

Las virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad

I. Generalidades

Las tres virtudes divinas o teologales tienen *importancia fundamental* para la realización de la vida cristiana, que consiste en la realización de la comunidad con Cristo y con Dios trino. Dice San Pablo en la *Epístola a los Romanos*: “Justificados, pues, por la fe tenemos paz con Dios por mediación de Nuestro Señor Jesucristo, por quien en virtud de la fe hemos obtenido también el acceso a esta gracia en que nos mantenemos y nos gloriamos, en la esperanza y la gloria de Dios. Y no sólo esto, sino que nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, virtud probada, y la virtud probada, la esperanza. Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones como por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (*Rom. 5, 1-5*) En la fe, en la esperanza y en la caridad tendemos por medio de Cristo y en el Espíritu Santo al Padre.

Si nuestra comunidad con Cristo y con Dios trino debe realizarse en la *acción*, debe realizarse en el pensar y en el querer. La comunidad vital con Cristo y la comunidad vital con Dios tri-

no fundada en ella se convierten así en una *comunidad de pensamiento y voluntad* con Cristo y con Dios trino. Para poder llegar a esta comunidad de pensamiento, voluntad y amor se necesita la interior deificación de nuestro entendimiento y voluntad y a la vez una interna conversión de esas potencias a Dios.

La comunidad con Cristo y con Dios trino es una comunidad en realidades escondidas, pero camina hacia un estado en que será comunidad con Dios plenamente revelado y sin velos. También para ese avance hacia la comunidad con Dios revelado somos cualificados y fortalecidos interiormente.

La virtud de la fe se ordena a la comunidad de pensamiento con Dios; a la comunidad de amor con El se ordena la nueva capacidad de caridad que se nos infunde; y a caminar avanzando hacia Dios se ordena la virtud de la esperanza.

Estas tres virtudes no están separadas entre sí. Los actos naturales de conocer, querer y amar no ocurren por separado, sino que se implican, se condicionan, se fundamentan y se favorecen mutuamente; y lo mismo ocurre con las tres virtudes teologales; ninguna se realiza con plena vida sin que se realicen las demás. La Escritura no resuelve completamente la cuestión de cómo se implican y penetran las virtudes; claramente atestigua que la fe es el fundamento de las otras dos (*Rom. 5, 1-5*); de ella crecen la esperanza y la caridad. Quien se trasciende a sí mismo creyendo en Dios, anhela la comunidad de amor con El. La caridad aparece unas veces como raíz de la esperanza y otras veces como su coronamiento y plenitud; es ambas cosas: del amor de Dios nace la esperanza de llegar a El, y esa esperanza fomenta por su parte la caridad. Como el Tu divino, a quien el hombre se dirige, es invisible, quien tiene caridad anhela la hora de ver el rostro amado. La caridad tiene carácter escatológico, que el hombre cumple y realiza en la virtud de la esperanza. La certeza de poder ver el rostro amado de Dios en la hora venidera decretada por Dios mismo alimenta y consolida la caridad. Así se entiende que la Escritura nos hable unas veces de la serie fe, esperanza, caridad y otras veces de la fe, caridad y esperanza (*I Thess. 1, 3; 5, 8; Col. 1, 4; Rom. 5, 1-5*). El acento recae en la caridad, que es la virtud que da calor, vida y fuerza a la fe y a la esperanza (*Gal. 5, 6; I Cor. 13, 1-3*).

Dice Santo Tomás de Aquino: "Hay un doble orden: por razón del origen y de la perfección. En el orden de origen, en el que la materia es anterior a la forma, lo imperfecto anterior a lo perfecto en la misma cosa y en el mismo sentido, la fe precede a la esperan-

za y ésta a la caridad como actos, puesto que como dones son infundidas entre sí. El movimiento de la tendencia tan sólo puede aspirar y tender con amor y esperanza hacia lo antes conocido por el sentido o por la inteligencia. Por la fe capta el hombre lo que espera y ama. De aquí que en el orden de origen la fe preceda a la esperanza y a la caridad. De la misma manera el hombre tan sólo ama lo que concibe como bien. Al esperar el hombre recibir un bien de alguien, pone en él su esperanza, en cierto sentido, en razón del mismo bien. Y al esperar el hombre en alguien, le ama. Así la esperanza, como acción, está antes que la caridad en el orden de origen.

En cuanto al orden de perfección la caridad precede a la esperanza y a la fe, ya que tanto la esperanza como la fe son configuradas por la caridad y por ella reciben su perfección. Así la caridad es la madre y raíz de todas las virtudes, al ser la forma de todas ellas" (*Suma Teológica*, II, 2, q. 62, art. 4). (Cfr. II, 2, 23, 8).

II. Las virtudes teologales en particular

Cada una de las virtudes teologales es tratada extensamente en los libros de Teología Moral (cfr. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre IV*, 1, 1935, 58-183; del mismo, *Der Meister ruft*, 1937, 106-59). Aquí no vamos a hacer más que indicar en breves rasgos cómo se realiza en la acción la comunidad con Cristo en razón de estas virtudes. Cfr. §§ 21-25.

1. Virtud teologal de la fe

a) La comunidad de vida con Cristo se realiza como *comunidad* de pensamiento con Él, y ésta a su vez se divide en *comunidad de ver* y *comunidad de oír*. Cuando hablamos de la comunidad de pensamiento con Cristo aludimos a algo distinto de lo que significamos al hablar de comunidad de pensamiento entre maestro y discípulo o entre dos amigos. Cuando usamos esta expresión en sentido profano queremos decir que dos hombres tienen las mismas ideas sobre una cuestión, sobre la mayoría o sobre la totalidad de los problemas de la vida y del mundo o que se esfuerzan en común para resolver esos problemas. La comunidad de pensamiento entre Cristo y los cristianos significa mucho más; sólo puede ser fundada por Cristo. Como vimos, Cristo vive y obra *en los cristianos*. La comu-

nidad de pensamiento con Cristo significa que la in-existencia (*In-existenz*) de Cristo en nosotros afecta también a nuestro pensar y conocer, a nuestro ver y oír espirituales de tal manera que esos actos se hacen cristiformes. Cristo ilumina el entendimiento con su luz de forma que nosotros podemos percibir (claro que sólo como tras las nubes) realidades que no veíamos antes de tener esa iluminación. Por Cristo alcanzamos *nuevas facultades de oír y ver*.

La fe en cuanto virtud infusa significa la capacitación (órgano) del entendimiento—regalada por Dios al hombre en forma de hábito sobrenatural—, para entender y afirmar la autocomunicación que Dios nos hace en la Revelación y que nos hace en la Iglesia. La iluminación del entendimiento no ocurre, sin embargo, sin que a la vez sea inflamada nuestra voluntad. Como ya hemos dicho (vol. I, § 21) es todo el yo humano quien realiza el acto de fe; también la voluntad participa; también ella debe ser deificada para poder realizar el acto de fe; porque la fe es obediencia a Dios, que llama a los hombres. La realidad divina se abre y se hace patente al hombre en la atención obediente al Dios que se revela en su llamada. La fe implica, por tanto, el oír y el ver; para poder llegar a ella se necesita una capacidad de oír y ver al Dios que se revela en Cristo.

La razón de que al explicar la virtud de la fe se destaque especialmente el conocimiento es que nosotros vemos y captamos la realidad revelada con el conocimiento iluminado por Dios y orientado por la voluntad hacia Dios. Como esa realidad nos está velada mientras peregrinamos, sólo podemos mirar no viendo; seguirá siendo oscura y nuestro entendimiento—a pesar de ser iluminado—no la podrá ver en todo su esplendor. Llamamos fe a la convicción de lo que no vemos, a la firme seguridad de una realidad todavía escondida (*Hebr.* 11, 1). La comunidad de pensamiento con Cristo es, mientras dura esta vida, la fe que se convertirá en visión y contemplación cuando llegue el día futuro (cfr. vol. I, § 21)

b) La *Escritura* llama a la fe contemplar, mirar, pensar con Cristo y en Cristo y a la vez oír a Dios (*Eph.* 3, 1-10, 19; *I Cor.* 2, 16; *Io.* 6, 45; cfr. vol. I, § 21). Los creyentes caminan en la luz del Señor; son hijos de la luz; antes estaban en tinieblas (*Eph.* 5, 8). Han sido iluminados por Cristo, que es la luz del mundo (*Io.* 8, 12).

San Pablo describe así la nueva facultad de ver concedida por Dios a los hombres: “Por esto yo doblo mis rodillas ante el Padre, de quien procede toda familia en los cielos y en la tierra, para que,

según los ricos tesoros de su gloria, os conceda ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su Espíritu, que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios" (*Eph.* 3, 14-19). Cfr. *Rom.* 5, 3; 6, 3; 8, 28; *I Cor.* 3, 16; 6, 2; 3, 19; 15, 58; *II Cor.* 1, 7; 4, 14; 5, 1-6; *Gal.* 2, 16; *Eph.* 6, 8; *Col.* 3, 24; 4, 1; *I Thess.* 1, 4; 5, 2. Para que el hombre pueda conocer el amor de Dios revelado en Jesucristo debe ser liberado del orgullo de su espíritu y dejar su entendimiento al buen criterio del espíritu de Dios. Sólo en la entrega obediente del espíritu humano al espíritu divino logra el hombre esa facultad de ver que se ordena a las realidades reveladas y a la vez veladas en Cristo. San Pablo expresa la misma idea en la segunda epístola a los Corintios: "Pues aunque vivimos en la carne, no militamos según la carne; porque las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas por Dios para derribar fortalezas, destruyendo consejos, y toda altanería que se levante contra la ciencia de Dios y doblegando todo pensamiento a la obediencia de Cristo, prontos a castigar toda desobediencia y a reduciros a perfecta obediencia" (*II Cor.* 10, 3-6). De este texto se deduce la relación entre el escuchar obediente del hombre la predicación del apóstol autorizado (*Rom.* 10, 9-14; *I Cor.* 3, 5; 15, 2; *II Cor.* 5, 20; 13, 3; *Gal.* 3, 2-5; *I Thess.* 2, 13) y la visión de la gloria divina hecha patente en la autorrevelación de Dios. Según San Pablo la fe es a la vez obediencia a la llamada de Dios y conocimiento de la gloria divina revelada (*Rom.* 1, 5-17; 3, 28; 4, 3-5; 6, 17; 15, 18; *II Cor.* 4, 18; 5, 7; *Gal.* 2, 16; *Eph.* 2, 4-9; *Phil.* 3, 4-9). En la fe renuncia el hombre a imponer tercamente su desconsiderada voluntad (*Rom.* 9, 32; 10, 2). La realidad que el hombre capta en la entrega obediente a Dios es esencialmente distinta de la realidad empírica a la que el hombre está acostumbrado. Aunque la vea en la fe, a la vez sigue siendo para él invisible y ajena; le es familiar y extraña a un tiempo (*Rom.* 4, 18; *I Cor.* 1, 18-31; *II Cor.* 4, 18; 5, 7).

