemos ahora que el *eikon* es una propiedad personal del Hijo. Entonces comprenderemos con última precisión el sentido activo de la participación del hombre en la Trinidad. El Espíritu Santo forma en el alma humana al Hijo, impronta en la cual está depositada la semejanza con el ser de Dios, que nos sumerge en el Padre. Por esto San Cirilo llamaba a la infusión de la gracia "formación de Cristo en nosotros". San Agustín lo decía gráficamente en su célebre frase: "El cristiano es otro Cristo".

En rigor, pues, no es que la gracia como semejanza natural con Dios atraiga hacia sí a la Trinidad, sino que más bien expresa que la Trinidad se mantiene en el alma del justo confiriéndole una segunda naturaleza deiforme. Pero, repitémoslo, en esta implicación entre gracia y Trinidad cada persona tiene una función propia y definida. Es una semejanza activa y dinámica, como lo es el ser mismo de Dios. No se trata simplemente de una fotografía en que cada rasgo esté en sí y de por sí, sino que es más bien la imagen viva que se va trazando en el alma como precipitado de la vida trinitaria en ella.

De aquí resulta que la gracia no es una cualidad que no haga sino estar cualificando. Es una cualidad del ser vivo, y viva, por consiguiente. No puede separarse la impronta de la circuncinación trinitaria, para los griegos. Tanto menos cuanto que el propio San Pedro llama a la gracia *dynamis*. Ahora bien: el Hijo, ya lo vimos, es la *dynamis*, el poder y la perfección expresa del Padre como infinitamente vital. Y, por tanto, la gracia es en sí misma una *dynamis* participada, que nos sumerge en el Padre. Hay que ver en los griegos no la inhabitación trinitaria desde la gracia, sino la gracia desde la inhabitación trinitaria. Así como en la procesión de las personas divinas se logra, por así decirlo, el acto puro de la única naturaleza divina, así también en el justo, según los griegos, la gracia es el precipitado de la vida divina, produciendo por presencia formal nuestra completa asimilación a Dios. La naturaleza humana de Cristo, según vimos, está sumergida en la divina. En nosotros no es así. Pero por la gracia hay una inserción de nuestra vida entera en Dios. Es lo que San Juan expresó con la metáfora del injerto. La posesión de la gracia es, por tanto, rigurosamente hablando, una vida sobrenatural consecutiva a nuestra deificación. De ahí que la gracia pueda ser mayor o menor, y más o menos perfecto el estado de gracia. Los griegos jamás separaron la gracia de la vida sobrenatural. La vida sobrenatural consiste en la fe y en el amor con el Padre, producidos en nosotros por la impronta de la naturaleza divina que nos imprime el Hijo por obra del Espíritu Santo. La distinción entre gracia y virtudes fue tan sólo obra de la teología latina.

Para entender ahora el lugar que esta deificación ocupa en lo que pudiéramos llamar la ontología general de los Padres griegos, refresque el lector las primeras nociones expuestas en estas páginas; recordará que el fondo último de las cosas es para los griegos la primaria unidad activa, su *bien*. De él emergen sus potencias como expresión explícita de su riqueza interna, y de ellas proceden los actos con que se afirma y actualiza plenamente la unidad que en el fondo se es. En esta unidad consigo mismo, en esta intimidad, se ejecuta el ser de cada cosa. Vimos cómo esta estructura es una imagen creada del ser de Dios. Pues bien: la acción de la Trinidad convierte, desde su raíz, esta imagen en semejanza; rehace, por así decirlo, desde un punto de vista superior los rasgos de esta imagen, los enriquece y los eleva hasta hacer de ella una perfecta semejanza. De esta suerte, por la acción del Espíritu Santo, se insufla, en la unidad íntima y ontológica del hombre, la imagen del Hijo: es lo que la mística medieval llamó el *fondo abismal* del alma. Por ello el *bonum* radical del hombre se convierte en algo especialmente *grato a Dios*. Es el sentido último de la gracia: lo grato, que es lo bueno. Y, por tanto, la forma personal de la unidad, que es el amor de la *agápe*, se convierte en unificación de nuestro ser mismo con Dios Padre por el amor. Por esto pudo decir San Juan que la vida eterna está en el amor. Y en aquel espléndido himno metafísico y teológico al amor que San Pablo dedicó a los Corintios nos dice: "El amor no falla nunca": es eternidad.

