

## § 190.

**La gracia es el más profundo perfeccionamiento  
de la naturaleza humana**

1. La vida divina eleva al hombre a un nuevo ser; le concede un nuevo modo de existencia. Esto no significa para la naturaleza humana una *intrusión o violencia*, sino enriquecimiento y plenitud.

Para comprender esta afirmación hay que partir del principio de que el hombre sólo logra vida plena y con sentido al encontrarse con alguien que es distinto de él; sin ese encuentro queda encerrado en su propia estrechez y soledad; la falta de ese encuentro le empequeñece.

El encuentro puede ocurrir de distintas maneras; en el encuentro con el tú es donde experimentamos con más originalidad y fuerza en qué consiste y cuáles son sus efectos. Cuando otro hombre penetra en nuestra existencia puede convertirse en destino nuestro, si contestamos con sentido a su llamada. Pero sólo se nos convierte en destino el prójimo que nos encuentra. "Es incalculable la variedad de formas, de lo que se mete en mí desde fuera y me posee con irresistible fuerza y modela mi persona, configurándome y transformándome. Puedo encontrarme con una obra del espíritu humano, que en palabras o imágenes me abre una región desconocida del ser y anubla mi alma con figuras que empiezan a vivir en mí como vivos consejeros, bienhechores o también tentadores. Puedo encontrarme con un mensaje ético, que con la fuerza de su persuasión me arrastra a su órbita y me mueve a acciones y actitudes en las que irrumpe una nueva vida. Puedo encontrarme con una misión que, surgida del enmarañamiento de circunstancias involuntarias, se me enfrenta con la intransigencia de un tirano y me exige prestaciones y trabajos para los que no estaba preparado. Puedo encontrarme también con la naturaleza infrahumana, con destinos e intervenciones, historias y sucesos que penetran en mí como con la elocuencia de profetas y contradictores, y que excitan atormentadamente el fondo de mi alma" (Th. Litt, *Der deutsche Geist und das Christentum*, 1939, 22-23).

Para que el propio yo crezca y madure en el encuentro, el que nos encontramos tiene que ser distinto de nosotros. Sólo quien no

es como yo puede darme lo que no tengo y hacerme lo que soy. Sin embargo, debe haber algún parentesco entre los que se encuentran, porque de lo contrario no hay contacto posible ni ordenación recíproca. El encuentro será mucho más fructífero si el otro no sólo es distinto de mí, sino mejor que yo.

2. Ningún hombre sabe *a priori* qué encuentros le van a ser los más favorables y saludables y cuáles le van a servir de daño y perdición. Hay, sin embargo, un encuentro indispensable para la vida y la salvación: el *encuentro con Dios*. Mientras el hombre no se una a Dios, hay en él algo incompleto; ese algo no es superficial ni accesorio, sino el espacio más íntimo de su ser. Como hemos dicho ya en distintas ocasiones, el hombre existe ordenado a Dios; la razón de esa ordenación es su origen mismo; también procede de Dios y ese su origen divino acuña y sella su ser y existencia. Cfr. *El Tratado de la Creación*. Debido a ese sello divino, está ordenado a Dios; y ese ordenamiento existe, aunque el hombre no tenga conciencia de él y aunque le niegue, porque no es un proceso anímico, sino una determinación de su ser. Psicológicamente, se expresa ese hecho esencial en que el hombre mira siempre más allá de sí y se esfuerza por algo distinto de él, en que jamás puede estar satisfecho y contento de sí mismo. El hombre es una realidad que no puede ser entendida desde ella misma; no funciona dentro de los límites de lo intramundano-natural o de lo humano empírico; desde su fundamento, ha sido creado para Dios (*ad deum creatus*) y ordenado a encontrarse con Dios y participar vivamente de El. El hombre no es un ser que se baste a sí mismo y, por tanto, no es un ser limitado y encerrado en sí mismo; es un "ser que se trasciende o como grandiosamente formula Pascal en el fragmento 434: "L'homme passe infiniment l'homme." Su naturaleza no se realiza en el desarrollo y evolución de disposiciones cerradas, sino que está trascendentemente dada en la comunidad de vida con Dios; la naturaleza más profunda del hombre es justamente la necesidad de trascenderse a sí mismo; la negación de la autotrascendencia, tal como se expresa en la idea de la naturaleza autosuficiente, es la fórmula última y definitiva de la concepción burguesa del hombre; sea desde el punto de vista del naturalismo o del humanismo, sea bajo el aspecto de individualismo o colectivismo, es la destrucción de su propia y auténtica naturaleza" (R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, 99-100).