El testimonio más extenso y detallado sobre la fe está en la epístola a los Hebreos: "Recordad los días pasados, en los cuales, después de iluminados, soportasteis una grave lucha de padecimientos; de una parte fuisteis dados en espectáculo a las públicas afrentas y persecuciones; de otra os habéis hecho partícipes de los que así están. Pues habéis tenido compasión de los presos y recibisteis con alegría el despojo de vuestros

bienes, conociendo que teníais una hacienda mejor y perdurable. No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene una gran recompensa. Porque tenéis necesidad de paciencia, para que cumpliendo la voluntad de Dios, alcancéis la promesa. Porque aún un poco de tiempo, y el que llega vendrá y no tardará. Mi justo vivirá de la fe, pero no se complacerá ya mi alma en el que cobarde se oculta. Pero nosotros no somos de los que se ocultan para perdición, sino de los que perseveran fieles para amar el alma.

Ahora bien: es la fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos; pues por ella adquirieron gran nombre los antiguos. Por la fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible. Por la fe, Abel ofreció sacrificios a Dios más excelentes que Caín, y por ellos fué declarado justo, dando Dios testimonio a sus ofrendas; y por ella habló aún después de muerto. Por la fe fué trasladado Enoc sin pasar por la muerte, y no fué hallado, porque Dios le trasladó. Pero antes de ser trasladado recibió el testimonio de haber agradado a Dios, cosa que sin la fe es imposible. Que es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan. Por la fe, Noé, avisado por divina revelación de lo que aún no se veía, movido de temor, fabricó el arca para salvación de su casa; y por aquella misma fe condenó al mundo, haciéndose heredero de la justicia según la fe. Por la fe, Abraham, al ser llamado, obedeció y salió hacia la tierra que había de recibir en herencia, pero sin saber adónde iba. Por la fe moró en la tierra de sus promesas como en tierra extraña, habitando en tiendas, lo mismo que Isaac y Jacob, coherederos de la misma promesa. Porque esperaba él ciudad asentada sobre firme cimiento, cuyo arquitecto y constructor sería Dios. Por la fe, la misma Sara recibió el vigor, principio de una descendencia, y esto fuera ya de la edad propicia, por cuanto creyó que era fiel el que se lo había prometido. Y por eso de uno, y éste ya sin vigor para engendrar, nacieron hijos numerosos como las estrellas del cielo y como las arenas incontables que hay en las riberas del mar.

En la fe murieron todos sin recibir las promesas; pero viéndolas de lejos y saludándolas y confesándose peregrinos y huéspedes sobre la tierra, pues los que tales cosas dicen dan bien a entender que buscan la patria. Que si se acordaran de aquella de donde habían salido, tiempo tuvieron para volverse a ella. Pero deseaban otra mejor, esto es, la celestial. Por eso Dios no se avergüenza de llamarse Dios suyo, porque les tenía preparada una ciudad.

Por la fe ofreció Abraham a Isaac cuando fué puesto a prueba, y ofreció a su unigénito, el que había recibido las promesas, y de quien se había dicho: "Por Isaac tendrás tu descendencia", pensando que hasta de entre los muertos podría Dios resucitarle, y así le recuperó en el instante del peligro. Por la fe dió Isaac las bendiciones de los bienes futuros a Jacob y Esaú. Por la fe, Jacob, moribundo, bendijo a cada uno de los hijos de José, apoyándose en la extremidad de su báculo. Por la fe, José, estando para acabar, se acordó de la salida de los hijos de Israel, y dió órdenes acerca de sus huesos. Por la fe, Moisés, recién nacido, fué ocultado durante tres meses por sus padres, que viendo al niño tan hermoso, no se dejaron amedrentar por el decreto del rey. Por la fe, Moisés, llegado ya a la madurez, rehusó ser llamado hijo de la hija de Faraón, prefiriendo ser afligido con el pueblo de Dios a disfrutar de las ventajas pa-

sajeras del pecado, teniendo por mayor riqueza que los tesoros de Egipto los vituperios de Cristo, porque ponía los ojos en la remuneración.

Por la fe abandonó el Egipto sin miedo a las iras del rey, pues, como si viera al Invisible, perseveró firme en su propósito. Por la fe celebró la Pascua y la aspersion de la sangre, para que el exterminador no tocara a los primogénitos de Israel.

Por la fe atravesaron el mar Rojo, como por tierra seca; mas probando a pasar los egipcios, fueron sumergidos... ¿Y qué más diré? Porque me faltaría el tiempo para hablar de Gedeón, de Barac, de Sansón, de Jefte, de David, de Samuel y de los profetas... Y todos éstos, con ser recomendables por su fe, no alcanzaron la promesa, porque Dios tenía previsto algo mejor sobre nosotros, para que sin nosotros no llegasen ellos a la perfección" (*Hebr.* 10, 32-11, 40). Cfr. Fr. Jos. Schiersee, S. J., *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes*, 1955 (Münchener Theol. Studien I 99).

En la serie de los creyentes que cita el texto, en el que se nos da testimonio de la historia de la Revelación divina y de las respuestas humanas, Abraham está en lugar preferente. Tanto en el judaísmo tardío como en el cristianismo primitivo, Abraham fue tenido por padre de todos los creyentes. Su fe es, por tanto, el modelo de la fe. La emigración de Abraham y la marcha por el desierto del pueblo judío son símbolo y preparación de lo que ocurriría más tarde en Cristo. La tierra de Caná es una imagen terrena del mundo futuro; Jerusalén es símbolo de la ciudad venidera. En la fe el hombre ve estas relaciones sin acabar de verlas; la fe es, a la vez, conocimiento e ignorancia (*Hebr.* 11, 3; 8. 19).

La fe se dirige a lo invisible, que será visible en el futuro. Se aplica, pues, simultáneamente, al presente invisible y al futuro; el futuro es ya presente en cierto sentido, ya que las fuerzas del eón futuro están actuando en el presente (*Hebr.* 6, 5). La ciudad celestial fue inaugurada por la sangre de Cristo (*Hebr.* 9, 24; 12, 22).

Gracias a la fe el hombre ve esa ciudad en el horizonte; su lejanía podría desesperarle, pero las promesas de Dios le libran de la desesperación. Al confesar el futuro, la tierra poseída en el presente es tenida por cosa transitoria; el creyente espera la última plenitud de lo que va a venir; su existencia está ligada a la promesa divina. En la ciudad a la que se acerca el creyente en virtud de la promesa divina descansará, por fin, después de su vida de peregrino. El futuro llegará cuando resuciten los muertos. La fe en lo invisible y futuro se hace así fe en la Resurrección. El creyente vive en la tensión que existe entre el presente imperfecto y el pleno futuro; la existencia del creyente tiene, por tanto, sentido escatológico.

c) En la *liturgia* se recuerda la curación de ciegos el domingo de quincuagésima y el miércoles después del cuarto domingo de cuaresma; trascendiendo el recuerdo de esa curación ocurrida hace casi dos mil años, se anuncia la buena nueva de la curación de la ceguera espiritual. La recuperación de la vista corporal es un imagen de la recuperación de la facultad espiritual de ver. El espléndido simbolismo de la luz en la liturgia del Sábado Santo da también testimonio de la fe de la Iglesia en la iluminación de los cristianos. Cfr. J. Herwegen, *Alte Quellen neuër Kraft*, 1920; del mismo, *Lumen Christi*, 1924; H. Franke, *Oesterlicher Frühling*, 1936; J. Pinski, *Das Pascha des Herrn. Quadragesima und Pentecostes*, 1934; J. Kramp, *Heilsbotschaft von Christus Jesus*, 1938, 216; A. Löhr, *Das Jahr des Herrn*, 1934. En la liturgia oriental aparece mucho más clara y viva la fe en esa iluminación obrada por el bautismo. Este hecho depende, sin duda de una razón psicológica: del gran anhelo de luz y de ver que tienen los orientales.

d) Los Santos Padres hablan del bautismo como de luz, en que el hombre participa de la luz de Cristo. San Justino Mártir dice: "Pero este baño se llama iluminación, porque los que le reciben son iluminados en su espíritu" (*I Apología*, cap. 61; cfr. cap. 65). El Pseudo-Dionisio da la siguiente explicación (*Jerarquía eclesiástica*, cap. 3): "Celebramos el santo sacramento del nacer de Dios con el apropiado nombre de "iluminación", porque es la primera dádiva de luz y el punto de partida de todas las iluminaciones divinas. Pues aunque a todas las acciones sacramentales jerárquicas es común la concesión de la santa luz, este sacramento (del Bautismo) me ha dado por primera vez la facultad espiritual de ver, y gracias a su luz original y primera los demás santos misterios son iluminados."

e) La comunidad de pensamiento con Cristo, para la que nos capacita la virtud infusa de la fe, se distingue además de todas las demás comunidades de pensamiento de la manera siguiente: en todas las demás, el objeto conocido se distingue de la persona a que nos unimos; en la comunidad entre Cristo y el cristiano, sin embargo, el contenido es Cristo mismo, no sólo su doctrina, sino su figura su obra y su palabra; su palabra no puede ser separada de El; se puede en cualquier otro caso, pero no en Cristo, porque El es la Palabra pronunciada por Dios en el mundo. El Padre pronuncia su Palabra en la Historia al pronunciarla en una naturaleza humana; en la naturaleza humana de Jesucristo. Las palabras en que el misterio de Cristo se puede oír son la traducción al lenguaje huma-

no de la Palabra personal pronunciada por el Padre; esas palabras recogen en distintas relaciones los rayos del misterio divino de Cristo y nos los transmiten. Oír y aceptar la Palabra de Cristo no significa, pues, otra cosa que aceptar la Palabra pronunciada por el Padre (*Io.* 1, 12). La fe en el mensaje de Cristo significa, por tanto, creer en el Verbo encarnado y personal del Padre, creer en una persona viva. Esto es mucho más que la fe en las palabras de un sabio. Esto sería incluso cierto si definimos la fe como un “tener-por-verdad”; pero esa definición de la fe no es exhaustiva; la fe es—valga la expresión—el tener-por-verdad (*Furwahrhalten*) y el asegurar (*Festhalten*) la Palabra personal y encarnada de Dios mismo. El cristiano al creer no afirma, sólo ni primariamente ciertas verdades válidas (aunque debe afirmarlas también necesariamente), sino una realidad personal y viva; en la fe nos asimos a Cristo, realmente unido a nosotros, pero invisible y lejano. San Pablo escribe a los Efesios: “Por la fe habita Cristo en vuestros corazones” (*Eph.* 3, 17). Cfr. § 182.

f) El yo humano afirma a Cristo en el entendimiento; pero nunca se puede decir “sí” a un hombre y decirlo vivamente sin amor a ese hombre. A la fe viva y llena de sentido pertenece, pues, la caridad. Entenderemos esto con más profundidad, recordando que Cristo es la palabra de amor que el Padre pronuncia en el mundo. En Cristo se encarnó el amor del Padre. La actividad del amor divino es el Espíritu Santo; el Padre pronuncia su Palabra de amor en el Espíritu Santo. No contestamos al amor conociéndolo y reconociendo su existencia, sino respondiendo con amor al amor. Si el Padre pronuncia su palabra de amor en el Espíritu Santo, éste es en cierto modo la corriente en que nos es traída la palabra de su amor. También es el torrente que eleva nuestra respuesta de amor al Padre. Afirmamos, pues, a Cristo—Palabra de amor del Padre hecha visible— en el amor, que es el Espíritu Santo. Esto no significa que excluyamos el conocimiento. Pronunciamos nuestro sí en un acto de conocimiento, puesto por el entendimiento hecho deiforme, y ese acto está íntimamente configurado por el amor. En ese acto de fe asimos a Cristo.

g) Como ya hemos visto, el movimiento que realizamos en el Espíritu Santo hacia Cristo no termina en Cristo; desde El se eleva hasta el *Padre*. El “sí” dado a Cristo en el Espíritu Santo—torrente de amor—es aceptado por Cristo e incorporado al “movimiento”,

en que El se presenta continuamente y por toda la eternidad ante el Padre.

