

El cuerpo místico de Cristo en San Pablo

(Continuación.)

III.—CONCEPCIÓN MÁS COMPRENSIVA DEL CUERPO MÍSTICO.

Hemos demostrado y declarado cómo la solidaridad, elemento formal del cuerpo místico, tiene su principio y su raíz en la misma encarnación del Redentor; ahora nos toca sacar la conclusión, es decir, mostrar cómo el resultado obtenido se combina con la concepción común del cuerpo místico, la completa y la transforma. No vamos a destruir, sino a edificar; no a rebajar, sino a realzar.

Dos procedimientos podríamos seguir: uno más descriptivo y estético, otro más analítico y científico. El primer procedimiento consistiría en rehacer o reconstruir de una manera más amplia y completa la exposición del cuerpo místico hecha anteriormente. El segundo se limita a poner de relieve los nuevos rasgos o la nueva luz que, informada o combinada con el nuevo elemento, adquiere la imagen del cuerpo místico. Creemos que entre estos dos procedimientos la elección no es dudosa tratándose de un estudio de investigación que quisiera ser científico; fuera de que para trazar la imagen ideal, luminosa, divina del Cristo místico, cual la concebía la mente del Apóstol, se necesitarían otras manos y otro corazón: manos de artista, gobernadas por un corazón de santo, las manos y el corazón de un San Juan de la Cruz. Lo único a que podemos aspirar es a no tratar demasiado prosaicamente esta maravillosa "creación", o, según la fuerza de la palabra original, este "poema" (Epñ. 2, 10), concebido y realizado por el Espíritu de Dios "en Cristo Jesús".

Para realizar clara y ordenadamente nuestros modestos propósitos primeramente analizaremos el proceso evolutivo del cuerpo místico, en que aparecen dos estadios principales; notaremos luego las diferencias esenciales y características entre ambos estadios, y señalaremos, finalmente, la nueva luz que el primero proyecta sobre el segundo.

I. *Proceso evolutivo en la formación del cuerpo místico.*

Procuremos subir a los primeros principios. La formación del cuerpo místico coincide con el proceso de la redención humana. Ahora bien, en el origen de la redención, o, por así decir, en su misma célula germinal, hallamos estos tres factores: la justicia como elemento real, la solidaridad como elemento moral, la presencia del Hombre Dios, Nuevo Adán, como elemento personal. En función de estos tres elementos hay que concebir y determinar el proceso evolutivo de la redención, y, consiguientemente, del cuerpo místico. Simplificando lo más posible, podemos señalar en este proceso cuatro momentos o pasos principales: *a)* la constitución del Redentor; *b)* el acto redentivo; *c)* el efecto global de la redención; *d)* su aplicación o realización individual. Más escolásticamente diríamos que son: *a)* el agente o acto primero; *b)* el acto segundo o la acción; *c)* el efecto formal e inmediato; *d)* los efectos ulteriores o mediatos. Y notemos ya desde ahora que la concepción ordinaria del cuerpo místico coincide con este último paso o momento en que su desenvolvimiento vital ha alcanzado la plenitud o madurez de que es capaz en esta vida terrestre; los tres pasos anteriores constituyen su gradual preparación, o, si vale la frase, su prehistoria, o, mejor, su protohistoria. En otros términos: los tres primeros momentos forman juntos el estadio de preparación; el cuarto su estadio de perfección. Con esta observación podremos entrever cómo sólo a la luz del primer estadio podemos contemplar en toda su plenitud las maravillas del segundo estadio.

A) *El agente de la redención.*—El pecado de Adán había violado el orden de la justicia, había privado a toda la humanidad de la justicia original, había armado contra sí y contra toda su posteridad la justicia vengadora de Dios. En la reparación de todos estos estragos, Dios quiso proceder por vía de estricta justicia y, consiguientemente, conforme al plan de recirculación o desquite. Esta voluntad de Dios postulaba necesariamente dos cosas: la encarnación de una Persona divina y el principio de solidaridad. Estas dos condiciones, humanidad y solidaridad, que constituían formalmente al Redentor y hacían de él un Segundo Adán, entrañaban en sí la *incorporación* de todo el linaje humano en la persona del Hombre-Dios. Esta primera incorporación era la fase inicial del cuerpo místico de Cristo. Examinemos más en particular esta incorporación.