Se puede determinar aún más concretamente el origen divino del

hombre: es un origen del amor; es el proceder del abismo del amor de Dios lo que da al hombre su más íntimo carácter. El amor es, por tanto, el núcleo más íntimo de la mismidad personal del hombre. El yo tiende al tú; el hombre sólo puede vivir y llegar a ser el mismo al encontrarse con el tú (en comunidad). Signo exterior de esta realidad es el lenguaje (la capacidad de hablar del hombre); el lenguaje—y, por tanto, el tú—pertenece a la vida del yo humano. En el hombre hay vacío y desierto, cuando no llega al diálogo; la vivencia de ese vacío es la soledad.

El encuentro de yo y tú ocurre en la amistad, en el amor, en el matrimonio y lo más perfectamente posible en el encuentro del hombre con Dios: cuando el hombre es asido por el Tú de Dios. El hombre tiende a Dios, porque procede de su amor y está íntima y esencialmente sellado por él. En el fondo, siempre está en camino hacia Dios, lo sepa o no, lo quiera o no; sólo puede lograr su propia mismidad en el tú que le sale al encuentro y, en definitiva, sólo en el Tú de Dios. Quien se cierra en sí mismo y da vueltas en torno de sí, se cierra al tú, violenta su propia naturaleza—semejante a Dios y ordenada a El—, se destruye a sí mismo. Negar a Dios y odiar a Dios significan, en último término, autodestruirse (enfermedad del espíritu).

3. Sólo en Dios consigue, pues, el yo humano su plenitud. Dios ha determinado que el hombre sólo pueda poseerle sobrenaturalmente, es decir, Dios se comunica a los hombres, incorporándoles a su vida intradivina. Por tanto, el hombre llega a ser el mismo y logra su mismidad cuando es elevado por Dios a participar en su vida trinitaria propia.

Las afirmaciones anteriores no deben ser entendidas en el sentido de que el hombre sólo es hombre en Dios y por Dios, como si Dios fuera un elemento del ser humano y el hombre sin El fuera incompleto y como si al hombre le faltara un elemento esencial de su naturaleza, cuando no es elevado a este estado; esa interpretación sería un empequeñecimiento naturalista y monista de Dios y del hombre. Al decir que el hombre sólo llega a ser el mismo, cuando participa en la vida trinitaria de Dios, queremos decir que la ordenación de Dios, que inhiere esencialmente al hombre, encuentra su última satisfacción y plenitud sólo sobrenaturalmente, porque Dios así lo ha querido; y que no hay, pues, una satisfacción y plenitud natural de esa ordenación y tendencia. No existe ninguna plenitud puramente natural del hombre. La unión con Dios, en que

consiste la plenitud del hombre, no es, por tanto, evolución o desarrollo de lo ya dado y preformado en la naturaleza humana.

La realidad personal con que tropieza el hombre al encontrarse con Dios trinitario es completamente distinta de él; es santa, eterna, infinita; justamente por eso puede enriquecer al hombre y elevarle sobre sí mismo y sobre su imperfección y limitación, con sólo dejarse incorporar a ella. El hombre sólo puede ser verdadero hombre, es decir, hombre perfecto, hombre como Dios le ve y le quiere desde la eternidad, porque Dios eleva sobre todas las esperanzas y existencias, sobre todos los posibles desarrollos y efectos de la naturaleza humana, y le concede participar en su vida trinitaria, es decir, cuando es más que hombre. Y ahora se entienden las palabras que San Ignacio de Antioquía escribe a los romanos poco antes de su martirio, para que no se empeñasen en salvarlo: "No me impedáis conseguir la vida; ni queráis mi muerte; tenedme envidia, porque quiero pertenecer a Dios y no al mundo, porque no me engaño con lo terreno. Dejadme recibir la luz pura. Cuando llegue allí, seré hombre" (cap. 6).