La conversión de nuestro conocimiento hacia el Padre es abarcada por la conversión más amplia de todo nuestro yo. En ese proceso total destacamos el movimiento de nuestro entendimiento. Podemos explicarlo así: Cristo, a quien el bautizado está incorporado, contempla la gloria de Dios inmediatamente (cfr. vol. II § 150). A la vez escucha la eterna Palabra y la misión salvadora histórica del Padre (Io. 3, 32; 5, 30; 6, 45; 8, 26; 15, 15). Todo el que entra en comunidad con Cristo participa de esa contemplación y de esa audición de Jesucristo. Claro que ve—como ya hemos dicho muchas veces—sin ver, ve en la fe.

Teniendo en cuenta las anteriores consideraciones podemos resumir: el conocimiento de Cristo—lo mismo que toda su naturaleza humana—está asumido en el ritmo vital del Logos, que es el portador de toda acción de Cristo; el Logos es la persona incluso de la naturaleza humana de Cristo. Ahora bien, el Logos, con quien está unida la naturaleza humana de Cristo, es conocimiento contemplativo, es la conversión—personal y personificada—al Padre (vol. I, § 58); es la Palabra personal pronunciada por el Padre y, a la vez, la respuesta personal a ella; en esta respuesta afirma con alegría y amor lo que el Padre le ha dicho. La naturaleza humana de Cristo está, por tanto, en comunidad de pensamiento con el Padre. La comunidad de pensamiento con Cristo nos incorpora a su conversión al Padre, se hace así comunidad de pensamiento con el Padre. El cristiano afirma lo que afirma el Padre; y según eso dice “sí” a todos los consejos y decretos del Padre, incluso al dolor que quiera enviarle.

Si consideramos el conocimiento como unión, como unificación, como desposorios entre quien conoce y el conocido, nos parecerá más claro el hecho de que la fe sea comunidad de vida con Cristo y, mediante Cristo, con el Padre, comunidad de vida realizada en el conocimiento. Esta consideración del conocimiento vale lo mismo del que se hace por la vista que del que se hace por el oído. En la contemplación el contemplador dirige y convierte su mismidad hacia el contemplado, y lo mismo ocurre en el acto de escuchar. El contemplado acepta por su parte a quien se dirige y convierte a él, sea por la contemplación, sea por el acto de escuchar.

h) Quien vive en *pecado grave* ¿puede tener fe? La fe significa la afirmación de Cristo, y el pecado significa su negación. Podemos,

pues, preguntar si es posible la fe sin caridad. El Concilio de Trento dice, con razón, que hay también una fe muerta, no animada por la caridad, *informe*. El Apóstol Santiago dice que también los demonios tienen esa fe (2, 17-19, 26); en esa fe tiemblan ante Dios. ¿Es comprensible que alguien crea en el Padre por medio de Cristo sin amarle? ¿Se puede decir “sí” a Dios sin caridad? Es un misterio impenetrable que alguien pueda afirmar a Cristo, y al Padre a través de Cristo, sin amarle a la vez de algún modo. Tal afirmación sólo puede ser entendida como falta de fuerza, rutinaria y poco seria; no es suficientemente fuerte para impulsarse a entregarse realmente a Dios, es algo parecido a la mirada que uno echa sobre una cosa indiferente, distrayéndose inmediatamente. Aunque la fe muerta no puede obrar la salvación, es un regalo de Dios, ya que puede dar pie a la viva afirmación de Dios. Pero a la vez es tenida en la Sagrada Escritura por un camino hacia el terror y temblor en presencia de Dios, hacia el temblor en que el demonio pronuncia su “sí”.

d) La fe es comunidad de pensamiento con Cristo y—a través de El—con el Padre; a pesar de todo, no empequeñece el pensamiento humano, sino que lo amplía y libera de los límites terrenos; a la vez da seguridad contra el error (unión de nuestro pensamiento a Cristo). Cuanto más se liga el hombre a Cristo por medio de la fe, tanto más libre está de la esclavitud e ignorancia del error. El máximo de unión a Cristo significa y condiciona un máximo de libertad.

La fe conduce a la verdadera y viva posesión y conciencia de sí mismo, porque el “sí” dicho a Dios es, a la vez, un “sí” dicho a nuestra mismidad. En nuestro “sí” a Dios abarcamos todo lo que Dios comprende con el “sí” de su amor; por tanto, también a nosotros mismos. Creyendo en Dios, el yo logra la certeza (sobre la especie de esta certeza véase el § 196) de que él mismo en su aquí y ahora es alcanzado por el amor de Dios.

2. La virtud teológica de la caridad.

La fuerza que configura y anima a la fe es *la caridad*.

a) El mensaje de la Revelación sobrenatural es el mensaje del reino de Dios, que es reino del amor (I Jo. 4, 8, 16). El Antiguo Testamento y el Nuevo son el testimonio continuo del amor de Dios

y, a la vez, una llamada divina a que nos incorporemos a la gloria de ese amor. La auto-Revelación de Dios es auto-manifestación del amor, porque Dios es amor (*I Io.* 4, 8, 16). La entrada de Dios en el mundo y en la Historia es la entrada del amor en el mundo y en la Historia; la encarnación de la luz y del amor (*I Io.* 1, 9, 14). El hecho de que Dios saliera de su inaccesibilidad y se hiciera accesible a nosotros significa que salió de su inaccesibilidad por amor y por amor se acercó a nosotros. El camino que Dios recorre en la historia sagrada de la salvación es el camino del amor.

El amor que obra en la Revelación sobrenatural y se manifiesta a los hombres y el amor exigido por Dios a los hombres es *distinto* del amor, de que se habla fuera de la Revelación. A la palabra amor se unen las más diversas y múltiples ideas. Aunque todos los hombres creen que entienden qué es el amor, en cuanto se trata de definirlo más concretamente aparecen una multitud de opiniones diversas.

b) En la Escritura el amor es designado, por regla general, con la palabra griega *agape*; los griegos, en cambio, solían llamarlo *eros*. La palabra *agape* es bastante rara fuera de la Biblia, y suele tener una significación amplia e indefinida cuando se usa. En general significa sobreestimar, preferir; se aplica lo mismo a cosas importantes que a hombres amables. En Plotino parece que el *eros* es el amor ascendente que eleva a Dios, y *agape*, en cambio, parece significar para él el amor descendente, que quiere elevar lo bajo e ínfimo.

Los griegos cantaron en todo tiempo himnos apasionados al *eros* alegre y demoníaco, que todo lo mueve y no es movido por nada; en el *eros* se trasciende el hombre para apoderarse del amado; cuando se excita termina en embriaguez, en éxtasis, y eso es lo que busca el griego en el *eros*.

Los trágicos griegos cantan al *eros* con terror y pasión; es dios y más poderoso que todos los dioses, es el señor de dioses y hombres. "Todos los poderes entre el cielo y la tierra son de segundo rango junto al único gran poder del *eros*. Quien es alcanzado por su tirana omnipotencia no tiene ya elección, ni voluntad, ni libertad y vive en ese *ser-forzado* la máxima dicha." La embriaguez, que el griego busca en el *eros*, no es necesariamente la embriaguez erótica de los sentidos; según Platón, el *eros* nos eleva sobre todo lo material hasta el mundo de lo ideal; Aristóteles lo entiende como una fuerza cósmica, como fuerza de atracción, gracias a la cual el

fundamento de todo ser se pone en orden y movimiento. Según el neoplatonismo, el impulso natural a elevarse sobre la propia vida es una tendencia a la unidad con el sumo uno (según Stauffer, en *Kittels Woerterbuch zum NT*, 34-36).

c) Lo que la Revelación entiende por amor es esencialmente *distinto* del eros, sin ser completamente opuesto a él. El amor de que habla la Revelación es también un movimiento del yo hacia el tú, pero no para apropiarse del tú, sino para regalar el yo. No nace de la necesidad, sino del amor. Se dirige al tú, no para apropiarse de lo que el yo no tiene, sino para hacerle don de la propia plenitud. En este sentido, se dice que Dios es amor; se dirige a los hombres para incorporarlos a su vida de gloria. Su amor se reveló en Cristo y sobre todo en la cruz (cfr. vol. I, § 92).

d) A pesar de las diferencias entre "eros" y "agape", hay entre ellos una relación viva e íntima. El *agape* es, en cierto modo, un poder celestial que cae sobre el amor humano que se realiza en el *eros* y logra imponer como si dijéramos la dirección, mientras el *eros* presta la energía. Tampoco al *agape* le falta totalmente el momento típico del *eros*: el anhelo de recibir el tú en el yo. Cuando el yo se dirige al tú en el amor, tiende a ser aceptado por éste; sólo cuando el tú se abre al yo que se le patentiza, llega el *agape* a su meta y a su plenitud. El movimiento de entrega implica esencialmente el movimiento de aceptación. Por tanto, el *eros* no es reprimido por el *agape*, sino transformado por él. Si el *eros* significa la capacidad natural de amor que el hombre tiene, el *agape* es su elevación y configuración sobrenatural. El *eros* no es violentado por el *agape* como por un poder extraño, sino que gracias a él logra su propia plenitud, ya que el *agape* aquieta la intranquilidad del corazón humano (cfr. San Agustín, *Confesiones*, 1, 1). En el anhelo del *eros*, el hombre llama a Dios, que es el amor y la belleza; en la fuerza y virtud del *agape* llega a Dios. El *agape* es, por tanto, la salvación y redención del *eros*. Santo Tomás de Aquino describe esa relación de la manera siguiente (*Suma Teológica*, I, q. 1, art. 8, ad. 2): "Conviene que la razón natural se ponga completamente al servicio de la fe, lo mismo que la inclinación natural de la voluntad está a disposición del amor sobrenatural."

e) La *Sagrada Escritura* (Antiguo Testamento, en su versión griega, y Nuevo Testamento) usa la palabra *agape* para caracterizar el amor de Dios; la palabra se llena así de nuevo sentido y fuerza.

La palabra hebrea *ahab*, sustantivo equivalente a amor, significa unas veces la pasión entre hombre y mujer y otras veces la fidelidad desinteresada del amigo y también el decidido atenerse a la justicia; tiene, pues, distintas significaciones, para las que el griego tiene tres palabras distintas: *eros*, *philia*, *agape*. A diferencia de las palabras griegas, la hebrea no significa nunca ninguna especie de erotismo religioso. El amor de Dios a Israel y el de Israel a Dios no son instinto, sino voluntad; no son embriaguez, sino acción (*Deut.* 6, 5; *Lev.* 19, 18). Se distingue del *eros* griego por su carácter exclusivo; una de sus principales características es los celos (*Cant.* 8, 6; *Gen.* 29; 37, 3; *Os.* 1). El amor al prójimo de que habla el Antiguo Testamento no es cosmopolita, sino que distingue, elige, prefiere y rechaza; está ligado a las situaciones, ya que se dirige primariamente a los prójimos o próximos, a los miembros de la familia y después, en círculos concéntricos, a los lejanos hasta los más alejados.