El Hombre Nuevo ha incorporado consigo al hombre viejo; es decir, el Hombre Nuevo, principio de justicia, ha encerrado, compendiado y concentrado en sí al hombre viejo, reo de pecado y de muerte. La justicia y el pecado, estas dos fuerzas antagónicas, se han encontrado y puesto en contacto en la persona del Nuevo Adán. El conflicto, el choque, el estallido, fatalmente había de producirse. De dos maneras. Por un lado,

la justicia del Nuevo Adán, envuelta y como eclipsada por el pecado de la vieja humanidad, atraía sobre sí los rayos vengadores de la divina justicia. Por otro lado, el Corazón del Redentor, oprimido por el peso del pecado humano como por una losa, sentía indecibles angustias, que le ponían en trance de muerte. La coexistencia o compenetración de la justicia propia y del pecado apropiado constituían un estado de violencia angustiosísima. Los trasudores de sangre y la agonía de Getsemaní, lo mismo que el misterioso desamparo de la Cruz, no son sino manifestaciones o efectos del estado de violencia que torturaba al Redentor, y son para nosotros la prueba más decisiva y elocuente de la verdad con que él se había apropiado y hecho suyos nuestros pecados; prueba al mismo tiempo de que la solidaridad del Nuevo Adán con la vieja humanidad es algo más que una bella metáfora. Morir por pecados ajenos, no apropiados, hubiera sido dulce al amor y a la generosidad de su Corazón; pero apropiarse estos pecados, quedar envuelto y penetrado de ellos, sentirlos, en frase del B. Avila, como víboras ponzoñosas asidas de su Corazón; verse hecho “pecado” y “maldición” de Dios, como dice San Pablo, le hizo sudar sangre y le arrancó aquel grito desgarrador: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?”

B) *El acto de la redención.*—Cuando el conflicto de las dos fuerzas antagónicas alcanzó su máxima tensión, se produjo el pavoroso estallido: el rayo de la justicia divina, la muerte del Redentor, el acto de la redención. La sentencia de muerte, fulminada contra el viejo Adán, recaía ahora en el Nuevo. Pero notemos el misterio y la eficacia de la solidaridad. Solidario había sido el pecado, y solidaria era ahora la expiación solidaria la muerte. “El hombre viejo, dice San Pablo, fué crucificado con Cristo, para que sea destruido el cuerpo del pecado” (Rom. 6, 6). En virtud de la solidaridad, hecho el hombre viejo cuerpo del Nuevo Adán, y hecho el Nuevo Adán Cabeza del hombre viejo, como el pecado del cuerpo se hizo pecado de la Cabeza, así la muerte de la Cabeza fue muerte de todo el cuerpo. La justicia de Dios fué perfecta. Donde estaba el pecado, allí recayó la muerte. “Per peccatum mors”. Pero luego “per iustitiam vita”.

C) *El efecto formal de la redención.*—Los efectos de la redención son de dos géneros diferentes: unos son inmediatos y absolutos, otros posteriores y condicionados. Estos segundos culminan en la gracia santificante, causa formal única de nuestra justificación, como definió el Concilio Tridentino (Denz. 799). Pero preguntamos: ¿anteriormente a esta justificación personal o individual, que normalmente se alcanza por la fe y el bautismo, no existe otra justificación general o global, efecto inmediato y formal de la redención, en virtud de la cual la justicia de Cristo se hace justicia nuestra, es decir, la justicia de la Cabeza se co-

