

hijo suyo va inscribiendo sus acciones en la esfera inmarcesible de lo perpetuamente válido. «Cuando se manifieste lo que seremos» (1 Jn 3,2), podremos comprobar que «no se pierde nada de lo realizado», sino que «el que ha llegado a ser es la plena realización de lo que podíamos ser; no queda ningún resto desaprovechado»⁵⁴.

5. La dimensión experiencial

La gracia ¿es objeto de experiencia?⁵⁵ ¿Repercute su oferta al hombre no justificado o su posesión por el agraciado en las psicologías respectivas? En el caso límite del místico, es claro que sí; místico es, en efecto, aquel que ha recibido no sólo la gracia, sino además *la gracia de experimentar la gracia*. ¿Y en los demás casos? La experiencia religiosa del místico ¿difiere *cualitativamente* de las restantes experiencias de gracia, o sólo cuantitativa o gradualmente?

Hasta no hace mucho, la posición más extendida entre los teólogos se inclinaba por asignar a la experiencia de la gracia un carácter excepcional, restringido al ámbito de los fenómenos místicos e inaccesible fuera de él. Dos premisas fundaban esta conclusión: una comprensión de lo sobrenatural como lo sobreañadido extrínsecamente a una presunta naturaleza pura, de donde se sigue que esa naturaleza marca los límites de la psi-

necesidad de que la teología de la gracia redescubra la literatura espiritual? Ya que tampoco este libro lo hace, sirva al menos este reconocimiento como circunstancia atenuante del pecado de omisión.

54. *Ibid.*, 174. «¡Consuelo del tiempo! No perdemos nada, sino que ganamos continuamente...; la vida se concentra cada vez más, se va concentrando a medida que el pasado va quedando aparentemente detrás de nosotros... Y cuando lleguemos, encontraremos toda nuestra vida y todas sus verdaderas posibilidades, el sentido de todas las posibilidades que nos habían sido dadas» (*Ibid.*, 181).

55. Sobre la experiencia en general y la experiencia religiosa en particular, vid. PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca 1981; MARTÍN VELASCO, J., *La religión como encuentro*, Madrid 1976; SCHILBECKX, 21-57; ZUBIRI, 305-365; GONZÁLEZ MONTES, A., «Lugar y legitimidad de la experiencia cristiana», en *EE* (1987), 131-163.

cología humana (lo que cae fuera de esos límites, cae fuera de esa psicología); la imposibilidad, certificada por Trento (*DS* 1533, 1534 = *D* 802), de que el justo sepa con certeza de fe que está realmente justificado⁵⁶.

La primera premisa —la comprensión extrínsecista de la gracia o del sobrenatural— es hoy comúnmente tenida por errónea⁵⁷. En cuanto a la segunda, su aplicación a nuestro tema es cuestionable. Trento rechazó una *certeza teórica* del estado de gracia, no una *certidumbre existencial*; cuando más adelante tratemos de describir cómo se experimenta en concreto la gracia, comprenderemos la pertinencia de esta distinción⁵⁸.

Así pues, la tesis de la no experiencia de la gracia salvo en casos extraordinarios y aislados, queda privada de sus puntos de apoyo. La gracia no es una superestructura simplemente adosada a la naturaleza, un *hábito entitativo* que informa la esencia humana, mas no la existencia, que resta a extramuros de la conciencia y que sólo cabe conocer por vía del asentimiento *intelectual* de fe. Si es lícito hablar de una *inmanencia* de lo sobrenatural en las estructuras del ser humano, y no sólo de su *trascendencia*, su presencia tiene que resonar de algún modo en dichas estructuras, ha de hacerse psicológicamente experimentable, y ello no a título excepcional, sino de forma general u ordinaria. Únicamente así, además, puede ser la gracia lo que la Escritura dice que es: vida, luz, consuelo, gozo, estímulo dinámico y polo atractivo de la condición humana.