El hecho de que la versión de los Setenta tradujera la palabra hebrea *ahab* por *agape*, indica que esta expresión de la Sagrada Escritura no debe explicarse mediante categorías plotinianas, sino desde el Antiguo Testamento. La descolorida e inocua palabra *agape* pareció a los traductores la más apropiada para traducir el sentido hebreo y, sobre todo, el momento voluntarista y realista de la palabra original. En Plotino, el *agape* es un concepto natural (*Naturbegriff*); en la Sagrada Escritura, en cambio, es un concepto activista y realista (*Tatbegriff*). La palabra griega, al ser usada por la Escritura, recibe un contenido y riqueza que no tenía de suyo. La plenitud de sentido de la palabra *agape* dentro de la traducción del hebreo, se repite en texto no traducidos, sino originales: en los escritos canónicos de la época helenística; *agape* significa en estos textos una relación de fidelidad entre Dios y el hombre. El mártir que se decide incondicionalmente por Dios y acepta por amor a El todos los tormentos, sentirá la fidelidad de Dios cuando más le atormenten y recibirá la vida eterna (*Sab.* 3, 9; *Dan.* 9, 4; *Tob.* 14, 7). El *agape* es el amor de Dios al hombre y apela al amor del hombre para con Dios; es la fuerza de la piedad (*Epístola de Aristeas*).

También en este tema el Nuevo Testamento significa la plenitud y perfección del Antiguo. Si el Antiguo Testamento da testimonio del principio del amor de Dios a los hombres, el Nuevo testifica su plenitud y acabamiento.

Podemos decir que Dios es amor, ya que se dirige a los hombres para incorporarlos a su vida gloriosa. El amor de Dios no es

respuesta al valor de lo creado; tiene fuerza creadora; causa lo que ama. El amor de Dios se reveló en Cristo, sobre todo, a la hora de su muerte en cruz (cfr. vol. I, § 92).

f) El amor de Dios, introducido por Cristo en la historia humana, *transformó el mundo*. San Juan (usando sin duda categorías del dualismo gnóstico) llama al mundo tinieblas; Cristo trajo la luz. Fué aplastado el reino de Satán, que era el imperio del egoísmo, de la mentira y del odio, y fué instaurado el reino de Dios, reino del amor que se entrega y regala. Todos los misterios de la Salvación son misterios del amor (San Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur*, 37, 1). Desde Cristo, el mundo está traspasado por la fuerza del amor, que se sacrifica y se entrega, aunque de modo velado y oculto. Aunque después de Cristo, como antes, se agolpen el egoísmo y el odio como que fueran sus señores, en el fondo todo lo rige, sin embargo, el amor omnipotente de Dios. Llegará el día en que aparecerá sin velos plenamente revelado; entonces el egoísmo y el odio—que ya han recibido golpe de muerte—acabarán de morir.

El *hombre* mismo fué *transformado*. Desde el suceso del Gólgota, todos los hombres están en el campo de acción del amor celestial aparecido en Cristo. No fuerza a nadie, pero impulsa a todos. Quien, a pesar de todo, se obstina en el odio, tiene que hacerle resistencia. Pero el odiar le cuesta, en cierto modo, más esfuerzos que al hombre anticristiano; por eso, el odio de esta época que empieza en Cristo es más agudo y decidido.

g) El justo, en cambio, es apropiado y dominado vivamente por el amor aparecido en Cristo; el amor les es infundido junto con la gracia santificante; se derrama sobre él hasta inundarle (*Rom. 5. 5*). Este amor infundido en el hombre justificado tiene su origen en Dios; es, por tanto, deífico (*Io. 3, 16; I Io. 4, 19; II Cor. 13, 11; Eph. 2, 4; Thess. 1, 4*). Cuando Dios se regala al hombre, se regala como amor, porque Dios es amor; el hombre es así traspasado por el amor, que es Dios mismo. En este proceso, el Padre celestial configura al hombre a imagen suya, es decir, a imagen del amor mismo, del amor personificado. El justo es, por tanto, una epifanía del amor celestial, ya que su “nueva” existencia está caracterizada por el amor. Es evidente que sólo la fe puede captar ese hecho; pero la fe ve cómo el justo refleja el amor de Dios. Dios es el amor original y originariamente; el hombre lo es en imagen y espejo. Todo el ser del hombre está acuñado y sellado por el amor,

por ser imagen de él; el amor brilla y resplandece al reflejarse en el hombre.

Dios regala al hombre el don del amor en un acto que se realiza continuamente. La "virtud" de la caridad, según esto, inhiere en el hombre como una realidad celestial actual; no fluye hasta su interior como la luz, sino que le es regalado continuamente por Dios como una entrega amorosa; es, pues, expresión de un encuentro personal, no de un proceso natural; suponer que es un proceso natural responde a la concepción neoplatónica, pero no a la neotestamentaria.

El amor celestial le es comunicado al hombre por *Jesucristo*; cuando el hombre participa en la Muerte y Resurrección de Cristo, logra tener parte en el amor que se encarna en los sucesos del Gólgota y del día de Pascua. "Ser en Jesucristo" significa tanto como ser en el amor en El aparecido (*I Cor.* 16, 24; *Rom.* 8, 39; *I Tim.* 1, 14). El camino normal para participar en el amor celestial es el mismo que nos conduce a la comunidad con Cristo, la fe y el bautismo.

El amor aparecido en Cristo reveló sus *características y su fuerza* en la Muerte y en la Resurrección; implica el estar dispuesto a morir, y a través de la muerte lleva hasta la vida eterna. Por tanto, quien está sellado por el amor encarnado en Cristo, está sellado por ese estar dispuesto a la muerte y a la vez está destinado a la vida imperecedera.

La comunidad con Jesucristo es obrada por el *Espíritu Santo*. Según esto, es también el Espíritu Santo quien infunde el amor celestial en los justos. La Sagrada Escritura habla muchas veces a la vez del Espíritu y de la caridad (*Rom.* 5, 30; 12, 9-11; *II Cor.* 6, 6; *Gal.* 5, 13; 5, 22; *II Tim.* 1, 7; *Col.* 1, 8; *Eph.* 3, 16; *Io.* 14, 15-17; *I Io.* 3, 23; 4, 12).

Como el amor concedido al hombre cuando es justificado tiene origen divino y es deífico, le compete el *carácter de la santidad* (*Rom.* 8, 17; 12, 1; 15, 16; *Eph.* 1, 4, 15; 5, 25-27; *Col.* 3, 12; *I Thess.* 3, 12; *I Tim.* 2, 15; *Hebr.* 12, 14; *I Pet.* 1, 1; *II Pet.* 3, 11; *Jds.* 20). Cuando el hombre lo acepta y se sumerge en él, se santifica y santifica a los prójimos, a quienes El se dirige en ese amor (*Io.* 17, 19).

A consecuencia de su origen divino, ese amor tiende también a Dios; no se contenta con la realidad intramundana; no se queda en el espacio de este mundo. Continúa saltando sobre este mundo que le quiere encerrar, hasta Dios; es una realidad trascendente;

no puede moverse dentro de este mundo como que se moviera en el interior de una casa cerrada, porque su patria no es este mundo, sino el cielo. Por eso es un escándalo para quien sólo cree en el mundo; por eso fué crucificado el amor aparecido en Cristo. La caridad es un misterio celestial que acepta el creyente y rechaza el mundano.

h) El efecto que el misterio del amor celestial obra en el justo, es determinar *todo su ser* y no sólo una potencia. El amor llega hasta la punta del alma humana, hasta su estrato más íntimo y profundo; es un movimiento metafísico, sobreconsciente y divino, que viene de lo alto y penetra en el hombre tomándole a su servicio; determina al hombre como mismidad personal que refleja a Dios y se trasciende a sí misma, como persona dirigida al tú y, en definitiva, al Tú divino.

Esta determinación de la mismidad personal humana por el amor está más allá de la polaridad sexual. Es cierto que afecta a la natural capacidad humana de amar y la asume, pero obra una transformación tan profunda que vale aquí lo que San Pablo dice de la vida en Cristo: "Ya no hay griego o judío, ni varón o mujer, ni esclavo o libre, porque esas diferencias son mínimas ante la nueva fuerza vital" (*Gal. 3, 28*).

Aunque la caridad infundida por Dios al hombre penetra hasta lo más íntimo del alma y configura todo el ser humano, sólo puede alcanzar su meta—la conversión del yo al tú—cuando penetra y traspasa las potencias y fuerzas con que el hombre se dirige al tú. El amor infundido en el hombre obra primariamente en quien se abre a él y le recibe en una *actitud total* (*Gesamthaltung*) del yo frente al tú; de esa actitud nacen después los *actos particulares*. El fuego que traspasa el yo del hombre transformado impele al hombre a entregarse a Dios y también a los hombres, a quienes Dios se dirige. El amor que configura al hombre se hace así *amor activo* (*Lc. 10, 25-37; I Thess. 1, 3; Gal. 5, 6, 13; Hebr. 6, 10; 10, 24; Sant. 1, 25-27; Ap. 2, 19*).

El dirigirse a Dios y a los hombres ocurre en la *fuerza del amor de Dios*: es una acción de Dios mismo (*Io. 4, 7, 10, 19; 3, 1*). La caridad del hombre es amor en el Padre celestial (*Jds. 1*); es manifestación del amor infundido por Dios en el hombre. Como el amor mismo de Dios está obrando en el amor activo de los hombres, la realización de éste es una realización análoga y una representación del amor de Dios. Aunque el amor del hombre es un

efecto del amor de Dios, es a la vez una acción del hombre; el hombre es responsable de aceptar en su actividad amorosa la actividad de Dios; así se convierte en portador del amor y el amor es acción personal suya.

Estaría en *contradicción* con la transformación interna y con el nuevo modo de existencia que adquiere el bautizado, el no realizar en la acción el ser configurado por el amor de Dios; sería incluso debilidad y flojedad, y mucho más contradictorio sería oponerse a ese amor divino con egoísmo y odio. Recordemos que el "estado" de conversión amorosa es el resultado de un acto gratuito y continuo de Dios y que tiene, por tanto, carácter de acto (*akthast*).