Este carácter metafísico de bondad sobrenatural es lo que significa la palabra *hágios*, santo. De ahí el nombre de gracia santificante. Como para el Antiguo y el Nuevo Testamento sólo Dios es santo (recuérdese el trisagio de Isaías), comprenderemos que la santidad no designa una simple cualidad moral, sino una habitud teológica y metafísica: es la deificación misma.

Lo mismo resulta tomada la cosa por su lado negativo: *el pecado*. Nada más que dos palabras para no alargar desmesuradamente estas notas. El pecado, *hamartía*, no es una simple falta moral. El pecado es algo real, tiene la realidad de una privación de la gracia, consecutiva, si se quiere, a una malicia de la voluntad. Y como la gracia es algo

entitativo, también lo es el pecado como privación: antes que malicia, el pecado es macula. Y al igual que la gracia, los griegos, siguiendo a San Pablo, vieron en el pecado algo que a su modo afecta al universo entero.

En esta estructura, la interpretación de los Padres griegos, por variada que sea, afirma a una el carácter ontológico, y a su modo también cósmico de la deificación. Por esto para ellos, desde el punto de vista de Dios, la ontología que nosotros llamaríamos racional no es sino la ontología usual de Dios en sus producciones *ad extra*. La deificación es la ontología sobrenatural. Pero de hecho, aunque sin exigencia ninguna, sino por pura liberalidad, Dios ha usado de ella por la Encarnación. De ahí que para los Padres griegos no haya de facto sino una sola ontología: la ontología integral del ser finito.

Por esto conviene disipar la falsa imagen que la palabra "sobrenatural" puede suscitar en las mentes. Parece que se trata de una superposición o estratificación de dos entidades. Esto es falso. La palabra "sobre", *hypér*, indica tan sólo que su principio es trascendente y gratuito. Pero no significa que la gracia sea una especie de ducha. La expresión "indumento" puede exponer también a este error. Pero la idea de la luz vuelve a colocar las cosas en su punto. Precisamente por ser un tercer género de realidad su característica es la penetrabilidad (me refiero, naturalmente, a la idea de los griegos). La luz no actúa sobre los cuerpos de la misma manera que un trozo de materia sobre otra. Actúa transformando su ser entero. Pues bien: así como en la Encarnación, la naturaleza humana no queda simplemente yuxtapuesta a la divina, sino que, asumida por la personalidad del Hijo, queda inmersa en la divina, análogamente la gracia absorbe, por así decirlo, al hombre entero en una unidad suprema y trascendente. De ahí el grave error que consiste en confundir la santidad con la perfección moral. Claro está precisamente porque la gracia envuelve una presencia de la vida trinitaria y produce una vida sobrenatural en el hombre, su acción es esencialmente moral, si por moral quiere entenderse que envuelve una perfección a la que es necesaria la cooperación de la voluntad libre, a diferencia de lo que fue la gracia para los gnósticos: un trozo de sustancia divina que actúa de por sí, independientemente de las disposiciones morales. No se trata de esto. Sin un mínimo de perfección moral no hay gracia. Pero, recíprocamente, la perfección moral jamás podría ser ni lograr la gracia. Es algo que adviene desde un principio trascendente. Más aún: por el hecho de tratarse de una vida sobrenatural en *agápe*, en amor, la vida natural misma se halla sometida a imperativos éticos que derivan específicamente de la vida sobrenatural. Ello explica a un tiempo la posible inecuación entre la posesión de la gracia y el grado de perfección moral de quien la posee. Sin un mínimo de perfección moral, decía, no hay gracia; pero la hay sólo con ese *mínimum*, el cual no implica sino lo sustancial de la perfección moral, pero no su plenitud. Es el punto en que se inserta la teología del perdón y de la satisfacción en que aquí no podemos entrar.

Si queremos reducir a justa fórmula esta concepción de la gracia deificante, podremos echar mano de la definición de Ripalda: "La gracia es un ser divino que hace del hombre hijo de Dios y heredero del cielo".