En línea de principio, por tanto, a la pregunta de si la gracia puede —o incluso debe— ser objeto de experiencia, ha de responderse afirmativamente⁵⁹. Ahora bien, a esta primera pregunta

56. Es de notar que Santo Tomás postulaba para el asentimiento sobrenatural del acto de fe una estructura cualitativamente diversa de la que se da en el puro asentimiento natural; ALFARO, *Fides, Spes, Caritas* II, Romae 1963, 281-291.

57. Vid. *supra*, «Introducción».

58. Tomada de PESCH, 340.

59. ZUBIRI va aún más lejos: «el hombre no es que *tenga* experiencia de Dios, es que el hombre *es* experiencia de Dios» (*op. cit.*, 325; cf. *ibid.*, 327, la justificación de este aserto). Y, dado que la gracia es Dios dándonosos, podría decirse, a juicio de Zubiri, que el hombre *es* (y no *tiene*) experiencia de ella.

sigue inevitablemente una segunda: entonces ¿cómo y/o dónde se experimenta la gracia? Y es preciso confesar que la respuesta a esta segunda pregunta es bastante más complicada. Como es obvio, los místicos tienen mucho que decir al respecto; la indagación en su itinerario espiritual puede resultar esclarecedora. Pero las indicaciones que de ahí se recaben no tienen por qué ser evaluadas como si su experiencia fuese la única experiencia cristiana de la gracia, o como si el estadio místico constituyese una etapa obligada del crecimiento en gracia, algo así como el último tramo terreno de los *gradus ad parnassum*. Contrariamente a lo que ocurre en otros modelos religiosos, el cristianismo no admite una interpretación elitista de la vida de gracia, en virtud de la cual sean exigibles fenómenos extraordinarios y vivencias fuera de lo común como condiciones ineludibles de la salvación. Más bien habría que decir que la teología cristiana pondera la experiencia mística como un caso más —aunque singularmente notable por su radicalidad e intensidad— de lo que es, en general, la experiencia de fe, esperanza y caridad propias de toda existencia agraciada.

Dicho lo cual, torna a plantearse la pregunta: ¿en qué consiste concretamente la experiencia de la gracia? Entre los teólogos actuales es sin duda Rahner quien ha prestado más sostenida y penetrante atención al problema⁶⁰. Veamos cuál es su respuesta.

El hombre es el ser constitutivamente abierto a la trascendencia; a su conciencia viene dada perceptiblemente tal apertura constitutiva, cuya captación es ya experiencia de la trascendencia misma. Y, como el nombre cristiano de la trascendencia es Dios —o el don de Dios que es la gracia—, experiencia de la

60. Su primera aproximación al mismo está fechada nada menos que en 1954: «Sobre la experiencia de la gracia», en *ET* III, 103-107. Este ensayo contiene ya en su brevedad —poco más de cuatro páginas— lo que el autor irá explicitando sucesivamente: «Naturaleza y gracia», en *ET* IV, 215-243; «Gotteserfahrung heute», en *SzTh* IX, 161-176; «Die enthusiastische und die gnadenhafte Erfahrung» y «Mystische Erfahrung und mystische Theologie», en *SzTh* XII, 54-75 y 428-438; «Transzendenzenerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht» y «Erfahrung des Heiligen Geistes», en *SzTh* XIII, 207-224 y 226-251.

trascendencia, experiencia de Dios y experiencia de la gracia son uno y lo mismo. Allí donde un ser humano se actúa a sí mismo, en espíritu y libertad, de modo radicalmente último, esa actuación de sí sucede merced al don divino. Toda vez que ella es consciente y experienciable, en ella está dada concomitantemente —séparse o no, créase o no— la experiencia del don (= la experiencia de la gracia).

Debe advertirse, sin embargo, que en dicha experiencia no puede delimitarse nítidamente lo que es «natural» y lo que es «sobrenatural», pues entre ambos ámbitos no intercede una raya divisoria que los discierna con precisión quirúrgica: la naturaleza histórico-concreta no es la naturaleza *pura*; la realidad creada es, toda ella, realidad agraciada⁶¹. De modo que lo que experimentamos ingenuamente muchas veces como *natural*, es ya experiencia de lo sobrenatural, pulsión debida a —e informada por— la gracia. Tal experiencia no es, pues, un evento intermitente o excepcional; por el contrario, se da siempre que el hombre —cualquier hombre; no sólo el justo, también el pecador⁶²— percibe en su interior la repugnancia ante el mal, el amor irrevocable a un tú contingente, la pasión por la obra bien hecha, la protesta contra la injusticia, la apuesta por la fraternidad efectiva...