Si la caridad es un regalo del cielo, puede chocar a primera vista que sea *obligatoria*. Cristo exige la caridad con decisión e intransigencia. La exigencia se refiere a la realización del amor mismo y a su realización en el cumplimiento de los Mandamientos. El precepto de Cristo sobre la realización del amor a Dios y al prójimo es posible porque Dios ofrece al hombre el regalo de la caridad, pero no le fuerza a aceptarlo. La oferta tiene el carácter de llamada o invitación, que el hombre puede aceptar o no. El precepto de Jesucristo de realizar el amor significa la obligación de aceptar y no rechazar ese ofrecimiento del amor y la invitación a él. El hombre es responsable, porque gracias a su decisión por el amor celestial, éste llega a su meta. Si se opone al precepto de aceptar el amor que se le ofrece, se le convertirá contra su voluntad en juicio de condenación (*Io.* 1, 10; 5, 43; 12, 48). El amor se une así profundamente a la obediencia de la fe, que es obediencia a Cristo o al amor del Padre aparecido en Cristo (*Rom.* 1, 5; 16, 26; *II Cor.* 10, 5). Santo Tomás de Aquino dice: "La voluntad es movida por el Espíritu Santo al amor de tal manera que ella misma es portadora de este acto" (*Suma Teológica*, II, 2, q. 23, art. 2). Inocencio XI condenó la doctrina de la pura pasividad del amor, defendida por Miguel de Molinos (D. 1242).

Entre el ser y el obrar del hombre sellado por la caridad hay, por tanto, una *relación de correspondencia* (V. Warnach). El ser tiene que realizarse y desarrollarse en la acción, y la acción no es más que la manifestación del ser realizada en una decisión libre y responsable. Si se entendiera el amor como una pura suma de actos se le minaría su fundamento y se caería en el peligro del mero activismo; ocurriría eso, en caso de entender sólo o primariamente el amor como una ayuda organizada. Viceversa, el amor sólo demuestra su autenticidad en las obras (*I Io.* 3, 18; *Sant.* 1, 25-27; 2, 15;

II Cor. 8, 7; *Rom.* 12, 8; *II Tim.* 2, 15); sería un amor inútil, si no se encarnara en la actividad de cada día. El amor regalado al hombre debe realizarse en obras, para lograr poder histórico, del mismo modo que el amor de Dios se encarnó en Jesucristo. La caridad es un ser activo y un acto permanente.

i) Jesús exige la Caridad con tal exclusividad, que todos los demás Mandamientos quedan absorbidos en él; la justicia tiene siempre su medida en el amor.

El precepto del amor es la *recapitulación* de todos los preceptos éticos; cuando le preguntan a Cristo cuál es el primer Mandamiento, contesta: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Mayor que éstos no hay mandamiento alguno" (*Mc.* 12, 28-31; cfr. *Mt.* 22, 34-40; *Lc.* 10, 26 y sigs.).

Por tanto, lo que es conforme al amor es cristiforme, actitud cristiana; lo que no es conforme a él, no es cristiano; la Caridad es la forma vital del cristiano. Dice Santo Tomás de Aquino: "La Fe y la Esperanza, como las virtudes morales, pueden ser consideradas de dos modos: en un estado de cierta incoación o en estado perfecto de virtud. Pues como la virtud está ordenada a realizar buenas obras, virtud perfecta es la que confiere la capacidad de realizar una obra perfectamente buena, y esto tiene lugar cuando lo que se hace no solamente es bueno, sino que también está bien hecho. De otro modo, si lo realizado es bueno, pero no bien hecho, no será perfectamente bueno; y, por tanto, el hábito, que es principio de tal obra, no tendrá perfecta razón de virtud. Por ejemplo, cuando un hombre hace cosas justas, lo que él hace es bueno, pero no será obra de virtud perfecta si no la realiza bien, es decir, según una recta elección, que es resultado de la prudencia; por eso, la justicia sin la prudencia no puede ser virtud perfecta.

Así, pues, la Fe y la Esperanza de algún modo pueden existir sin la Caridad, pero sin ella no tienen perfecta razón de virtud. Siendo, en efecto, obra de la Fe creer en Dios, como creer es asentir a algo por propia voluntad, si no se quiere de modo debido, la obra de Fe no será perfecta. Pero el querer de modo debido es dado por la Caridad, que perfecciona la voluntad, pues todo movimiento recto de la voluntad procede de un recto amor, como dice San Agustín. De ahí que sin Caridad pueda haber Fe, pero no como virtud perfecta, como sucede con la fortaleza o templanza sin la pruden-

cia. Lo mismo se ha de decir de la Esperanza. Pues el acto de la Esperanza consiste en esperar de Dios la bienaventuranza futura. Este acto es perfecto si está apoyado en los méritos que uno tiene, lo cual no puede tener lugar faltando la Caridad. Mas esperar la futura bienaventuranza basándose en los méritos que aún no se tiene, pero que se propone alcanzar en el futuro, será un acto imperfecto; y éste es posible sin la Caridad. Por consiguiente, la Fe y la Esperanza pueden darse sin la Caridad; pero sin la Caridad, propiamente hablando, no son virtudes, pues es esencial a la virtud capacitarnos no solamente para que hagamos obras buenas, sino también para que las realicemos bien" (*Suma Teológica*, I, 2, q. 65, artículo 4).

Por lo demás, en los preceptos dados en la Revelación hecha por Cristo hay siempre la respectiva llamada concreta a hacer en una determinada situación lo que el amor exige. En los Mandamientos se desarrolla y explica el precepto capital, el mandato del amor. El séptimo mandamiento, por ejemplo, interpreta obligatoriamente cómo debe portarse quien obra por amor frente al tú, cuando el tú dispone libremente como persona de su propiedad; el sexto, cómo debe portarse frente al prójimo determinado y definido sexualmente (cfr. §§ 156 y 217).

El precepto del amor absorbe en sí todas las normas particulares y especiales; por eso el discípulo amado repite sin cesar la uniforme advertencia "amaos los unos a los otros" (*Io.* 13, 34; 14, 20; *I Io.* 3, 18). El amor evita que la vida ("las prácticas religiosas") caigan en una pluralidad sin conexión. En el amor, que es el fundamento de todos los esfuerzos y trabajos para realizar el estado de cristiano, tiene sus raíces la *unidad* de la vida de fe; en él se funda también la *interioridad* de la vida cristiana. La interioridad, de que proceden las obras del cristiano, es creada en el hombre por Dios; es el fuego del amor derramado en nosotros por el Espíritu Santo.

En el amor pierden los Mandamientos la extrañeza y opresión que les es propia mientras el hombre los cumple en la obediencia con que el esclavo se inclina ante su señor. En el amor acepta el hombre la voluntad de Dios que se revela en cada uno de los Mandamientos. Y así, cuando cumple los Mandamientos, realiza su ser propio, el ser configurado por el amor. En este sentido podemos recordar la afirmación de San Agustín: "Ama y haz lo que quieras" (*In epist. Joann.*, 7); que no significa la carta franca para toda incontinencia y capricho, sino una atadura superior: la obligación del amor. Al cumplir los Mandamientos, el hombre se ata y obliga

a su propia ley, a la ley determinada en él por el amor. La Caridad es, por tanto, el camino del hombre hacia sí mismo; en ella se libera de la esclavitud de lo ajeno; logra la libertad de los hijos de Dios, que no consiste en el capricho, sino en la superación y superioridad sobre los pecados antidivinos que esclavizan al hombre y le enajenan (*Rom.* 8, 21; cfr. *Gal.* 2, 4; 5, 1, 13).

La Caridad no es, pues, falta de ley (*II Cor.* 6, 14), pero, por otra parte, evita que la ley se convierta en algo absoluto; es la muerte del legalismo. A la obediencia a los Mandamientos corresponde la decisión humana concreta de vivir del amor. Todos los Mandamientos tienen así el carácter de lo "nuevo". Todos los preceptos que refieren los Sinópticos (*Mc.* 12, 28-31), San Pablo (*Rom.* 13, 8; *Gal.* 5, 14) y San Juan (13, 34; *I Io.* 3, 23) son Mandamientos nuevos, ya que no son más que el cumplimiento del precepto del amor (*Rom.* 13, 10; *Gal.* 6, 2). Sin la Caridad, ninguna acción tiene valor (*I Cor.* 13, 1-3). Obrar cristianamente es mucho más que no pecar; es realizar la Caridad. El mero no odiar, no mentir, etcétera, puede significar debilidad e impotencia. El obrar por amor significa, en cambio, la tensión y concentración de las fuerzas.

A veces parece que la *ley* está en *oposición al amor*; la razón de esto es que a consecuencia de la confusión provocada por el poder del pecado y a consecuencia de la ceguera y desorden causados por la desordenada concupiscencia en el corazón humano, no siempre se ve claro ni se está dispuesto a cumplir lo que realmente compete al amor y, en tal caso, es necesario un precepto para revelar y mandar lo que en último término corresponde al amor, aunque no aparezca como tal. El antagonismo entre la ley y el amor durarán mientras exista el hombre pecador, capaz de ser tentado, y este mundo enmarañado y confuso; desaparecerá cuando los hombres alcancen su estado de plenitud y el mundo sea transformado en tierra nueva y cielo nuevo. Mientras dura ese antagonismo, el verdadero y auténtico amor, es decir, el amor que viene de Dios, es siempre la medida de la ley. La ley está al servicio de la Caridad y no viceversa.

k) De las consideraciones anteriores se deduce que el amor se realiza de *dos maneras: como amor a Dios y como amor a los hombres.*

aa) La distinción de *agape* y *eros* plantea una cuestión respecto al *amor de Dios*; la cuestión de si para con Dios sólo es posible el *eros* o también es posible el *agape*. Dios es el Sumo Bien, el va-

lor absoluto, que el hombre anhela para liberarse de su propia pobreza participando en la vida divina. Algunos teólogos (por ejemplo, Nygren) creen que frente a Dios sólo es posible el *eros*. Pero frente a esta opinión está la Escritura, que hace del amor de Dios objeto de un mandamiento. El *eros*, anhelo natural del valor más elevado, no puede ser objeto de un precepto. Sólo puede ser obligado y mandado el amor que depende de la libre decisión del hombre, el amor del que el hombre es responsable. El amor a Dios se realiza también en la obediencia a su palabra; en la entrega obediente de la mismidad humana está configurado e incluido el anhelo de Dios. Está lejos de ser evidente que Dios mande ese amor y que en ese Mandamiento revele cuánto le importa el amor humano. Sería mucho más comprensible el que le fuera indiferente. Dice Santa Teresita de Lisieux: "Qué bien está que Dios nos haya mandado amarle. Si no lo hubiera mandado, no nos atreveríamos." Esta afirmación se nos manifiesta en toda su profunda significación, al pensar en opiniones como la de Nygren o en la de Aristóteles, que negó la posibilidad de amar a Dios. San Irineo ensalza con alegría la benevolencia de Dios por habernos permitido amarle (*Contra las herejías*, IV, 13, 2; cfr. *Demonstratio* 96).