munica formalmente a la humanidad a él incorporada? Antes de responder a este problema delicado, notemos la posición que respecto de él adoptó el protestantismo. A la luz de la distinción, establecida entre tanto hipotéticamente, entre los dos momentos de nuestra justificación, podremos apreciar debidamente las dos tremendas equivocaciones de que fué víctima el protestantismo. Primeramente, confundió estos dos momentos, trasladando al segundo lo que era propio del primero. En segundo lugar, imaginó una justicia forense y ficticia, doblemente reprochable, por cuanto ni borraba o cancelaba los pecados, ni reconocía renovación alguna interior, espiritual y sobrenatural. Oscilando entre la posición protestante y la tesis católica algunos, como Seripando, si no incurrieran en la segunda equivocación, no evitaban la primera. Y la misma equivocación despunta a las veces en algún escritor católico que, seducido por la idea de no tener otra justicia que la justicia de Cristo, viene a dejar en la sombra la justicia propia y personal, definida por el Tridentino. En vista de esas equivocaciones, y para no reincidir en ellas, ¿habremos de negar que anteriormente a la justificación propia y personal de que habla el Tridentino, se obrase en la humanidad incorporada a Cristo cierta manera de justificación moral, no ficticia, que fuese la apropiación o comunicación de la justicia misma de Cristo? Hay que reconocer que San Pablo diferentes veces parece afirmar semejante justificación como efecto formal, inmediato y absoluto de la redención de Cristo. Dejando otros textos, escribe a los romanos: "Como por la desobediencia de un solo hombre fueron constituídos pecadores los que eran muchos, así también por la obediencia de uno solo serán constituídos justos los que son muchos" (Rom. 5, 19). Nos apresuramos a reconocer que esta afirmación, aun tomada en su sentido obvio, no representa todo el pensamiento del Apóstol; pero preguntamos: sin ser exclusiva, sin ser expresión de todo su pensamiento, ¿esta afirmación no hay que interpretarla como suena, a la letra? Dos razones parecen indicar que sí. Por una parte, la expresión "constituídos justos", que parece tomada del léxico aristotélico, tiene sentido de causalidad más bien formal que eficiente. Por otra parte, la antítesis con la desobediencia de Adán, por la cual los hombres "fueron constituídos pecadores", confirma el mismo sentido de causalidad formal, dado que el pecado de Adán no sólo fué ejemplo o provocación de otros pecados, sino que él mismo, aun cuando otros pecados no hubiese, constituyó pecadores a los hombres. Ahora bien, si conforme al conocido principio hermenéutico hay que admitir el sentido obvio de un texto, siempre que no se oponga alguna sólida razón, parece que habrá que admitir la interpretación obvia del texto aducido, que, como expresión parcial del pensamiento paulino, nada tiene que ver con la doble equivocación del protestantismo o con sus inconsideradas derivaciones. Pero confesamos que, a pesar de todo, no

nos atreveríamos a proponer semejante interpretación si no la viéramos propuesta por un maestro de autoridad tan indiscutible en esta materia como el gran Doctor de la Iglesia San Roberto Bellarmino, el debelador implacable de la justificación protestante. Refiriéndose al texto paralelo en que se apoyaban los protestantes: "Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficiamur (*sic*) iustitia Dei in ipso" (2 Cor. 5, 21), escribe el santo Doctor: "Hac igitur falsa expositione reiecta, tribus modis potest hic locus exponi". Copiaremos sólo el primer modo, que es el que ahora nos interesa: "Uno modo, ut iustitia Dei sit iustitia ipsa divina, quae est in Christo. Quae iustitia nos esse dicimur, non in nobis, sed in illo, quia ipse est caput nostrum, et quod convenit capiti, convenit etiam membris, non ut sunt membra distincta a capite, sed ut faciunt unum, et sunt unum cum ipso... Et sicut nos dicimur iustitia in illo, non quia simus formaliter iusti, iustitia eius, sed quia sumus membra eius, sic etiam contra dicitur ipse peccatum, non quia sit formaliter peccator, sed quia caput est nostrum, et peccata nostra sua esse voluit, ut pro eis satisfaceret" (*De iustificatione impij*, lib. 2, cap. 10). Recordemos que aun los más funestos errores suelen ser medias verdades: verdades mutiladas y mezcladas con falsedades. El que los protestantes tomasen de San Pablo una verdad parcial y la desfigurasen lastimosamente no es razón para que nosotros abandonemos esa parte de verdad; la escoria en que ellos la envolvieron no nos da a nosotros derecho para reprobarla o desecharla por miedo injustificado o por pereza en aquilatarla.

Admitida ya la verdad de esta justificación en Cristo Jesús, procuraremos declararla brevemente. Acaso su simple declaración sea su más eficaz apología.