2.—La raíz de la deificación: el misterio sacramental. En los textos varias veces citados, y en otros pasajes más, se expresa la idea de que la santificación del hombre procede de Cristo. La Encarnación no tuvo lugar sino para deificar al hombre. Es, pues, un proceso único: el misterio de la voluntad del Padre abarca en Cristo a la humanidad entera en cuanto unida a Él. Por esta unión, por esta presencia de Cristo en los hombres, nuestra santificación es el último cabo del magno *mystérion* de la voluntad del Padre. Por esto San Pablo llama a esta unión muchas veces misterio, sin más. Los latinos vertieron la palabra *mystérion* por *sacramentum*, una expresión que aparece en Tertuliano y cuyo origen es sumamente discutible. Lo malo de esta traducción está en el equívoco que puede suscitar. Puede pensarse en que significa los siete sacramentos de la Iglesia. Que este sentido no esté excluido del misterio lo veremos inmediatamente; pero el sentido primario de la palabra no se refiere formalmente a estos siete sacramentos. Baste recordar la expresión "sacramento de la Iglesia" para comprender que tras los siete sacramentos subyace un sentido más radical. Conservemos, pues, para comenzar, el vocablo griego de *mystérion*.

La palabra sacramento indica para nosotros, ante todo, una acción. Pues bien: no es éste el sentido primitivo de la palabra misterio. El misterio, como tal, no es una acción por parte del hombre. Todo lo contrario: es una especie de realidad en la que se introduce el que participa de ella. Sólo así se comprenden las expresiones usuales, no exclusivas del cristianismo: iniciarse en los misterios, ser iluminado en los misterios, etcétera. Si empleamos la idea de causalidad, esencial en el problema, habrá que apuntar ante todo a la causalidad formal. El misterio es algo de que participa el iniciado y que, por participar en él, sufre una intrínseca transmutación. El contenido del misterio está íntegra e íntimamente presente en cada uno de los que se inician en su participación. Tratándose del cristianismo, el contenido del misterio no es otro sino nuestra deificación: el misterio es la deificación misma. Pero hay que añadir algo más: el misterio es la deificación misma, pero en el modo real y efectivo con que fue obtenido. De suyo, Dios hubiera podido deificar al hombre de infinitas maneras diferentes; pero de hecho lo hizo por la Encarnación, y dentro de ella por aquel acto de Cristo al que la Encarnación iba dirigida, y por el que mereció la deificación de los demás hombres: su sacrificio redentor. De ahí que el contenido de la palabra misterio signifique la participación del hombre en el sacrificio redentor de Cristo. Esta presencia de Cristo en cada uno de nosotros es precisamente el misterio en su última perfección.

San Pablo llamó a esta unión *sóma*, cuerpo, y ello por dos razones. Primeramente, porque en virtud de esa presencia somos aquello en que se recibe a Cristo como principio de la vida de la gracia; y ya vimos que se llama *sóma*, cuerpo, a aquel ámbito material en que se expande y realiza el principio vital; en este sentido el carácter somático del misterio procede, en cierto modo, de nuestra propia condición somática. Pero es *sóma* en un sentido todavía más hondo. La