El amor a Dios aparecerá todavía más claramente como *agape*, si nos fijamos en el modo de su realización tal como lo describe la Escritura. Según el Antiguo Testamento, amar a Dios significa, sobre todo, estar de parte de Dios, estar presente ante El, tener tiempo para El, oírle, someterse a su dominio, preferir la instauración de su reino a todo; pero también "significa fundar toda la existencia en Dios, permanecer en El con incondicional confianza, abandonar en sus manos toda preocupación y responsabilidad, vivir de sus dones". Significa odiar y despreciar todo lo que no está al servicio de Dios ni viene de El, romper con todas las consideraciones, destruir todos los impedimentos que se oponen en nuestro camino hacia Dios. Cristo cita especialmente dos poderes contra los que el hombre tiene que luchar, si quiere amar a Dios: las riquezas y la ambición (apetito desordenado de prestigio). Quien pretende amontonar riquezas, es hombre de poca fe y pagano, sin esperanza para el reino de los cielos (*Mt.* 6, 19-24; 19, 23-26; *Lc.* 12, 33). Dice Jesús: "¡Ay de vosotros, fariseos, que amáis los primeros puestos en las sinagogas y los saludos en las plazas!" (*Lc.* 11, 43), y en otra ocasión: "Cómo podéis creer vosotros que recibís la gloria unos de otros y no buscáis la gloria que procede del Único" (*Io.* 5, 44). El crisol decisivo del amor a Dios son las impugnaciones y

calamidades, las injurias y dolores, el peligro de la vida terrena. El amor a Dios se revelará como inflamada pasión por Dios en unos pocos que soportan todas las violencias y amenazas hasta que se manifieste aquel a quien aman (*Mt.* 10, 17-42; 5, 10-12); cfr. Stauffer, *o. c.*, 45). El amor se manifiesta en conductas así y, además, las hace posibles. Como el amor humano es participación del eterno amor de Dios y tiene, por tanto, su misma estabilidad mientras el hombre se entrega a él, capacita a su portador para poder resistir en pie el peso de los dolores y para no evitarlos, es decir, para tener paciencia (*hypomone*: *Rom.* 5, 3-5; *I Thess.* 1, 3; *II Thess.* 1, 3-5; *I Tim.* 6, 11; *II Tim.* 3, 10; *Tit.* 2, 2; *II Pet.* 1, 6; *Ap.* 2, 2) y para tener confianza incondicional (*Rom.* 2, 28, 35-39).

El amor llega al Padre *a través de Cristo*, porque todo camino hacia el Padre pasa por Cristo. Cristo es el amado del Padre (*Eph.* 1, 6; *Col.* 1, 13). En El se centra todo el amor del Padre; y El, por su parte, vive completamente para el Padre (cfr. vol. II, § 151). A esa continua y eterna entrega al Padre es incorporado quien vive en comunidad con Cristo; y será inflamado por el amor con que Cristo se dirige al Padre. Recordemos, para entender un poco más la profundidad de este proceso, que el Espíritu Santo—amor personal de Dios—fluye, enviado por el Padre y por el Hijo, hasta nosotros, desde la naturaleza humana de Cristo. El Espíritu Santo llena al hombre de su fuego (*Gal.* 5, 22; *Col.* 1, 8; *I Cor.* 4, 21; *Rom.* 15, 30) y lo transforma de tal manera que puede entrar en el movimiento de amor que es el Espíritu Santo mismo; esa corriente de amor le lleva primero hasta el Hijo; permanecer en Cristo significa permanecer en su amor (*Io.* 14, 20; 15, 9, 10). Gracias a la nueva capacidad del amor que le ha sido concedida, el cristiano se abraza a Cristo, entregándosele incondicionalmente, dispuesto a morir incluso por El (*Mt.* 10, 37-42). Quien entra en comunidad de amor con Cristo será dominado por el amor con que el Hijo se entrega al Padre, y junto con el Padre alienta al Espíritu Santo (cfr. vol. I, § 58); en el Espíritu Santo ama al Padre por Cristo. Nuestro amor es, por tanto, participación del amor bienaventurado del Padre y del Hijo. El amor del hombre justificado es eco de ese amor intradivino, un reflejo, una resonancia desde la misma interioridad divina.

bb) El amor a Dios demuestra su autenticidad y seriedad en *el amor al prójimo*; sólo el amor al prójimo nos demuestra que nuestro amor a Dios no es una ilusión y autoengaño. Viceversa: el amor al prójimo recibe su hondura y definitiva seguridad en el

amor a Dios. Cuando amamos al prójimo, amamos a un hombre concreto, pero por amor a Dios. Es evidente este proceso si pensamos en que todo hombre es alcanzado por el amor de Dios y, sobre todo, en que todo bautizado es miembro del cuerpo de Cristo. Quien ama a Cristo no puede menos de amar a su cuerpo, es decir, a todos los incorporados a Cristo. Quien ama al Padre celestial no puede menos de abarcar en su amor a todos los que el Padre celestial comprende en el suyo; si no hiciera eso, mentiría al decir que ama a Dios: "Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es caridad. La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo Unigénito para que nosotros vivamos por El. En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados.

Carísimos, si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nunca le vió nadie; si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto. Conocemos que permanecemos en El y El en nosotros en que nos dió su Espíritu. Y hemos visto, y damos de ello testimonio, que el Padre envió a su Hijo por Salvador del mundo. Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios. Y nosotros hemos conocido y creído la caridad que Dios nos tiene. Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él.

La perfección del amor en nosotros se muestra en que tengamos confianza en el día del juicio, porque como es El, así somos nosotros en este mundo. En la caridad no hay temor, pues la caridad perfecta echa fuera el temor; porque el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en la caridad. Cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque El nos amó primero. Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. Y nosotros tenemos de El este precepto, que quien ama a Dios, ame también a su hermano" (*I Io.* 4, 7-21; cfr. también 2, 7-11; *Mt.* 25, 34-40).

El amor al prójimo es un amor *de obras* y de *auténtica caridad* (*Sant.* 1, 19; 2, 13) Nada tiene que ver con la exaltación; es sobrio y no sentimental, mesurado y probo, sin ser aburguesado. Su origen divino le libra del aburguesamiento; el proceder del

abismo del amor de Dios, su sencillez e ingenuidad le dan su carácter de "sobria ebriedad" (cfr. *Act.* 26, 25; *I Tim.* 2, 15; *II Tim.* 1, 7; *Rom.* 12, 8; *I Cor.* 9, 11-13; H. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, 1929). Como indica la parábola del buen samaritano (*Lc.* 10, 30-37), el amor se demuestra haciendo lo que se debe hacer en el caso concreto; el amor está ligado a la situación; sería negarle, el no socorrer la necesidad del hombre que Dios nos pone en el camino y que, por tanto, es ahora y aquí nuestro prójimo, para buscar un lejano a quien poder ayudar; eso sería el *humanitarismo de la filantropía*, esa especie de amor a todo el mundo que no se siente obligado a ninguna ayuda concreta. El amor hace lo que la hora y el momento exigen. El hombre que no oye esa exigencia y se dedica a escuchar por ver si oye otra exigencia cae en la sentencia con que Cristo condena al fariseo en la parábola del samaritano. Quien niega su ayuda al prójimo, que Dios le envía, se la niega al Hijo de Dios. Sobre él cae la sentencia de condenación; su "no" a los hombres es un "no" a Cristo (*Mt.* 25, 41-45), y su amor al hermano es amor a Cristo.

El amor fraternal es la única actitud objetiva; está, como toda la vida de peregrinación por la tierra, bajo el signo de la Cruz "es voluntad de servicio y de sacrificio, de perdón y consideración, de comportar y de compadecer, de ayudar a los caídos y llevar a los desechos a una comunidad, que da gracias por toda su existencia a la misericordia de Dios y al sacrificio de su Cristo" (Stauffer, *o. c.*, 51). Así demuestra su estricto carácter personal; se dirige al tú del prójimo y no a su valor ni a su utilidad económica, intelectual o espiritual. El eros se dirige al valor del tú, pero la caridad busca al tú, tal como es; por eso puede atender a los enfermos, a los pobres, a los desagradables e incluso a los viciosos; para el amor, el prójimo no es objeto de ayuda o del ejercicio de la virtud, sino un tú digno de ser amado por sí mismo porque en él se eleva la llamada y exigencia que Dios hace al Yo propio. El amor abre los ojos, y el odio ciega para no ver lo propio y característico del tú. Quien se dirige al tú por amor de Dios, le ve con los ojos de Dios. Al verdadero amor se une siempre la veneración ante la persona creada por Dios (*Rom.* 16, 2; *I Tim.* 6, 1; *I Pet.* 3, 7). Por eso el amor a los enfermos incurables es también obligatorio y tiene sentido el cuidarlos y ayudarlos.

La obligación del cristiano de amar al prójimo incluye también

el amor a los enemigos. Esta exigencia es la más incomprensible para el pensamiento natural; no procede esa obligación de pensar que lo mejor es no pelearse con nadie, para conservar la tranquilidad de la vida. La lucha de Cristo contra los fariseos demuestra lo lejos que estaba Jesús de tales ideas filantrópicas. Cuando Cristo mandó aceptar pronta y sacrificadamente la enemistad del mundo, responder con bendiciones a las maldiciones y hacer bien a los que nos odian, cuando impuso a los mártires la tarea de rezar por el mundo que odia a Dios y aniquila a sus fieles, nada tenía que ver con la utopía; conocía el mundo y, sin embargo, obligó al amor en medio del mundo del odio; y lo hace con la sobria objetividad y seguridad, sin resentimiento ni resignación, con una incomprensible certeza y evidencia (Mt. 6, 38-48)

Esta exigencia de Cristo sólo es comprensible si se cree en la nueva situación del mundo obrada por su muerte en cruz (cfr. Jo. 2, 7-11). Del mismo modo que el amor de Dios demuestra su divinidad dirigiéndose con fuerza creadora al hombre, sin ser provocado por el valor del hombre, así el amor del cristiano demuestra su origen divino al regalarse incluso a aquellos de quienes no espera ningún amor; ve en el enemigo un hombre unido a Cristo y encuentra a Cristo incluso en el enemigo. No se le entrega por el mal que haya en él, sino por el bien que pueda haber en él y que procede de su unión a Cristo (cfr. §§ 140 y 145).

Tal amor tiene una virtud transformadora; aunque, de suyo, no es creador, le corresponde cierta fuerza creadora por participar del amor creador de Dios; en él, a pesar de su acción humana, se realiza la fuerza creadora de Dios. En el amor humano alcanza el amor divino operante en él a los hombres a quienes se dirige ese amor humano. Gracias a esa virtud creadora que Dios le concede puede superar lo malo del hombre y despertar su bondad; es, pues, una fase del camino de la transformación del hombre en la figura en que Dios le ve y quiere desde el principio, en la imagen que tendrá en definitiva.