El pecado de Adán había violado y trastornado el orden de la justicia. Esta violación había roto las relaciones pacíficas y amorosas entre Dios y la humanidad: Dios estaba terriblemente irritado contra la humanidad, la humanidad no podía esperar de Dios sino la ejecución de su sentencia de muerte. Interviene el Redentor, en nombre de toda la humanidad, cuyo pecado se había apropiado, a cuya condenación se había sometido, y con su muerte, ejecución de la sentencia divina, expía el pecado de la humanidad y restablece el orden violado de la justicia. Con esto se reanudan las relaciones pacíficas entre Dios y la humanidad. Dios está dispuesto ya de su parte a hacer gracia a la humanidad, y la humanidad adquiere la posibilidad, y aun en cierto modo el derecho, por los méritos del Redentor, de ser recibida nuevamente en la gracia de Dios. En el orden real de la ejecución nada se hace todavía; pero en el orden ideal de la intención está ya todo preparado. Todo esto implica un cambio radical en la situación de la humanidad respecto de Dios: la humanidad, en cuanto incorporada a Cristo, ha pasado del régimen de ira al

régimen de gracia, del estado de pecado al estado de justicia; verdadera justificación, que la pone, por así decir, en regla con Dios. Todo en virtud de la solidaridad, por la cual, como nuestro pecado obró sobre Cristo haciéndole en nosotros pecado, así ahora reacciona la justicia de Cristo sobre nosotros haciéndonos justicia en él. Cada individuo en particular permanece aún en el pecado, pero la humanidad, específicamente considerada, ha quedado ya justificada. Y esta justificación ideal es el anuncio y la prenda de la justificación real y personal.

Estos tres primeros pasos en el proceso evolutivo de la redención constituyen, como hemos dicho, el primer estadio, preliminar y aun rudimentario, si se quiere, del cuerpo místico de Cristo; el cuarto constituirá el segundo estadio de pleno desenvolvimiento y madurez, efecto ulterior y mediato o aplicación real e individual de la misma redención.

D) *Efectos ulteriores de la redención.*—No nos detendremos en explicarlos largamente. Lo que hemos indicado más arriba y lo que después tendremos que añadir nos ahorra de largas explicaciones. Un punto solamente conviene poner de relieve, y es que cuanto, por una parte, enseñan los teólogos sobre la gracia santificante y sus efectos, y cuanto, por otra parte, enseña San Pablo sobre la vida del cuerpo místico de Cristo, todo es una misma realidad: verdad más analítica y abstracta en los teólogos, más sintética y viviente en el Apóstol; pero al fin una misma verdad. La gracia santificante que nos hace hijos adoptivos de Dios y herederos de la eterna bienaventuranza, es la vida divina que los miembros de Cristo viven en el cuerpo místico de Cristo, animado, informado y vivificado por el Espíritu de Cristo.

Supuesta esta identidad, lo que ahora más nos interesa es cotejar entre sí los dos estadios del cuerpo místico, para adquirir de él una noción más plena y más conforme al pensamiento de San Pablo.

2. *Diferencias esenciales entre los dos estadios del cuerpo místico.*

Interesa sobremanera determinar las diferencias esenciales que distinguen los dos estadios del cuerpo místico. En ambos estadios la humanidad es incorporada a Cristo como a su cabeza; pero esta incorporación es en ellos sustancialmente diversa. Comencemos por la diferencia que consideramos fundamental.

En el segundo estadio la humanidad incorporada a Cristo es la humanidad en su existencia real, es la colectividad humana integrada por los individuos, o, en términos más precisos, la humanidad colectivamente universal. No es tan fácil determinar en qué sentido hay que entender la humanidad incorporada a Cristo en el primer estadio. Se trata, sin duda, de la humanidad en cierto sentido universal; pero ¿de qué universalidad

se trata? Es este un punto interesante que no sabemos se haya estudiado. Por de pronto, no se trata de una universalidad propiamente colectiva ni simplemente representativa, sino más bien de una universalidad que pudiéramos llamar jurídica, que fuese en el orden moral lo que en el orden lógico es la universalidad metafísica; es decir, que, teniendo como fundamento la realidad objetiva, recibiese su complemento formal de un acto de la voluntad, que sería en nuestro caso la voluntad divina de transfundir moralmente a Cristo toda la humanidad, de modo que Cristo fuese jurídicamente el Hombre por antonomasia, todo hombre, la humanidad entera.