deificación fue obtenida por Cristo por su pasión y muerte, por algo, por tanto, que afectó formalmente a su propio *sóma*. Como la deificación produce en el hombre, en expresión paulina, la muerte del hombre viejo y la generación del nuevo, nuestra humanidad natural desempeña relativamente a la acción deificadora de Cristo la misma función misteriosa que desempeñó en Cristo: una especie de pasión analógica por la que nace el principio sobrenatural de la gracia.[4] Por nuestra unión a la pasión y muerte somáticas de Cristo esta unión con Él recibe más propiamente el nombre de *sóma*. Como el sacrificio redentor de Cristo fue el magno misterio, de que San Pablo habla, su presencia sacrificial en nosotros tiene también carácter de misterio. Lo cual explica la expresión paulina de que nuestro *sóma* es místico. Místico no significa metafórico. Es un modo de realidad. Recordemos que la causalidad formal tiene muchos modos. En Cristo pasible su acción redentora tenía un carácter, que para entendernos podemos llamar histórico. En el misterio de la deificación humana está íntegramente presente el contenido de la acción redentora, pero en lo que tuvo de misterio y en forma también de misterio, no en su forma puramente histórica. No insistamos de momento excesivamente en que lo formalmente presente de Cristo en el misterio deificante sea la integridad formal del modo de su obra redentora: basta con que haya una participación en ella. Ello justifica en todo caso que la expresión cuerpo místico tenga un sentido real. Entonces se comprende lo que significa más concretamente la iniciación en el misterio; significa tomar parte en el sacrificio redentor de Cristo. Por este sacrificio, que fue el acto formal en que se consumó la santificación de la humanidad, porque fue el acto formal por el que el Dios santo se comunica al hombre por la gracia, San Pablo llama a Cristo *hágios* santo. La santidad reside primaria y formalmente, para los efectos de la deificación, en el acto radical de Cristo que fue su sacrificio al Padre. En la epístola a los hebreos, de consuno con el resto de las demás epístolas, se presenta este sacrificio como el supremo acto sacerdotal de Cristo, que ofrece su propia vida por la redención humana. Fue el supremo acto cultural. La esencia del culto es el sacrificio. Por él se le llamó santo a Cristo, y por la misma razón nuestra realidad somática y mística tiene un carácter de realización cultural: nuestro cuerpo místico es santo porque es cultural. En este sentido San Pablo llama también al *sóma* Iglesia. Pero Iglesia no significa primariamente (tal fue por lo menos la interpretación de los Padres griegos) una organización jerárquica, sino la presencia vital de Cristo en cada hombre por su sacrificio redentor. Por esto se dice de la Iglesia que es santa: significa que consiste formalmente en reproducir de modo místico el supremo acto cultural y sacerdotal de Cristo. Por esto culmina en el Sacrificio de la Misa. El aspecto jerárquico de la Iglesia le es esencial, pero está derivado de esta presencia de Cristo en ella, como principio vital para su sacrificio.

En el misterio sacramental así entendido, tenemos, pues, el magno misterio paulino en su última manifestación y concreción. Recordemos ahora la vida trinitaria de la que nuestra deificación no es sino una participación formal, en el sentido indicado. Dios Padre es, en su designio, en el arcano de su voluntad, el misterio radical. Cristo es la manifestación de ese misterio, pero no solamente en el sentido de que con su logos lo expresó, sino de que lo realizó por su encarnación y por su pasión. De ahí que la presencia de Cristo en su cuerpo místico tenga esta doble dimensión. Cristo se halla presente en la Iglesia por su Palabra y por su Vida: como depósito de la revelación, y como fuente efectiva de deificación sacramental. En este sentido Cristo es el sacramento radical, el sacramento subsistente. El Espíritu Santo realiza y confirma la acción de Cristo llevando a acto su doble presencia en la humanidad: garantiza incólume la integridad del depósito revelado, y ejecuta en cada hombre la obra redentora de Cristo, ratifica en acto la fecundidad de su pasión. Así, pues, la Iglesia en el sentido de sacramento, y la Iglesia en el sentido de depositaria de la revelación, se hallan entre sí radical y esencialmente unidas. De aquí arranca el carácter social y jerárquico de la Iglesia. Pero dejemos para luego este segundo aspecto de la cuestión.

Como por lo que aquí nos preguntamos es por la raíz próxima de nuestra deificación, naturalmente tenemos que referirnos al misterio divino en su tercer sentido: es la confirmación del misterio de Cristo en cada uno de los hombres por obra del Espíritu Santo. ¿Cómo se realiza esta ratificación de la redención de cada hombre? Mediante una acción del Espíritu Santo. Y entonces es cuando la palabra misterio cobra el sentido de acción sacramental, propia a los siete sacramentos. Pero así y todo hay que distinguir cuidadosamente en el sacramento, como acción, los dos aspectos de la causalidad que desde el comienzo de estas páginas saltan a cada paso. Para los griegos, el aspecto eficiente de la causalidad está siempre subordinado al aspecto formal. Lo eficiente no tiene más misión que servir de vehículo a la irradiación formal de la causa en el efecto. Y en esta irradiación se halla, para los griegos, lo propio de la causalidad. Aplicado a los sacramentos, esto significa que las acciones sacramentales han de ser entendidas desde el punto de vista de la participación real del hombre en la redención de Cristo, participación que se produce en aquellas acciones. Más aún: estas acciones se llaman sacramentos precisamente porque en ellas se realiza *el* sacramento; pero no son primarias y radicalmente sacramentos por lo que tienen de acción eficiente.