Todas esas experiencias, las más cabalmente humanas y humanizadoras, son siempre experiencias de la gracia, no de la naturaleza (*pura*). En ellas se manifiesta el hecho de que el hombre de la actual economía despliega su existencia *coram Deo*, ante un Dios que «está a la puerta y llama», vive literalmente asediado por ofertas de gracia que —tal vez de modo tácito e incógnito, pero real— le llegan, le interpelan y le mueven a una respuesta.

Hasta aquí, la reflexión de Rahner sobre el cómo de la experiencia de la gracia. Naturalmente, su validez depende de la que se reconozca a dos supuestos previos del autor: su comprensión del hombre como subjetividad trascendental y su modo

61. Vid. *supra*, «Introducción», 2-4.

62. Pues también en él se dan actos impulsados por la gracia.

de concebir la relación naturaleza-gracia⁶³. La influencia de la posición rahneriana se ha hecho notar ostensiblemente en los teólogos actuales⁶⁴. No obstante, tal posición da pie a una objeción: la experiencia de la gracia es (o puede ser) según ella una experiencia incógnita. «Quien experimenta el genuino amor humano está experimentando ya la gracia», diría el teólogo alemán. Puede ser. *Pero sin saberlo*. Y eso es lo extraño. Porque toda experiencia real de *algo* incluye una notificación acerca de la identidad de ese *algo*: experimento un dolor *de* muelas, no sólo un dolor.

Parece, pues, que la tesis de Rahner opera con un concepto de experiencia que no es el comúnmente barajado⁶⁵. Una cosa es decir: sólo se puede experimentar a Dios en la mediación de esta o aquella experiencia de un valor intramundano. Pero cosa distinta es añadir: podemos hacer la experiencia *real* de Dios sin saber que es a Dios a quien experimentamos⁶⁶. Esta segunda afirmación resulta ya más problemática, lo que no significa que

63. Asunto del que ya nos hemos ocupado en la «Introducción».

64. Por de pronto, en el hecho de que prácticamente todos los tratados recientes sobre la gracia abordan la cuestión; además, porque en las respectivas exposiciones es bien visible el planteamiento rahneriano: FRANSEN, 921-925; PESCH, 329-354; BOFF, 53-76; GONZÁLEZ FAUS, 689-760; LADARIA, 402-405.

65. Tanto en el discurso filosófico como en el de las ciencias de la naturaleza, lo *experimentable* tiende a identificarse con lo *experimentable*, es decir, con aquello que puede ser verificado empíricamente o acreditado introspectivamente de forma inequívoca; vid. FERRATER, J., «Experiencia», en *Diccionario de Filosofía* II, Madrid 1981³, 1094-1101.

66. «La experiencia de Dios... constituye la profundidad última y la dimensión radical de toda la experiencia personal-espiritual» (RAHNER, en *SzTh* IX, 166). Sin detenerme en ello, me limito a advertir que no todos los teólogos darían por buena, sin más, esta homologación rahneriana de la experiencia de la trascendencia, la experiencia religiosa, la experiencia de Dios, la experiencia de la gracia. Todas esas experiencias son, a la postre y *quoad rem*, materialmente idénticas, sostendría Rahner (probablemente con razón); mas podría objetarse que, con todo, son, formalmente y *quoad nos*, diversas. Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Raíces culturales de la increencia*, Santander 1988, 14s.; GONZÁLEZ FAUS, 693; PIKAZA, 194s.; KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 109s. (la experiencia del misterio, o experiencia religiosa, es ambigua y ambivalente, por lo que «sería precipitado considerar sin más la experiencia de este misterio como una experiencia de Dios»); GANOCZY, A., *De su plenitud todos hemos recibido*, Barcelona 1991, 304s.

no sea correcta, sino que está reclamando una ulterior justificación.