Pero prescindiendo de esas sutilezas escolásticas, podríamos distinguir más llanamente la diferencia que deseamos determinar, apelando a la conocida expresión agustiniana que llama a la humanidad, infestada por el pecado original, *masa condenada*. Según esto, podríamos decir que en el primer estadio la humanidad es incorporada a Cristo a manera de masa informe; en el segundo, a manera de cuerpo organizado; es decir, que en el primer estadio no presenta todavía la diferenciación de miembros y de funciones orgánicas que presenta en el segundo. En el primero es la humanidad confusa o amorfa, como abstraída y despojada de toda diferencia individual, que, contaminada por el pecado antes de la redención, queda después de ella purificada o liberada del pecado; en el segundo, en cambio, es la colectividad de los individuos, que, justificados en virtud de la sangre redentora por la fe y el bautismo, son, cada uno de por sí, miembros del cuerpo místico unidos a la Cabeza, que es Cristo.

Esta diferencia fundamental explica la diferente manera como es justificada la humanidad en cada uno de los dos estadios. Si en el primero la humanidad está en Cristo en masa y jurídicamente, su justificación no puede ser sino en masa o genéricamente y de derecho o en principio; derecho que, por lo demás, radica en sólo Cristo, y que sólo por cierta comunicación se extiende a la masa. Si, en cambio, en el segundo estadio la humanidad se halla unida a Cristo individualmente y de hecho, individual y de hecho es su justificación. Es lo que antes indicábamos, que la justificación propia del primer estadio no es sino puramente ideal, radical, virtual; la del segundo, por el contrario, es plenamente real, formal, actual.

Esta misma diferencia se entenderá mejor si se considera en función del Espíritu Santo. En el primer estadio el Espíritu Santo, confinado, por así decir, a la Cabeza, no se comunicaba al cuerpo todavía: "Nondum enim erat Spiritus [datus], quia Iesus nondum erat glorificatus" (Ioh. 7, 39); sólo cierta disposición extrínseca o cierto derecho a una ulterior o futura comunicación residía en el cuerpo o en la masa. En cambio, en el segundo estadio, consumada la redención por la glorificación del Redentor, es decir, por su muerte y resurrección, el Espíritu Santo se comuni-

ca y extiende y derrama profusamente de la Cabeza a todos los miembros del cuerpo místico, y los informa y alienta y vivifica como verdadero principio vital de vida divina.

Este doble momento de la justificación guarda cierta analogía con el doble momento del pecado original: el momento en que se comete y el momento en que se contrae. En el primero, la humanidad, concentrada jurídicamente en Adán, participa como unidad específica en el acto del pecado; en el segundo, los individuos, cada hombre en particular, en virtud de la generación carnal, contraen el pecado de Adán, que, como enseña el Tridentino: “propagatione... transfusum, omnibus inest unicuique proprium” (Denz. 790). A la generación carnal, vehículo del pecado de Adán, responde o se contrapone la regeneración espiritual en que se comunica la justicia y la gracia de Cristo.

Dos cosas conviene notar aquí, base de lo que luego vamos a decir. Primeramente, la incorporación jurídica o moral, si es característica del primer estadio, no es con todo exclusiva de él, dado que permanece en el segundo. Si en el segundo intervienen elementos ontológicos o físicos, cuales son, principalmente, la infusión del Espíritu Santo y la de la gracia santificante, no por eso hay que pensar que cesan o desaparecen los elementos jurídicos o morales, iniciados en el primer estadio. Hay que recordar también y tener muy presente que los valores morales o jurídicos no son en manera alguna meras entidades de razón ni menos ficciones irreales o imaginarias. El mundo moral y jurídico es en su orden tan real y objetivo como el mundo físico, y a las veces mucho más importante bajo muchos conceptos. Recordemos el enorme valor real y objetivo de una ley, de un contrato, de un testamento, de un juramento o un voto, de una sentencia judicial o de una dispensa, del dominio de propiedad o de jurisdicción, de la validez o licitud, en una palabra, de los derechos y obligaciones que llenan y sostienen toda la vida individual y social humana. No es, por tanto, atenuar la significación o rebajar la importancia de la incorporación de los hombres en Cristo el calificarla de jurídica o moral.

3. *Conexión entre los dos estadios del cuerpo místico, o el segundo a la luz del primero.*

Vamos, por fin, a recoger el fruto de toda esta laboriosa disquisición. Quiera Dios que sea colmado.