D) En el amor a Dios y al prójimo predicado por el Nuevo Testamento, cumple el hombre su propio ser. Como su núcleo personal es el amor (cfr. vol. II, § 125), no se pierde en la entrega, sino que en ella logra el perfeccionamiento de su ser. El hecho de que al hombre le parezca difícil cumplir el precepto de la Caridad se basa en que a consecuencia de la ceguera causada por el

pecado no sabe qué cosas son saludables para él y en que a consecuencia de la enajenación de sí mismo, motivada también por el pecado, no puede hacer con sus propias fuerzas lo que le conviene. La inclinación a hacer lo contrario al ser (concupiscencia) sigue existiendo en el hombre justificado; por eso necesita un continuo esfuerzo y ejercicio para realizar las acciones que perfeccionan su ser. El hombre anclado en el amor, puede ofrecerse totalmente al prójimo sin miedo de que se vaya a perder, porque está mantenido y asegurado en el amor de Dios; no tiene por qué sentirse amenazado o empequeñecido por el prójimo, porque vive en la anchura, profundidad, plenitud y seguridad del amor de Dios. Quien está vacío de amor y lleno de orgullo, ve siempre un peligro en el prójimo. La envidia, el odio y la enemistad son signos del hombre "viejo" y "carnal" (*Gal. 5, 20; Tit. 3, 5; II Tim. 3, 2-4*). Tales hombres no tienen paz ni pueden soportar la paz. Sólo la persona que está llena de amor celestial "puede ser desinteresada. Es una ley fundamental de la existencia humana el hecho de que el yo llegue a su plenitud en el desinterés y, además, logre en él la propiedad y carácter, la forma de su mismidad" (Guardini, *Welt und Person*, 102; cfr. *Mc. 8, 35*). Las exigencias impuestas por San Pablo en *I Cor. 13, 4-7*, que a los mundanos parecen escándalo y locura, aparecen ahora no como ridículas exigencias, sino como modos de realizar el hombre el auténtico amor y de ganarse a sí mismo. La Caridad edifica al hombre (*I Cor. 8, 1*). En el amor logra el hombre su existencia perfecta, ya que en él participa de la perfección de Dios (*Col. 3, 14; Mt. 5, 45, 48*). Viceversa: el hombre no es nada sin caridad (*I Cor. 13, 2*), ya que sin ella su vida no tiene sentido y camina, además, hacia el eterno absurdo.

m) En la Sagrada Escritura se promete a la Caridad un futuro eterno: sólo a ella (*I Cor. 13, 12*). Trabaja en el reino de Dios y en su edificación; la Caridad es siempre realización del reino de Dios. La Fe y la Esperanza llevan los signos de este eón perecedero y caduco; acabarán con él, pero la Caridad seguirá existiendo; es el único poder de vida, que sobrenadará en este mundo de muerte; en ella penetra el eón futuro hasta las formas perecederas de este mundo. Mientras la Caridad no conforme y configure al mundo, el mundo estará dominado por el diablo y entregado a la destrucción.

3. La virtud teologal de la Esperanza

La tercera virtud teologal es la *Esperanza*.

a) La virtud de la Esperanza hace cristiformes la fuerza y actitud humanas orientadas hacia el futuro; esto implica su interna transformación y su conversión a Cristo. Todo hombre vive de cara al futuro (cfr. vol. I, § 70); así lo exige su esencial historicidad.

Según los griegos, la Esperanza es inseparable del hombre; es la expresión anímico-espiritual de la temporalidad del hombre. En la Esperanza, el hombre, que vive en el presente—sellado por el pasado—y camina hacia el futuro, capta ese futuro con las potencias del espíritu. El hombre que existe temporalmente, vive esencialmente en la espera del futuro alegre o doloroso; la Esperanza es una consoladora del presente.

b) En el Antiguo Testamento, la Esperanza no es espera de cualquier futuro, sino espera del bien futuro; es a la vez paciente y confiada esperanza (*Harren*) y anhelante hacia el futuro. Mientras tiene vida, el hombre tiene esperanza (*Ecl.* 9, 4). La Esperanza se dirige a Dios tanto en la necesidad como en la dicha; siempre está el hombre orientado hacia Dios, que es su única seguridad; los consejos de Dios le son desconocidos, pero está seguro de su amor y protección, obre Dios como obre, lo mismo si le manda alegrías que si le regala tristeza y dolores. El hombre que espera en Dios no pone su confianza en las seguridades que él mismo se crea; son siempre poco decisivas; el hombre que edifica sobre ellas, debe esperar que Dios las destruya y convierta la seguridad humana en angustia y miedo (*Am.* 6, 1; *Is.* 32, 9-11; *Prov.* 14, 16). Ningún hombre debe poner su esperanza en las riquezas (*Ps.* 52, 9; *Job.* 31, 24), ni en su justicia (*Ez.* 33, 13), ni en otro hombre (*Jer.* 17, 5). Las reflexiones y cálculos humanos son humo (*Ps.* 94, 11); Dios las aniquila (*Ps.* 33, 10; *Is.* 19, 3; *Prov.* 16, 9). Sólo la esperanza en Dios, el Insondable, de quien el hombre no dispone como de sus medios terrenos de fuerza, puede liberarnos de la angustia (*Is.* 7, 4; 12, 2; *Ps.* 46, 3; *Prov.* 28, 1). Esta confianza es un estar en silencio ante Dios, que va de la mano con el miedo y temblor (*Is.* 32, 11; *Ps.* 33, 18; *Prov.* 14, 16). En definitiva, la Esperanza tiende a terminar con todas las necesidades

gracias al Mesías futuro y esperado (Bultmann, *Kittels Wörterbuch zum NT* II, 519).

c) Cristo venció realmente los poderes malignos del pecado, de la muerte y del demonio; en Él se cumplió la esperanza del Antiguo Testamento; pero ese cumplimiento no tiene todavía su estructura definitiva. Los cristianos han sido sacados del mundo, del que Cristo dice que ha sido condenado y que está abandonado a la muerte y caducidad. A los cristianos les ha sido dada la existencia celestial, pero sólo en germen; están santificados, pero sólo de raíz; la figura de este mundo está pasando, pero no ha terminado aún (*I Cor.* 7, 31; 15, 32, 49; *Rom.* 8, 18; 8, 29; *Phil.* 3, 21). Somos hijos de Dios (*Rom.* 6, 1-23; 8, 13; *Eph.* 6, 12-20), pero no hemos sido revelados como tales (*Rom.* 8, 19, 28). Dura la lucha y no ha llegado la última victoria (*Rom.* 6, 1-23; 8, 13; *Eph.* 6, 12-30); todavía amenaza el pecado. Su poder ha recibido golpe de muerte, pero no ha perdido su fuerza tentadora; estamos caminando hacia el estado en que la santidad se revelará en todo su esplendor y dominará todos los corazones. Caminamos hacia la meta, pero no hemos llegado a ella. Vivimos en el reino intermedio que se alarga desde la Resurrección hasta la segunda venida de Cristo. Nuestro estado de cristianos tiene carácter escatológico. A ese hecho responde la Esperanza; en ella "realizamos", espiritual y anímicamente, nuestra existencia de peregrinos.

d) La Esperanza es la *actitud propia y característica* del cristiano mientras dura su vida de peregrinación; quien capta a Cristo en la Fe y le afirma en la Caridad, tiende hacia el estado en que logrará ver a Cristo en su gloria. La Esperanza nace de la Fe y de la Caridad. Y, por su parte, reacciona animando y vivificando la Caridad (cfr. *I Thess.* 1, 3; 5, 8; *Col.* 1, 4-5; *Gal.* 5-6; *I Cor.* 13, 13). San Pablo asegura a los tesalonicenses que hace sin cesar memoria de la perseverante esperanza en Nuestro Señor Jesucristo (*I Thess.* 1, 3). El cristiano está revestido de la coraza de la fe, del yelmo de la caridad y de la esperanza de la Salvación (*I Thess.* 5, 8; cfr. *I Cor.* 13, 13; *Tit.* 1, 1). En esta esperanza están todos los cristianos unidos entre sí (*Eph.* 4, 4).

e) La Esperanza tiene *tres momentos*: espera del futuro, confianza en Dios y paciencia en la espera de lo venidero; no es sólo un estado de ánimo, una *Stimmung* o un indefinido esperar que el futuro sea bueno y que las cosas se hagan por sí mismas.

Quien espera no se parece al que navega en un bote y al ver que se aproxima una catarata se consuela pensando que podrá resistir la caída. La Esperanza es una *fuerza del corazón que Dios despierta* gracias a la cual el yo humano tiende hacia los invisibles bienes del futuro con paciencia y confianza. Lo venidero es ya presente, pero no está revelado; estamos seguros de ello, no porque lo veamos, sino porque lo creemos. "Es la Fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos; pues por ella adquirieron gran nombre los antiguos. Por la Fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible" (*Hebr.* 11, 1-3; cfr. *II Cor.* 4, 18).

La Salud y la Salvación están ya ahí, existen, pero tenemos que esperar a que nos sean reveladas. "Porque en Esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve, no es Esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos" (*Rom.* 8, 24-25).

La esperanza del cristiano no se apoya en el mundo de lo visible, que incluso habla contra su Esperanza, y parece que continuamente demuestra que la Esperanza del cristiano es una ilusión y un autoengaño. El cristiano espera "contra toda esperanza", contra todos los poderes y sucesos que parecen desenmascarar su Esperanza y convertirla en sueño (*Rom.* 4, 18). Justamente por eso, su confianza es imperturbable; no se apoya en poderes terrestres, sino en Dios, que resucita a los muertos, "que nos sacó de tan mortal peligro y nos sacará. En El tenemos puesta la esperanza de que seguirá sacándonos, cooperando vosotros con la oración a favor nuestro, a fin de que la gracia que por las plegarias de muchos se nos concedió, sea de muchos agradecida por nuestra causa" (*II Cor.* 1, 10-11). San Pablo escribe a los filipenses: "Porque sé que esto redundará en ventaja mía por vuestras oraciones y por la donación del Espíritu de Jesucristo. Conforme a mi constante esperanza, de nada me avergonzaré; antes, con entera libertad, como siempre; también ahora, Cristo será glorificado en mi cuerpo, o por vida, o por muerte" (*Phil.* 1, 19-20; cfr. también *Hebr.* 3, 6; 10, 23; *I Pet.* 1, 21; *Rom.* 15, 4).

f) Lo que el cristiano espera es la *revelación de la gloria de Cristo*, que implica la revelación de la gloria del cristiano en la resurrección de los muertos (*Jo.* 17, 24). "Porque se ha manifestado la gracia salutífera de Dios a todos los hombres, enseñándonos

a negar la impiedad y los deseos del mundo, para que vivamos sobria, justa y piadosamente en este siglo, con la bienaventurada esperanza en la venida gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús, que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y adquirirse un pueblo propio, celador de obras buenas" (*Tit.* 2, 11-14; *I Tim.* 4, 10; *Tit.* 3, 7; *Hebr.* 6, 18-19; 7, 19; *I Pet.* 1, 3, 13). La esperanza del cristiano se dirige, por tanto, a la existencia celestial (*Col.* 1, 5), a la vida eterna (*Tit.* 3, 7); incluye la resurrección de los muertos. En medio de este eón, dominado por la muerte, ve el cristiano una época nueva del mundo en la que impera la vida (*Act.* 23; 6; 24, 15; *I Cor.* 15, 19).

La Esperanza se dirige también a la protección de Dios *en esta vida terrena*; pero el cristiano debe dejar en manos de Dios lo que quiera hacer; tal vez quiera liberarle de los dolores o tal vez quiera que perezca para este mundo. Lo importante es que Dios sea glorificado. La Esperanza no nos hace la vida más fácil; quien pone su esperanza en Dios, no cuenta con sucesos fantásticos, de cuentos de hadas, que le liberen de las necesidades y de los dolores; con digna sobriedad acepta las cargas de la vida y su dureza y está incluso dispuesto a morir, con la certeza de que su gloria consiste en eso y está siempre más allá. La Esperanza le da, por tanto, una nueva relación con el dolor. En ella vive la tensión entre el ahora y el después, entre la peregrinación y la patria. En virtud de la Esperanza, se eleva y soporta el dolor hasta la hora en que Dios quiera quitárselo. San Pablo escribe a los corintios, después de haberles recordado la alegría alcanzada en Cristo: "Pero llevamos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no parezca nuestra. En mil maneras somos atribulados, pero no nos abatimos; en perplexidades, no nos desconcertamos; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, no nos anonadamos; llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal..., sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, también con Jesús nos resucitará y nos hará estar con vosotros; porque todas las cosas suceden por vosotros, para que la gracia difundida en muchos, acreciente la acción de gracias para gloria de Dios. Por lo cual no desmayamos, sino que mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día. Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable, y no

ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las visibles son temporales; las invisibles, eternas.