Que aquí nos topamos con una dificultad real, podría atestiguarlo cualquier confesor o director de conciencias, que habrá recibido más de una vez confidencias de noches oscuras del espíritu que, en líneas generales, discurren así: «después de tantos años de fidelidad a la opción fundamental por Dios, de frecuentación de los sacramentos, de oración asidua, de práctica de los consejos evangélicos, etcétera, ¿no tengo derecho a *sentir* la gracia como gracia? ¿No debería percibir algún signo *inequívoco* de la real presencia del Dios vivo en mi interior? La pertinaz ausencia de un tal signo de la gracia ¿no será prueba de su irrealdad? En breve, ¿cómo superar la duda cartesiana y cartesianamente formulada: *no siento (la gracia), luego no existe?*».

¿Qué responder a este dolorido soliloquio? Supuesto que quien lo profiere es un creyente, habría que comenzar haciéndole ver que si reclama como *derecho* un signo inequívoco, está incurriendo en la misma presunción farisaica fustigada por Jesús⁶⁷ y condenada por Trento. Tal reclamación, además, ¿no equivale a renunciar al estatuto de *creyente*, exigiendo que la fe sea permutada por la visión? ¿Existe en realidad ese presunto signo inequívoco? ¿No será más cierto que todo signo genuino de la presencia divina postula inexorablemente ser descifrado por una mirada de fe (la *oculata fides* de que habla Tomás de Aquino)⁶⁸. La experiencia de Dios (= de la gracia) ¿no será

67. Quien contestó a una interpelación análoga de los fariseos con inusitada dureza: «¡Generación malvada y adúltera! Una señal pide, y no se le dará otra señal que la del profeta Jonás» (Mt 12,38-39).

68. «Supongamos que Dios, exasperado por el rápido aumento de nuestra incredulidad, decidiera proporcionar a la raza humana pruebas irrefutables de su existencia, sin utilizar ningún tipo de compulsión mental... ¿Qué hará? ¿Qué clase de milagros extraordinarios tendrá que realizar?... *No podría hacer nada de esta clase*. Un escéptico bien preparado... siempre podrá afirmar plausiblemente que alguna explicación natural... es más probable... que una explicación en términos de intervención divina... Dios está incapacitado para crear una evidencia empírica de Su existencia que parezca irrefutable o, siquiera, sumamente plausible en términos científicos» (KOLAROWSKI, L., *Si Dios no existe...*, Madrid 1985, 77s.). Algo semejante a esto es lo que Abra-

necesariamente una experiencia *sui generis*, habida cuenta de que la realidad y la presencia de Dios (= de la gracia) lo son también?

Por lo demás, quien viva con autenticidad su condición de creyente ¿no estará en grado de reconocer que, efectivamente, ha vivido —y por cierto más de una vez— experiencias genuinas de la gracia, aunque, eso sí, de la única manera en que tales experiencias se dan *de ley ordinaria*, a saber, mediatizadas y, por así decir, impregnadas de la ambigüedad y trivialidad de lo cotidiano? ¿No habrá de admitir además que *no puede ser de otro modo* mientras «caminamos en la fe, y no en la visión» (2 Co 5,7)? Lejos de exigir carismas extraordinarios y gracias espectaculares, el cristiano deberá más bien averse a contemplar la realidad de cada día con los ojos de la fe. De hacerlo así, será capaz de rastrear y detectar en su entorno la constante, poderosa y consoladora (a la vez que discreta y velada) presencia de la gracia. Comprenderá que ella es, no una cosa junto a otras, sino una determinada cualidad que revisten todas las cosas cuando son tocadas por el amor de Dios, deviniendo así transmisoras de ese amor. *Gratia supponit naturam*: la gracia supone una entidad creada, de la que Dios se posesiona para convertirla en foco de su irradiación⁶⁹.