Estado de la cuestión.—Ante todo, determinemos el sentido del problema. Los dos estadios del cuerpo místico son sucesivos: del primero, como de término inicial (*a quo*), se pasa al segundo, como término final (*ad quem*). ¿Qué elementos nuevos aparecen en el segundo que no estén

en el primero y cómo se producen? Sin necesidad de recordar todos los elementos del cuerpo místico según la concepción ordinaria antes expuesta, bastará para precisar el estado de la cuestión fijarse en los tres más fundamentales y característicos: la condición de los miembros, el oficio de la Cabeza, la acción del Espíritu Santo. Respecto de los miembros se pregunta: ¿cómo y por qué la masa amorfa del primer estadio se plasma y diferencia en órganos diversos y variadas funciones?, ¿cómo y por qué la justicia puramente moral del primer estadio se convierte en “justificación de vida”? (Rom. 5, 18). Y la cabeza, ¿por qué pasa del sentido impropio o más lato al sentido estricto u orgánico del segundo? Por fin, ¿por qué el Espíritu Santo, confinado a la cabeza en el primer estadio, se derrama en el segundo a todo el cuerpo? ¿Cómo se operan todos estos cambios radicales?

Evolución, no superposición.—Comencemos por determinar la índole o significación del cambio operado. Este cambio no es efecto de una adición o superposición de nuevos elementos más o menos ajenos o extrínsecos, sino un desenvolvimiento interno de los principios entrañados en la misma incorporación o solidaridad inicial, comparable al proceso de la evolución vital, determinado por principios intrínsecos: es, como ahora suele decirse, una superación. De ahí que la relación entre los dos estadios no es la que media entre dos seres distintos, sino la que existe entre dos fases o formas sucesivas de un mismo ser. Por consiguiente, la comparación del injerto con que muchas veces se quiere expresar la incorporación de los hombres en el Cristo místico no es del todo exacta. El injerto no estaba en el árbol antes de ser injertado en él; en cambio, los hombres, ya antes de ser miembros diferenciados y vivientes del cuerpo místico en su segundo estadio, estaban incorporados a Cristo.

Podemos precisar más particularmente la índole de esta transformación evolutiva en los tres elementos principales antes señalados: los miembros, la cabeza, el Espíritu Santo.

En los miembros.—Ya antes hemos indicado que la relación que media entre la justificación de la humanidad en el primer estadio y la que es característica del segundo, es la misma que existe entre lo ideal y lo real, entre lo radical o virtual y lo formal o actual, entre el derecho y el hecho. Ahora podemos añadir que la misma masa amorfa del primer estadio es la que por vía de diferenciación se transforma en el cuerpo orgánico del segundo. Lo que antes estaba implícito, ahora se hace explícito; lo indeterminado, universal, impersonal, se determina, se individualiza y, en cierta manera, se personifica; lo que parecía homogéneo, se jerarquiza. En una palabra, la potencia se convierte en acto. Con esto se entenderá mejor lo que antes decíamos: que limitarse al segundo estadio, conforme a la concepción usual, era “arrancar la flor de su raíz”.

En la cabeza.—La diferenciación de los miembros repercute, a su

modo, en la cabeza del cuerpo místico. En el primer estadio, Cristo es Cabeza de la humanidad sólo en el sentido moral, más o menos metafórico, de preeminencia, supremacía, prepotencia; mas no en el sentido más propio y característico de órgano superior que domina, gobierna y mueve todo el cuerpo. La razón es obvia. Donde el cuerpo se concibe como una masa amorfa e inactiva, es decir, sin órganos diferenciados y sin funciones vitales variadas, tampoco la cabeza puede concebirse como órgano que ejerce las funciones capitales propiamente dichas. En este primer estadio el oficio de Cristo como Cabeza de la humanidad es análogo al de Adán respecto de toda su descendencia: el de cabeza puramente moral o jurídica. Al contrario, en el segundo estadio, el cuerpo místico, una vez organizado o diferenciado, reclama la presencia de una cabeza como órgano supremo y director, como motor primero y universal. Pero notemos, para nuestro propósito, que la cabeza del segundo estadio no es otra distinta, sino la misma del primer estadio, la cual, al organizarse el cuerpo, asume o desenvuelve las funciones orgánicas, latentes o implícitas en el estadio anterior.