Veamos ahora la estructura de los sacramentos así entendidos. Son, ante todo, unas acciones materiales, que representan la pasión y muerte de Cristo, y que, por obra del Espíritu Santo, reproducen realmente en el hombre aquello que representan. Es lo que se dice cuando se afirma que los sacramentos contienen la gracia que producen. Vemos entonces claramente cómo todo lo que el sacramento tiene de acción no es sino el vehículo ejecutor de esa reproducción formal. Y como lo que representan y reproducen es la obra redentora de Cristo, resulta que los sacramentos, como presencia sacramental o misteriosa de Cristo, son acciones reales de Cristo.

Aunque resulte insistente, volvamos a la idea de la *perikhóresis trinitaria*, que encuentra su última manifestación *ad extra* en el misterio sacramental. Por acción deliberada de Cristo —es una cuestión de hecho— hay unos cuantos elementos materiales que sirven de base y causa a la acción sacramental. Pues bien: el Espíritu Santo toma la

materia y, por la eficacia estrictamente causal (y no *meramente* ocasional) que imprime a ésta, nos infunde a Cristo, y con ello nos lleva al Padre. Esta acción trinitaria envuelve en sí los tres elementos esenciales de todo sacramento.

a) La causalidad de los elementos materiales—El agua, el pan, el aceite, etc., son los elementos materiales que producen la acción del Espíritu Santo. Nunca se insistirá bastante en que es la causalidad real y propia de estos elementos materiales la que produce el efecto intentado por el Espíritu Santo. Por esto se ha hablado muchas veces de una analogía entre los sacramentos del cristianismo y ciertas acciones de las religiones helenísticas. Pero la diferencia es esencial. En primer lugar, ninguno de estos elementos tiene eficacia sacramental por sí mismo, por su ser natural, sino solamente por el carácter instrumental que poseen en manos de la intención superior del Espíritu Santo. Esta leve oscilación basta para separar metafísicamente la causalidad sacramental de toda especie de magia o de teurgia. Pero recíprocamente subrayemos que en su peculiar deformación estas prácticas de las demás religiones mantienen algo que es esencial a todo verdadero sacramento: la causalidad de los elementos materiales. En segundo lugar, esta intención del Espíritu Santo se halla vinculada al elemento material como lo simbolizado a su símbolo. Las acciones materiales en el sacramento significan simbólicamente aquello que quiera producirse. Pero aquí está la segunda diferencia con todo cualquier presunto sacramento pagano: el simbolismo de los elementos sacramentales tampoco es un símbolo natural, sino un simbolismo sobrenatural expresado en la fórmula ritual: el misterio de la redención de Cristo. En definitiva: los sacramentos son símbolos que significan algo. Pero no olvidemos que en esta simbolización es esencial la causalidad real de los elementos materiales. Dicho en una sola palabra: los sacramentos son símbolos eficaces de aquello que significan.