Todo lo cual nos lleva a la constatación siguiente: si el místico es aquél para quien «todo es gracia»⁷⁰, pero que sabe

ham responde al rico epulón cuando éste le suplica que envíe a Lázaro a sus hermanos para que éstos se conviertan: «... si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán *aunque un muerto resucite*» (Lc 16,27-31).

69. «El hombre tiene que habérselas en este mundo, no con las cosas y además con Dios... No. El hombre se ocupa de Dios pura y simplemente ocupándose de las cosas... El hombre tiene que ver en este mundo con todo, hasta con lo más trivial. Pero tiene que ver con todo divinamente. Justo ahí es donde está la experiencia de Dios». Por eso «la experiencia de Dios puede tener muchos matices. Uno de ellos es descubrirla, y el otro tenerla encubierta» (ZUBIRI, 333, 343; se habrá notado cuán próximas están las posiciones de Zubiri y de Rahner). PESCH (347) se expresa de modo análogo: «Dios se revela en cuanto que se encubre, y se encubre en cuanto que se revela»; y ello, porque «sólo la revelación encubierta (*die verhüllte Offenbarung*) puede invitar al hombre a la fe».

70. La frase se debe a Teresa de Lisieux, aunque haya sido popularizada por Bernanos.

también que «ni podemos ni nos es lícito volvernos para mirar directamente a lo sobrenatural mismo»⁷¹, entonces *cualquier creyente es ya un místico en potencia*. Y a la inversa: *el místico es sólo un creyente*; incluso él camina en régimen de fe, y no de visión. Ni siquiera la más deslumbrante de sus experiencias de Dios puede ser experiencia del *status termini*; será siempre y necesariamente una experiencia marcada por su condición itinerante; no podrá ostentar la inmediatez y explicitud propia del «ver cara a cara», sino que acaecerá «como en un espejo, en enigma» (1 Co 13,12)⁷².

Por último, «todo es gracia», en efecto; pero esa gracia⁷³ lleva impresas las señales de la vida, pasión y muerte del Siervo de Yahvé. Acaso lo más desconcertante del misterio de la cruz de Cristo sea que, lejos de ahorrar el sufrimiento a sus discípulos, se lo garantiza. Al que quiera gustar del don de Dios se le va a preguntar si está dispuesto a beber el cáliz que el Siervo bebió (Mt 20,22). Si la gracia es, en resumidas cuentas, filiación, la experiencia de la gracia no será sino experiencia de la filiación *tal y como se dio en el que es, por antonomasia, el Hijo*. «El cual, aun siendo Hijo, *con lo que padeció* experimentó la obediencia» (Hb 5,7-8): *la experiencia filial privilegiada lo es de obediencia sacrificada y de servicio amoroso a los hermanos*.

Así pues, preguntarse por la experiencia *cristiana* de la gracia es preguntarse cómo realizó Cristo su condición filial. La respuesta podría ser ésta: «la manera concreta que tuvo de ser Hijo de Dios fue justamente teniendo hambre, comiendo, hablando con los amigos y llorando cuando los perdía, rezando, etc. Esa fue la manera concreta. No era un hombre, además de ser Hijo de Dios, sino que era la manera concreta como él vivía

71. RAHNER, *ET III*, 103s.

72. Ningún hombre, ni siquiera Jesús de Nazaret (BALTHASAR, H. U. VON, *Ensayos teológicos II*, Madrid 1964, 57-96), puede ser a la vez *viator* y *comprehensor*; he ahí por qué tiene razón Rahner cuando sostiene que la experiencia mística difiere de la ordinaria experiencia de la gracia *gradualmente, no esencialmente*.

73. Que —repetámoslo de nuevo— «es no percibida, sino co-percibida», porque «sólo se da como experiencia concomitante» (GONZÁLEZ FAUS, 709s.; cf. *supra*, notas 68 y 69).

humanamente su propia filiación divina». Tal fue «la experiencia de su propia filiación divina». Si él es «la experiencia subsistente de Dios», entonces «la experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la vida cotidiana: andar, comer, llorar, tener hijos... No es experiencia al margen de esto, sino es justamente la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste»⁷⁴.