Se discute mucho la cuestión de cómo debe entenderse la relación entre la plenitud sobrenatural del hombre y su ordenación natural a Dios. Ya dijimos lo más importante sobre esta cuestión en el volumen II, § 115. Algunos creen que en la naturaleza humana expresada en el concepto esencial de hombre no hay ninguna ordenación positiva a la comunidad sobrenatural con Dios; pero que sobrenaturalmente es capaz de ese perfeccionamiento a consecuencia de su total subordinación a Dios; es, pues, un mero "sustrato pasivo" de la gracia. Según esto, la naturaleza, con su ordenación a su plenitud natural, es una realidad cerrada a sí misma. Según otra teoría, la naturaleza del hombre está ordenada positivamente al complemento y perfección de la gracia sobrenatural. Aunque tanto los defensores de la primera teoría como los de la segunda invocan la autoridad de Santo Tomás, parece que los segundos tienen más razón. Dice Santo Tomás (*Virt. comm.* art. 10); "De la esperanza y caridad recibe la voluntad una inclinación al bien sobrenatural, al que la voluntad humana no está suficientemente ordenada por inclinación natural". Según esto el hombre está también ordenado al bien sobrenatural. Pero esa ordenación no basta al hombre para entrar en posesión del bien sobrenatural. La misma idea domina la siguiente afirmación: "Aunque el hombre tiende por naturaleza al último fin, no lo puede conseguir con las solas fuerzas naturales, sino sólo mediante la gracia; la razón de ello es la sublimidad de ese fin" (Comentario a Boecio, *De Trinitate*, cuestión 6, art. 4 al 5). Por tanto, según Santo Tomás, en la naturaleza humana hay desproporción entre su ordenación a la perfección sobrenatural y las fuerzas para realizarlas; la naturaleza humana no puede realizar por sí misma su última posibilidad. En definitiva, depende de Dios el que la naturaleza realice o no esta última perfección, a la que está ordenada y de la que es

capaz. Esta teoría está también sugerida por el hecho de que sea la Trinidad quien crea la naturaleza humana; por el hecho de provenir de Dios trino lleva en sí las huellas del amor trinitario de Dios. Por tanto, está en cierto modo ordenada a la vida trinitaria. Esta concepción explica además perfectamente el hecho de que la incorporación de la naturaleza humana a la vida divina no sea violencia ni estorbo a la misma naturaleza, sino perfeccionamiento y plenitud; así se satisfacen sus últimas exigencias y posibilidades. Por tanto, es evidente que la gracia no anula la mismidad personal del hombre, sino que le conduce al fin a que está ordenado. Según Scheeben, entre la naturaleza y la gracia debe haber a priori una cierta afinidad y semejanza. "La gracia satisface plena y máximamente todas las necesidades y exigencias de la naturaleza; y en este sentido la naturaleza pide también naturalmente la unión con la gracia" (*Natur und Gnade* (1941) 214, en: *Obras Completas*, edit. J. Hofer).

Todas estas reflexiones tienen como punto de partida la "naturaleza" del hombre, tal como es "en sí", es decir, el concepto esencial de naturaleza elaborado por Aristóteles, usado sobre todo por los estoicos y entrevisto por la Ilustración. La Escritura cuenta con este concepto esencial de naturaleza, por ejemplo, en *Rom. 1, 20*. Está, por tanto, bíblicamente legitimado. Pero la Escritura suele usar otro concepto de naturaleza deducido de la Historia Sagrada. El concepto esencial de la naturaleza humana tiene significación abstracta y metafísica, el concepto histórico—de la Historia Sagrada—mienta al hombre en su existencia real e histórica. Aunque la Escritura usa también el concepto esencial abstracto y metafísico, en su testimonio sobre la obra de Dios, en los hombres el acento recae sobre el concepto histórico. La visión histórica es tan característica y típica de la Escritura, que se refiere al hombre sobre todo y casi exclusivamente en sus condiciones históricas respectivas; ve siempre al hombre en el modo de ser afectado y caracterizado por una situación histórica concreta. En el hombre postparadisíaco, sólo reconoce dos situaciones históricas (desde el punto de vista de la Historia Sagrada o Historia de la Salvación): la del hombre caído y la del hombre redimido. La Escritura nada sabe de hombres que no pertenezcan ni al reino de los caídos ni al reino de los redimidos; no existe el hombre neutral que esté entre estos dos reinos. La Escritura al no redimido, es decir, al no justificado, al no santificado lo llama hombre que vive de su propia naturaleza, es decir, de su naturaleza pecadora; es el hombre que vive bajo la ira de Dios y bajo el poder del pecado, de la muerte y del diablo (*Eph. 2, 1-3*). no es el hombre del puro ser humano y de la humanidad pura que imaginaban la Ilustración y el Estoicismo, sino el que está por detrás y por