b) La presencia de Cristo.—Lo que el Espíritu Santo ejecuta es precisamente la perpetuación de Cristo en nosotros. Después de lo dicho anteriormente, no será menester insistir en que esta presencia significa en definitiva la gracia. Ya vimos páginas atrás el sentido de la implicación y unión de estos dos términos. Pero aquí es donde es menester volver a recordar la manera especial cómo los Padres griegos afrontaron el problema de la gracia. Los latinos propendieron a ver en la gracia un efecto que se sigue de la obra redentora de Cristo, y que por su interna cualidad atrae hacia nosotros la fecundidad de su sacrificio. Los Padres griegos se colocan más bien en el punto de vista de la causalidad formal. La gracia sacramental es la participación sacramental del hombre en la redención. Por tanto, la redención no actúa solamente como una causa eficiente y meritoria que, realizada en su tiempo, se perpetúa solamente en sus efectos, sino como algo que tiene realidad actual, bien que en su contenido y en su modo puramente de misterio. Es lo que todavía se expresa en la liturgia latina cuando se dice que cuantas veces se reproduce este misterio (la Misa) se ejecuta la obra de nuestra redención. Esto no quiere decir que al sacramento y al Sacrificio de la Misa les sea indiferente el suceso del Calvario. El sacramento no es sino una participación de aquel acto, y, por tanto, sólo de él recibe su valor y su eficacia. Pero ello no obsta para que lo que el sacramento produzca sea, en una forma u otra, una "re-producción" de lo que en el Calvario aconteció. El símbolo eficaz que en manos del Espíritu Santo produce lo que significa, reproduce, por modo de participación, la obra redentora de Cristo. Algún teólogo contemporáneo ha intentado dar un paso más. Desde el momento en que por la acción sacramental participamos en la obra redentora de Cristo, es innegable que ésta se halla presente en algún modo en cada uno de los que reciben el sacramento. Hasta aquí no hay nada que no sea la transcripción literal del dogma revelado. Pero en la nueva concepción a que aludo se precisa más concretamente la índole de ese modo: lo que está presente es el sacrificio redentor en todo el decurso de su integridad. En esta concepción lo esencial estriba en distinguir dos modos de presencia de la obra de Cristo en la tierra. Uno es el modo radical, y, sí se quiere, histórico: fue el nacimiento, la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. Pero otro modo distinto y esencialmente fundado en el histórico, pero no menos real que él, es el místico, por vía de causalidad formal y ejemplar. Los sacramentos simbolizarían la vida y la muerte reales de Cristo, y producirían en su gracia sacramental la presencia y la reproducción de esta vida y muerte, bajo especies místicas. De ahí ha derivado una interesantísima interpretación del bautismo y de la eucaristía como ritos sacramentales. No entremos en el fondo de esta cuestión. La abundante prueba documental, sobre todo de Padres griegos, no impone una conclusión apodíctica a favor de esta teoría. Se ha hecho observar, y con razón, que los Padres griegos no hablan sino de una participación en la obra redentora de Cristo; concluir de aquí que esta obra redentora se encuentra presente por ejemplaridad, *en todo su despliegue* en el efecto sacramental, es una conclusión, sí se quiere, lógica, pero que no se halla formalmente contenida en la patrística griega. Sin embargo, añadamos que la distancia que la separa de esta conclusión es simplemente milimétrica: evidentemente el espíritu, los conceptos y las expresiones de los Padres griegos convergen asintóticamente hacia esta interpretación.^[5]

c) La vida sobrenatural con el Padre.—Mediante nuestra participación en la obra redentora de Cristo participamos en su función sacerdotal. Ofrecemos con ella al Padre, en forma de reproducción, el sacrificio del Hijo, y unidos a Él merecemos la vida eterna. La esencia de la vida sobrenatural es este diálogo cultural, sacrificial, del hombre con Dios por su unión con Cristo. Es esencialmente *religión*.

Por esto, como decía al principio, para San Pablo, Sacramento e Iglesia son dos dimensiones congéneres. Los sacramentos son los que forman a la Iglesia, y la Iglesia es, si se quiere, el misterio sacramental de Cristo.

De aquí arranca el segundo aspecto de la Iglesia como organización jerárquica: la Iglesia, en este sentido, representa la forma visible de la deificación en el universo.

3.—*Consecuencia de la deificación.* Por la gracia sacramentalmente obtenida somos, según hemos visto, hijos de Dios porque poseemos su misma naturaleza, por participación. Recordemos ahora, según decíamos al principio, que todo