6. La dimensión pneumatológica: el gozo del Espíritu

La gracia es gracia de Cristo, conformación con él de los que vivimos su vida, en virtud de la cual devenimos hijos en el Hijo. Pero todo esto sucede merced al Espíritu⁷⁵. Por su resurrección Cristo ha sido «constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad» (Rm 1,4); más aún, Cristo resucitado es, él mismo, «espíritu vivificante» (1 Co 15,45), es decir, se convierte en dador del Espíritu a los que creen en él: Lc 24,49; Hch 1,5.8; Jn 14,16.25.26; 16,7. Antes de la resurrección «aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,39).

El Espíritu Santo es, pues, «el Espíritu de Cristo» (Rm 8,9; Flp 1,19) o «el Espíritu del Señor (Jesús)» (2 Co 3,17). Es él quien nos hace «nacer de nuevo» (Jn 3,4-8) y nos habilita en consecuencia para dirigirnos a Dios como *abbá* (Rm 8,15; Ga 4,6); él es también el dinamizador permanente de la nueva vida en nosotros, realizando nuestra transformación progresiva. Por eso la inhabitación trinitaria ha sido comúnmente «apropiada» a la tercera persona de la Trinidad: los cristianos somos «templos del Espíritu», que «habita en nosotros» (Rm 8,9.11; 1 Co 3,16-17; 6,19).

Por otra parte, es al Espíritu (que «sopla donde quiere»: Jn 3,8) a quien hay que atribuir la difusión anónima de la gracia

74. ZUBIRI, 331, 333.

75. LADARIA, 378ss.; SCHILLEBEECKX, 461-464; BOFF, 262-274; PHILIPS, 358-364. Para los textos paulinos y joánicos que serán citados a continuación, vid., respectivamente, CERFAUX, 245-259, y CAPDEVILA, 235-247.

al margen de sus cauces institucionales: en «todos los hombres de buena voluntad... actúa la gracia de modo invisible», pues «debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que... se asocien al misterio pascual» (GS 22,4.5); él es también quien está a la obra allí donde los hombres «se entregan al servicio temporal» (GS 38). El es en fin quien *anima* a la Iglesia, la edifica como comunión, la santifica y le otorga capacidad expansiva: «las iglesias... se edificaban y progresaban... por la asistencia del Espíritu» (Hch 9,31; LG 4; AG 4; 15,1).

El *don* del Espíritu, dado como «arras», primicias» o «prenda» de la plenitud futura (2 Co 1,22; 5,5; Rm 8,23; Ef 1,14) consiste en realidad en los *dones* del Espíritu (1 Co 12), a los que corresponden sus *frutos*, que se resumen en un «vivir y obrar según el Espíritu» (Ga 5,22-25). Entre tales frutos Pablo destaca «la alegría y la paz» fundadas en «el amor de Dios que inunda nuestros corazones *por el Espíritu Santo que nos ha sido dado*» (Rm 5,5). De ese amor divino, tan gratuito como desbordante, se hace eco el apóstol en uno de los pasajes más vibrantes del Nuevo Testamento: «estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni lo futuro... ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rm 8,38-39)⁷⁶.

La existencia cristiforme es, pues, existencia *pneumática*, a saber, *resucitada*, en cuanto participe de la resurrección del Señor (1 Co 15,42-49). Lo que Pablo llama el «cuerpo espiritual» de nuestra resurrección es la condición humana inhabitada por el poder transfigurador del Espíritu, *ya a la obra desde ahora*; su rasgo distintivo ha de ser, por tanto, el profundo sentimiento de gozo y paz interior. Todo lo cual significa que *la experiencia de la gracia*, de la que hablábamos en el apartado anterior, acontece en el Espíritu y por ello *es experiencia felicitante*.

En esta cualidad felicitante de la comunicación del Espíritu insiste Pablo reiteradamente cuando exhorta a los cristianos a

76. Vid. *supra*, nota 33.