En el Espíritu Santo.—Notemos la diferente y aun contraria actitud, por así decir, del Espíritu Santo en ambos estadios. En el primero, anteriormente a la redención, decía Dios: “Non permanebit Spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est” (Gén. 6, 3). Y aun después de la redención: “nondum... erat Spiritus [datus], quia Iesus nondum erat glorificatus” (Ioh. 7, 39). En cambio, en el segundo estadio anunciaba San Pedro, con palabras de Ezequiel: “Effundam de Spiritu meo super omnem carnem” (Act. 2, 17; Joel 2, 28). Y San Pablo escribía: “Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis” (Rom. 5, 5). Pero esta generosa efusión del Espíritu Santo en el segundo estadio estaba ya preparada en el primero. Aunque confinado entre tanto a la cabeza; pero, al consumarse la redención, el Espíritu Santo tendía y, por así decir, pugnaba por derramarse sobre todo el cuerpo.

Los principios de la transformación.—Hemos indicado el hecho y el modo de la transformación realizada en la humanidad al pasar del primer estadio de la incorporación al segundo; hay que señalar ahora las causas o principios o potencias de semejante transformación. A tres podemos reducirlas: dos activas y una pasiva.

La primera potencia activa es la cabeza, Jesucristo en cuanto hombre, el cual, por su dignidad personal y por sus merecimientos, contiene en sí energía potentísima, primero para atraer e incorporar consigo a toda la humanidad, y luego para comunicarle el impulso del desenvolvimiento vital, esto es, para hacerla pasar del estado de masa informe e inactiva al estado de organismo viviente. Esta potencia de Cristo-Hombre es de orden puramente jurídico o moral.

La segunda potencia activa, de orden físico, es el Espíritu Santo, el cual, con su presencia íntima, con su acción y sus carismas, produce toda la vida sobrenatural del cuerpo místico y de cada uno de sus miembros: "Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult", como dice el Apóstol (I Cor. 12, 11). Mas, como antes hemos dicho, este Espíritu santificante, si por apropiación es el Espíritu Santo, propiamente es la potencia santificadora de la divinidad, de Dios en cuanto Dios. Por consiguiente, poseyendo por identidad esta potencia santificadora, no menos que el Padre y el Espíritu Santo, Jesucristo reúne o resume en su persona la doble energía que produce el desenvolvimiento vital del cuerpo místico: la energía moral, en cuanto hombre; la física, en cuanto Dios. Consérvese este dato para lo que después diremos. Por ahora, notemos de paso dos pormenores exegéticos, que no carecen de interés. Si "Espíritu Santo" se atribuye por apropiación a la Tercera Persona de la Trinidad, se explica la distinción con que habla San Pablo del Espíritu Santo y de Jesucristo en este texto: "Iustificati estis in nomine Domini [nostri] Iesu Christi, et in Spiritu Dei nostri" (I Cor. 6, 11); donde presenta a Jesucristo como causa moral de nuestra justificación, y al Espíritu de Dios como causa física. En cambio, en este otro texto: "Dominus autem Spiritus est" (2 Cor. 3, 17), que hay que traducir "el Señor es el Espíritu", identifica, según su interpretación más probable, al Señor, Jesucristo, con el Espíritu; es decir, con la potencia santificadora de la divinidad. Y en consonancia con este sentido hay que entender aquel otro texto, capital en la mística: "Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est" (I Cor. 6, 17).

A esta doble potencia activa corresponde la potencialidad pasiva de la humanidad incorporada a Cristo. La cual, si en el primer estadio se concibe a manera de masa amorfa, posee, empero, la capacidad o aptitud de recibir el influjo moral de la cabeza y la acción del Espíritu Santo, y bajo este influjo y esta acción diferenciarse y organizarse, es decir, transformarse ella misma en el organismo viviente que con toda propiedad se llama el cuerpo místico de Cristo. Pero no olvidemos que si estado amorfo y organismo son diferentes, es, con todo, uno mismo el cuerpo en ambos estados, que es una misma la humanidad indeterminada o indistinta del primero y la colectividad individualizada y organizada del segundo.