ente finito, por su propia naturaleza, en virtud de su propio ser, tiene en primer lugar una unidad consigo mismo. Por la gracia tenemos una vida sobrenatural que nos confiere un cierto modo de intimidad superior, anclados en la eternidad. En segundo lugar, todo ente finito se halla unido, primariamente también, a la fuente del ser. Por la gracia, ya hemos visto que poseemos una vida sobrenatural por fe y por amor que nos sumerge en el Padre. Finalmente, en virtud de su propia naturaleza, todo ente finito está unificado con todos los demás de su especie. Tratándose de seres inanimados, esta unidad es simplemente una agrupación por *clases*. En los seres vivos tenemos algo más: unidad de *generación*. Pero las personas tienen un tipo superior de unificación; por su propia índole cada hombre está personalmente vertido hacia los demás, en forma que éstos no son ya simplemente "otros", sino "*prójimos*". Pues bien: volvamos a la gracia. Por ser imagen de Cristo, cada se halla vertido a los demás en Cristo. Es lo que estrictamente se llama *charitas*, caridad. Pero cuidemos de evitar el equívoco de tomar la expresión en sentido exclusivamente ético. Para San Pablo, lo decisivo de la unidad interpersonal cristiana es hallarse fundada y asentada en la gracia, en Cristo. Y esto es lo que da a esa unión un carácter en cierto modo metafísico. Porque a la caridad como movimiento de la voluntad le sirve de raíz la caridad como situación metafísica en que previamente nos hallamos instalados por Cristo. Como la gracia es la impronta de Cristo en nuestro ser personal, el cual se halla socialmente vertido a los demás, resultará que la gracia de Cristo envuelve constitutivamente la deificación de la dimensión social del hombre. A la totalidad humana de los fieles así entendida es a lo que en última instancia llamó San Pablo Iglesia. Pero, según apuntamos, para el propio San Pablo la Iglesia así entendida arranca de la Iglesia como expresión de la unión de cada fiel con Cristo. No se trata, pues, en primera línea de una simple organización, sino de una verdadera unidad vital, que se difunde y estructura orgánicamente por la presencia real y mística de Cristo como principio y fuente de gracia. En este sentido entendió también San Pablo el nombre de *kephalé*, cabeza de la Iglesia, con que designa a Cristo. Cristo no es sólo principio de vida para *cada* hombre, ni para *todos* los hombres, sino para todo el *género humano* unitariamente considerado. En Cristo queda vitalmente unificada la humanidad entera, al igual que se halla vitalmente contenida en el primer hombre por generación. Al concepto de "cabeza", en el pensamiento paulino, corresponde ser, no solamente principio de vida, sino de una vida orgánicamente unificada. El principio vital se expande, y al expandirse "plasma" la diversidad de miembros, los "articula" una vez plasmados, y los "mantiene" compactos una vez articulados (Col., 2,19; Er., 4,16). En estos tres aspectos se actualiza el principio vital como unificante. Ser cabeza es así, ser principio de "ser-corpóreo". La Iglesia entera es también en este sentido un cuerpo místico donde actúa vitalmente Cristo como cabeza suya. Es, si se quiere, lo visible de la presencia real de Cristo en la tierra.

De esta suerte, por la deificación, se produce la última e integral unidad ontológica del ser humano en comunidad con los demás: "*ut consummati sint in unum*"; "*sed unos* como el Padre y Yo somos unos". Es la unidad ontológica de la Trinidad *ad extra*. El Espíritu Santo es la *enérgeia* de Dios; realiza y mantiene por esto a la Iglesia; por la acción del Espíritu Santo la Iglesia recibe la presencia de Cristo en su doble forma de depositaria de la revelación, y de dispensadora de sus sacramentos; y por ella Cristo lleva los hombres al Padre. Estaré con vosotros, dijo Cristo, hasta la consumación de los siglos. Es el aspecto social de la *perikhóresis* trinitaria, esencial a la deificación para el Nuevo Testamento. La Iglesia constituye la deificación de la Sociedad humana por la presencia real y misteriosa de Cristo. En este punto se inserta la dimensión histórica de la Iglesia, al igual que tratándose de la vida de Cristo. La *perikhóresis* trinitaria abarca a la sociedad humana no solamente en su estructura social, sino en su despliegue histórico y temporal. El misterio de la voluntad del Padre comenzó a ser ejecutado por el Espíritu Santo en tres etapas sucesivas. En la primera se incoa, por vía preparatoria, la revelación del designio en el Hijo. Pero precisamente porque en esa etapa este designio no está aún revelado, los Padres griegos han visto en todo el Antiguo Testamento, en cierto modo, la religión del Padre. Con la vida histórica de Cristo el Espíritu Santo lleva a cabo la manifestación formal del misterio. Y a partir de este momento, con la constitución de la Iglesia, el Espíritu Santo lleva a los hombres por el Hijo al Padre. La consumación de esta obra será por esto la consumación de los tiempos. El juicio que la historia entera merece entonces a San Pablo es fácil de entender. Reprochó a los judíos no haber visto en Cristo al Hijo de Dios, y, por consiguiente, no haber conocido al Padre. Reprochará a los infieles de todos los tiempos venideros el no creer en la Iglesia, esto es, en el Espíritu Santo, y, por tanto, no haber creído ni en el Hijo ni en el Padre. Para San Pablo, el no creer en la Iglesia tiene un sentido paralelo al de su doctrina trinitaria acerca de la Iglesia: el no creer en ella es una especie de *perikhóresis* negativa; es una negación de la Trinidad misma en su operación deificante.