Pues sabemos que si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombres, eterna en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida. Y es Dios quien así nos ha hecho, dándonos las arras de su Espíritu. Así estamos siempre confiados, persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor. Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos, puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno, según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o malo" (*II Cor.* 4, 7-5, 10; cfr. *II Cor.* 6, 4-10; *I Tim.* 4, 10; *Phil.* 1, 12-26).

La Esperanza da, pues, sosiego y seguridad, paz y alegría en todas las situaciones apuradas (*Rom.* 15, 13; 12, 12); en virtud de la Esperanza, se gloria San Pablo hasta en las tribulaciones (*Rom.* 5, 4); la Esperanza es también señora sobre el gran poder de la muerte, contra el que nada pueden las fuerzas de este mundo. La muerte es la prueba de la inanidad de todas las cosas de este mundo y demuestra la caducidad de todas las formas terrestres de vida; el olor de la muerte lo envenena todo. Quien no es capaz de aceptar la muerte dentro de su vida, no tiene más que esperanzas transitorias y penúltimas, en último término, no tiene Esperanza, por muchas alegrías que espere del futuro. San Pablo dice que los paganos no tienen esperanza (*I Thess.* 4, 13); en definitiva, todo lo encuentra absurdo y nada. La esperanza del cristiano abarca también la muerte y ve en ella al poder transformador que le llevará a la gloria eterna y definitiva. En la Esperanza muere, por tanto, la angustia existencial. Al cristiano no le atormenta la cuestión de qué vendrá después (*Phil.* 1, 20; cfr. la *Doctrina de la muerte*, en el *Tratado de los Novísimos*). Cfr. § 113.

g) La vida tiene extraordinaria importancia por ser un caminar hacia el estado de la gloria definitiva, preparado ya en esta vida de peregrinación. La eternidad está presente en el tiempo. En la

Esperanza, en la venida del Señor, hay una continua exigencia de santificación y de conversión, conforme a la vocación que los cristianos han recibido de Dios (*I Io.* 3, 3; *Eph.* 4, 1-4; *I Tim.* 5, 5; *Tit.* 2, 11-12; *I Pet.* 1, 13-14).

La esperanza en el futuro no desvaloriza lo presente. El mundo es valorado por los cristianos como una realidad transitoria; a pesar de todo, lo toman más en serio que los mundanos; en las formas de este mundo se configura ocultamente el futuro definitivo ya presente; a ellas dedica todo su esfuerzo y atención; no se aparta de ellas resignado y resentido, sino que intenta configurarlas conforme a la voluntad de Dios, sin excluir ninguna de ellas. Pero no se pierde en esa tarea; al dedicarse al tiempo y al trabajar por él, nunca se deja tragar por el presente, sino que conserva su libertad y potencia para el último y definitivo futuro.

El cristiano se encuentra frente al mundo con una gran responsabilidad, y a la vez con una gran libertad interior. La esperanza en la forma definitiva de existencia le da fuerzas para la libertad y claridad en sus palabras y actos (*II Cor.* 3, 12), hasta comprometer su vida por Cristo (*Act.* 7; *Mt.* 10, 28). Ahora se ve claramente que la Esperanza no es una sorda y aburrida espera sino que es actividad viva (*Col.* 1, 23; *Eph.* 1, 18; *I Pet.* 3, 15).

Newmann llama a esa actitud vigilancia; intenta explicar de la manera siguiente qué es lo que entiende por vigilar con Cristo: "¿Sabéis lo que sentimos en las cosas de este mundo, lo que sentimos, cuando esperamos a un amigo, esperamos su llegada y él tarda? ¿Sabéis lo que es estar entre un grupo que nada le dice a uno? ¿Sabéis cómo se espera que pase el tiempo y suene la hora que le ponga a uno de nuevo en libertad? ¿Sabéis lo que es tener angustia de si ocurrirá aquello que puede ocurrir o no? ¿Sabéis qué es la incertidumbre sobre un suceso importante, que hace que vuestro corazón golpee y que es el primer pensamiento de la mañana? ¿Sabéis lo que es tener un amigo en un país extraño y esperar noticias de él y preguntarse día a día qué hace y si le va bien? ¿Sabéis lo que es convivir la vida de un hombre de forma que vuestros ojos sigan sus miradas, que podáis leer en su alma, que veáis sus mínimas transformaciones, que os adelantéis a sus deseos, que riáis cuando él ríe y estéis tristes con su tristeza, que os sintáis deprimidos cuando él sufre y gocéis con sus éxitos? Esperar a Cristo es un sentimiento igual que todos esos, si es que los sentimientos de este mundo pueden ser imagen de los del otro. Espera al Señor quien tiende hacia Él con anhelo angustiado, inflamado, intranquilo; quien está despierto y vigilante, está animado, con los ojos abiertos, incansablemente dispuesto a buscarle, a servirle, a verle en todo lo que ocurre" (*Del Sermón sobre la vigilancia*, en: *Obras Completas*, traducción de G. M. Dreves, 1907; cfr. W. Becker, *Ausschau nach Christus. Das Bild des Christen nach Predigten Newmans*, en: *Schildgenossen* 18, 1939, 353-66).

h) ¿Cómo puede llegar el hombre a esperar eso, si la vida diaria, con sus trabajos y preocupaciones, con sus desengaños y aparentes absurdos parece ser un continuo argumento contra la esperanza en la gloria y en la plenitud? San Buenaventura dice una vez que el mundo está siempre lleno de noches. ¿Cómo se puede caminar en tinieblas hacia una meta, sin tener que temer a cada paso la caída en el abismo? El hombre, de por sí, no podría llegar a esa esperanza; es Dios quien la despierta en su corazón. El Padre de Nuestro Señor Jesucristo, a quien por ello sean dadas las gracias y la alabanza, nos ha engendrado para la Esperanza, según su gran misericordia, al resucitar a Jesucristo de entre los muertos. El Padre despierta en nosotros la esperanza en la gloria, al engendrarnos para una vida nueva, en su Hijo Unigénito.

El inflama la Esperanza por Jesucristo en el Espíritu Santo, presente en nosotros. Quien está en comunidad con Cristo, es incorporado al ritmo vital de Cristo. Cristo vive como quien, pasando por la cruz y por la muerte, ha llegado a la gloria; ahora vive glorificado, pero lleva en su cuerpo glorioso las señales de la muerte vencida por El. Si estamos en comunidad con El, mientras dure esta vida de peregrinación, sentiremos esa comunidad más como de muerte que como de gloria. Pero el paso por el dolor y por la muerte, ocurrido por Cristo y en Cristo, acaba en la gloria con Cristo. La vida del fiel unido a Cristo está sometida a la misma ley, que Cristo aseguró ser la de su vida: “¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria?” (*Lc.* 24, 26).

La experiencia del dolor se convierte así para el cristiano en testimonio de que está lleno de la ley de Cristo. La Esperanza es, por tanto, la realización de la unión con Cristo, tal como corresponde a la vida de peregrinos. Quien entra en comunidad con Cristo, camina con El y por El hacia el Padre (*Col.* 1, 25-27; *I Tim.* 1, 1; *I Cor.* 15, 17-28). Por eso no tienen los paganos esperanza (*I Thess.* 4, 13; *Eph.* 2, 12); esto no quiere decir que los paganos no tengan ninguna idea del futuro ni se hagan ilusiones respecto a él; tienen fines, pero dirigen su mirada a cosas pasajeras; la última realidad no les ha sido revelada. No tienen esperanzas últimas, y por eso, en definitiva, no tienen Esperanza porque las esperanzas intrahistóricas pasan todas con el mundo y el tiempo. Viceversa: los cristianos también tienen esperanzas intramundanas, pero todas están abrazadas por la “última” esperanza, que es su medida y su ley.

Dios, y sólo Dios, es el fundamento de nuestra esperanza; Dios nos ha dado, además, una *garantía* de nuestra esperanza; pero esa garantía no es visible. No hay ninguna seguridad intramundana para la esperanza del cristiano. Cuando la esperanza de los cristianos se orienta a instituciones y estructuras terrenas, buscando en ellas seguridad y protección, Dios se dedica a destruir lo que los hombres construyen, para que no caigan en la tentación de conceder más honor y valor a sus propias seguridades que a la salvación del alma, para que no se olviden de que la gran tarea del cristiano es hacer que Cristo arraigue y crezca en los corazones, fomentar su honor y la salvación de los hombres, para que llegue el reinado de Dios (*Mt.* 6, 33; cfr. § 133).

La garantía de nuestra esperanza, la única válida entre todas, es el *Espíritu Santo* enviado a nuestros corazones por el Padre y por el Hijo. "La Esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado" (*Rom.* 5, 5). En el Espíritu y en la virtud de la Fe, esperamos la Esperanza en la gloria futura gracias a la justificación, es decir, en la gloria que podemos esperar en razón de la justificación (*Gal.* 5, 5; cfr. *Rom.* 8, 24).

El Espíritu Santo es el amor entre el Padre y el Hijo. Dios ha puesto, por tanto, su propio amor en nuestro corazón como garantía de nuestra esperanza. El amor es bienaventuranza; Dios ha puesto su bienaventuranza como prenda de la nuestra. Una esperanza que tiene tal garantía está inmunizada contra la desesperación. El amor y felicidad infundidos en nosotros es la fuerza personal de resistencia contra la desesperación, que amenaza turbar nuestra esperanza a la vista del inagotable dolor del mundo y también es resistencia contra el pecado que amenaza paralizar la Esperanza.

En virtud del Espíritu Santo, puede esperar el cristiano. El futuro hacia que camina, proyecta su luz clara sobre el presente. El cristiano y la comunidad de los creyentes en medio de la noche de este eón de muerte están ya a la luz del futuro reino de Dios, como el nocturno viajero de carretera que antes de encontrarse con un coche ve la luz de sus faros (E. Brunner, *Von Werk des Heiligen Geistes*). El futuro está ya presente, que pertenece a la misma especie que el futuro; pero lo que ahora está oculto, será revelado. Quien camina hacia ese futuro en virtud del Espíritu Santo, sentirá este mundo como tránsito hacia el otro y no como cielo o como infierno.

i) La Esperanza trasciende al individuo; al *Cosmos* le han sido infundidas fuerzas semejantes a las que han sido derramadas sobre el hombre, que trabajan en la glorificación de la Naturaleza. La Naturaleza extrahumana está incorporada al destino del hombre; cayó en la maldición por culpa del pecado del hombre; fué abandonada a la caducidad; también debe participar en la gloria de los hijos de Dios. “Pues sabemos que la Creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto...” (*Rom.* 8, 22). La figura de este mundo es transitoria; ya están en obra las fuerzas del mundo futuro, presentes en el mundo; y actuarán hasta que se revele la gloria del mundo después de su transformación (cfr. § 300).