debajo de su verdadera figura esencial. Hombre "natural", según la Biblia, es el que vive en contradicción con la naturaleza que Dios le ha regalado, el innatural y contranatural (*unnatürlich und widernatürlich*). Este hombre llamado natural revela su innaturalidad o monstruosidad (Unnatur) en acciones inhumanas o infrahumanas. Pero todas las más terribles acciones de su ateísmo e inhumanidad puede explicarlas como brote de su naturaleza humana, como signo de su humanidad, porque, en realidad, son obras del hombre natural, pero, a la vez, del hombre meramente "natural", es decir, del hombre pecador y movido por el poder del pecado. La verdadera naturaleza humana, la verdadera expresión de lo humano y, por tanto, la auténtica humanidad no pueden ser definidas ni fundadas mientras el hombre natural se interprete a sí mismo a la luz de su existencial natural, sino sólo a la luz de su perfección y plenitud sobrenaturales. Por la interna renovación y santificación es liberado el hombre de la corrupción que ha llegado hasta su ser; sólo cuando ha sido liberado puede ser visto en su verdadera y auténtica figura.

A la vez, se hace patente el sentido en que hablamos del perfeccionamiento de la naturaleza humana por la gracia; no es el desarrollo—obrado por Dios—de las posibilidades latentes en el hombre, sino su misteriosa superación. La perfección y plenitud implican la superación, la crucifixión del hombre pecador, autónomo y soberano (*Rom. 6, 3. 6*); sólo puede tener lugar cuando se depone y entierra el orgullo (*Eph. 4. 2; 6, 6*); presupone la muerte del hombre viejo, "natural". En esa muerte no se aniquila la verdadera esencia del hombre, creada por Dios, es decir, la esencia expresada en la definición abstracta y metafísica, pero se aniquila el modo pecador de existencia. Puede darse el caso de que el hombre en vez de sentir y ver la gracia como perfección, la sienta como peligro, porque su espíritu burgués no quiera penetrar en la anchura y profundidad de Dios, porque desearía quedarse tranquilo en su pequeño rincón humano, y, sobre todo, porque aborrece la cruz de convertirse de hombre autónomo y orgulloso en santificado y siervo de Dios. Pero en realidad, el hombre que quiere alcanzar su propio ser y modo de existencia, que quiere ser hombre perfeccionado y pleno—un verdadero hombre en este sentido—, está ordenado a Cristo (cfr. A. Stolz, *Natur und Gnade*, en "Der katholische Gedanke", 9, 1936, 116-23; Berbuir, *Natura humana*, 1950; G. Söhnngen, *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, en "Münchener Theol. Zeitschrift", 2, 1951, 52/76).

4. La comunidad con Dios no significa para el hombre muerte y decadencia, sino vida plena y enriquecida; da *tranquilidad y seguridad*. Cuando el hombre se da cuenta en la fe de su unión con Dios se siente protegido y seguro y surgen de él los sentimientos de confianza y firmeza (cfr. estilo románico) o los de alegría y buen humor (cfr. estilo barroco). Sólo al hombre que vive en gracia le es posible el humor que acepta el dolor y puede reír entre lágrimas; triunfa con Cristo en la cruz. En el Cristianismo no existe, por tanto, la verdadera tragedia, en el sentido de que la muerte y el fracaso sean lo definitivo; son superados los sentimientos de vértigo y de angustia, que se apoderan del hombre tanto más fuertemente cuanto con más empeño trata de librarse de Dios (cfr. *Tratado de la Creación*). Los sentimientos de vértigo, de derelicción, de absurdo y abandono y la vivencia de la falta de suelo y seguridad (*Heimatlosigkeit*), se destacan violentamente en la obra de Nietzsche. Junto con la angustia vital, nos los encontramos en las terribles visiones del hombre abismal del subsuelo en Dostoyevski, en las obras de Balzac y Baudelaire, en los cuadros de Van Gogh. La más violenta expresión actual de estos sentimientos de vértigo y desesperanza es el existencialismo. Kierkegaard superó todavía la soledad y la desesperación al atreverse a dar en la fe el salto al amor de Dios; pero el hombre que hace su vida según las doctrinas y experiencias de Nietzsche y del nihilismo no intenta siquiera superar íntimamente la soledad y la desesperación, sino soportarlas con fría y obstinada voluntad y lograr justamente así la tranquilidad y la dicha. También estos pensadores aseguran que el hombre sólo puede existir superándose a sí mismo; pero sólo cuentan con las posibilidades humanas e intramundanas. Con dura resolución sale el hombre al paso del abismo, hasta que es devorado por él. Tal estilo de pensamiento conduce al hombre a un mundo férreo y desprovisto del aliento vivificante de la bondad; roba al hombre el núcleo más íntimo de su persona: el amor (cfr. K. Pfeleger, *Geister, die um Christus ringen*; B. Jansen, *Aufstiege zur Metaphysik*; Th. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*).