Esta unidad deificante del amor es ya una realidad, según acabamos de ver. La vida eterna, por tanto la gloria, es ya una realidad. Pero al igual que el principio de esta vida no está sino en germen. Su confirmación y su plenitud en visión, en posesión inamisible de la Trinidad será la vida eterna en la gloria, después de la muerte. En ella la unión del ser humano en amor consigo mismo, con los demás y con Dios, quedará sellado. Y con ello la reversión de las criaturas todas, y en especial del hombre a Dios. San Pablo insiste, en efecto, según vimos, en que la causalidad ejemplar de Cristo glorificado es prenda y tipo de glorificación de toda la creación visible, y dentro de ella del hombre entero con su propio cuerpo: es la idea de la resurrección de la carne. El cosmos entero está en cierto modo afectado por la encarnación. Al encarnarse el Hijo, este *eón*, este siglo, recibió su *pléroma*, la plenitud de los tiempos. Por esto el segundo *eón*, la vida eterna, está ya incoado en el cosmos. Por el advenimiento de Cristo se producirá la consumación de los siglos y el imperio exclusivo del otro *eón*, de la vida eterna.

Resumamos. En Dios, como amor efusivo, su éxtasis procede a la producción de una vida personal en que subsiste el acto puro de su naturaleza: es la Trinidad. Su ser efusivo tiende a exteriorizarse libremente en dos formas. Primero,

"naturalmente", produciendo cosas distintas de Él: es la creación. Después, "sobrenaturalmente", deificando su creación entera mediante una Encarnación personal en Cristo y una comunicación santificadora en el hombre por la gracia. Por esta deificación, que afecta en algún modo a la creación entera, ésta vuelve a asociarse a la vida íntima de Dios, pero de modo diverso: en Cristo, por una verdadera circuninsesión de la naturaleza humana en la divina; en el hombre, por una posesión extrínseca, pero real de Dios; en los elementos visibles, por una transfiguración gloriosa.

NOTAS

[1] Es esencial que la historia de las religiones se vaya elaborando con métodos teológicos y no solamente arqueológicos y filológicos. El caso de la divinización de los agentes naturales o de los hombres no es único en este respecto. La idea del Sacramento, enfrentada con la magia o con los ritos de varias religiones, es otro. Pero el método ha de emplearse sistemáticamente y extenderse a todos los aspectos de las religiones. Quede el tema para otra ocasión.△

[2] En el mundo greco-latino se expresaba también la adopción como una "regeneración", un "renacimiento", *palingenesia*. Entonces resulta aún más claro lo que queremos decir al hablar de nuestra filiación divina, según San Pablo.△

[3] Recuérdese el empleo, a veces genérico, del término *dynamis*, aplicado tanto al Hijo como al Espíritu Santo. En la expresión *dynamis Theou* puede verse: recibir la fuerza de Dios. Ahora bien, ésta es la obra del Espíritu Santo; pero su contenido, lo operado, es formar al Hijo en el hombre. *Dynamis* se toma, pues, aquí en sentido lato.△

[4] De aquí el sentido metafísico y originario de la "mortificación".△

[5] Sería tentador comparar esta concepción de la causalidad de los sacramentos con la teoría de la causalidad intencional propuesta por Billot. En esta última el aspecto eficiente de la causalidad va siempre subordinado al signitivo o intencional. Ahora bien: la relación intencional, sobre todo cuando es eficaz, es de tipo más bien formal. Tal vez la teoría de Billot, desarrollada en esta dirección, mostraría una fecundidad insospechada. Pero no hago sino apuntarlo tímidamente como una mera sugestión. Haría falta un estudio más detenido del problema. Quédese ello para los teólogos de profesión.△