Creando en la unión amorosa con Dios, se supera el sentimiento de soledad y absurdo. Esto no quiere decir que la fe garantice una cómoda seguridad y falta de cuidado. No sólo deja espacio para una vida peligrosa, arriesgada, dura y decidida, sino que lo exige; ante el hombre abre un abismo cruel y terrible; le revela su propia impotencia frente a la infinitud de Dios y le hace patente el gran peligro del pecado. El estado de cristiano está continuamente ame-

nazado por el pecado, por el orgullo del corazón humano. Incluso hay que contar con la extrema posibilidad de terminar la vida en la soledad y absurdos definitivos y eternos. El sentimiento de protección y seguridad (*Geborgenheit*) está, pues, siempre mezclado con el temor de la última terribilidad. También existe un sentimiento cristiano del abismo (cfr. *Rom.* 8, 9-10; cfr. *El arte bizantino, Imitación de Cristo*, 3, 14; Pascal, Newmann). Pero no endurece al hombre ni le hace rígido; el cristiano siempre sabe que no está entregado a merced de poderes brutales y destructores; siempre se sabe rodeado del amor protector de Dios; teme más la inconstancia y presunción del corazón humano, que los bramidos de los poderes enemigos; camina, en cierto modo, por senderos estrechos y escarpados; a derecha y a izquierda le acechan abismos insondables, pero la mano de Dios le guía.

5. La vida sobrenatural es el máximo valor de todos los creados y exige, por tanto, el máximo compromiso; por eso es obligatoria para los cristianos la fortaleza (en el sentido de la máxima concentración y empuje de todas las fuerzas espirituales al servicio de un gran fin); piénsese en el martirio (cfr. *Doctrina de los dones del Espíritu Santo*). Pero vale la pena comprometerse, porque se hace por un fin que supera y trasciende a todos los fines terrenos. Quien es consciente de este fin y de su accesibilidad, jamás caerá en el tedio ni en el aburrimiento. La unión con Dios responde al ser más íntimo del hombre; por eso la fe garantiza y concede la vivencia de la *libertad*, libera de la pasada opresión de la existencia. La vivencia de la fatalidad nace de una conducta inadecuada y poco objetiva frente a la propia naturaleza y frente a las cosas; el hombre se hace en este caso esclavo de sí mismo y de las cosas; las cosas son su señor. La conducta objetiva, es decir, el portarse consigo mismo y con las cosas tal como el propio ser y el ser de las cosas piden, libera de esa esclavitud y servidumbre.

6. La unión con Dios hace participar al hombre de la *dignidad y grandeza, soberanía y honor de Dios* (cfr. la Oración al mezclar el agua con el vino en el Ofertorio). Satisface por tanto, la exigencia y necesidad de honor indisolublemente unida a la conciencia que de sí mismo tiene el hombre: el honor del hombre tiene su más hondo fundamento y seguridad en la unión con Dios. Cfr. la doctrina de los místicos alemanes sobre la nobleza del hombre (R. Egenter, *Das Edle und der Christ*; ibídem, *Von christlicher*

*Ehrenhaftigkeit*, 1937; E. Hengstenberg, *Das Problem der Ehre im Lichte der beiden Konfessionen*, en "Catholica", 7, 1938, 54-60; ibídem, *Von der Ehre*, 1937; D. Thalhammer, *Edelmanschentum und Gnade*, en "Zeitschrift für kat. Theologie", 61, 1937, 483-508. Cfr. vol. I, § 75).

7. La comunidad con Dios, finalmente, satisface y mantiene continuamente despierto el *anhelo de vivir*. La vida sobrenatural conserva todo el contenido de la vida natural y hasta le da un modo ennoblecido de existencia. Queda, por tanto, espacio para expresar y ejercitar todas las buenas disposiciones y fuerzas (afirmación de las características personales, culturas nacionales, dentro del Cristianismo). Pero la nueva vida, debido a su carácter sobrenatural, no está inseparablemente ligada a estructuras terrenas determinadas ni a un orden político o económico determinado (cfr. §§ 114/17, así como el *Tratado de los Novísimos*).