Esfera social y esfera individual.—Para comprender mejor la capacidad de la humanidad en el primer estadio, hay que tener presente que esta potencialidad pasiva, actuada por la acción de Cristo y del Espíritu Santo, de la cabeza y del alma, se desenvuelve en dos esferas diferentes: la social y la individual. Socialmente, la humanidad se transforma en la Iglesia, con su jerarquía, su magisterio y su sacerdocio. Individualmente, la muchedumbre humana, indistinta y como confusa o amalgamada en

el primer estadio, se convierte, al pasar al segundo, en la colectividad de individuos distintos, que, si son miembros del cuerpo místico, en íntimo contacto e intercambio unos con otros, no por eso pierden su valor y significación propia y personal. Es admirable en San Pablo la armonía con que combina la tendencia social o corporativa de la Iglesia con la tendencia individual de la persona humana: armonía tan distante del socialismo absorbente como del liberalismo disgregador. Ni la Iglesia anula la personalidad humana, ni el interés personal debilita el sentido social. Las relaciones sociales de los miembros con el cuerpo total de la Iglesia no suprimen ni aflojan las relaciones personales de cada hombre con la cabeza, Cristo, y con el alma, el Espíritu Santo. Y repitamos que estos dos órdenes de realidades, sociales y personales, eran ya posibilidades en la humanidad incorporada a Cristo en el primer estadio.

A la luz de todas estas observaciones, creo estamos ya preparados para afrontar el problema, que considero fundamental y primario en el cuerpo místico.

La doble concepción del cuerpo místico: la dualidad resuelta en unidad.—Hemos notado al principio la doble manera de concebir el cuerpo místico: o por vía de unión, o por vía de identidad. En la primera, la Iglesia se concibe como cuerpo unido a la cabeza, pero contradistinto de ella. En la segunda, Cristo y la Iglesia, como compenetrados e inefablemente identificados, se conciben como una misma cosa, como una unidad que entera recibe el nombre de Cristo. En la primera tenemos el cuerpo místico de Cristo, en la segunda el Cristo místico. En este supuesto surge imperioso el gran problema: ¿qué conexión tienen entre sí esas dos concepciones? ¿Predomina la una sobre la otra? ¿Pueden reducirse a una sola? ¿El dualismo puede resolverse en la unidad?

La importancia y gravedad del problema salta a la vista: si subsiste el dualismo, la concepción del cuerpo místico ha de ser forzosamente incoherente e imprecisa. Pero no es menor la dificultad del problema, que nadie, que sepamos, ha resuelto, ni siquiera formulado. ¿Será osadía ensayar una solución?

La base de la solución nos la suministra San Pablo en aquel pasaje de su Epístola a los gálatas: “Con Cristo estoy crucificado, pero vivo..., no ya yo, sino que Cristo vive en mí. Y eso que ahora vivo en carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí” (Gal. 2, 19-20). Sin pretender, por ahora a lo menos, agotar el riquísimo contenido de este texto, sólo un punto queremos recalcar: la doble vida de que habla el Apóstol: la que él vive en Cristo o Cristo en él y la que él vive en carne. Para entender la primera hay que comenzar por declarar la segunda. “Vivir en carne” no puede ser vivir vida puramente natural, pues semejante vida en carne dice el Apóstol que la vive “en la fe del Hijo de Dios”; es, por tanto, vida sobrenatural. Y, si así es, la primera

vida en Cristo, aunque también sobrenatural, ha de significar algo más, y este algo más, según las declaraciones del mismo Apóstol, no es otra cosa sino que esa vida no tanto es él quien la vive cuanto Cristo quien la vive en él. La diferencia, por consiguiente, entre ambas vidas es de orden personal: la primera es vida de Cristo, que ha absorbido místicamente la personalidad de Pablo; la segunda es la vida personal del mismo Apóstol.

Esta doble vida o doble existencia no sólo explica la dualidad de concepciones y señala su conexión, sino que, además, la resuelve en la unidad.

Explica la dualidad. La existencia moralmente absorbida y en cierta manera impersonal explica perfectamente la identificación propia del primer modo de concebir el Cristo místico; como, a su vez, la existencia propia y personal explica la unión propia del segundo modo de concebir el cuerpo místico de Cristo. La unión propiamente dicha presupone la distinción, como la identidad la suprime.

Explica también las relaciones y propiedades características de ambas concepciones. La primera, de identificación, es evidentemente más honda; la segunda, de unión, es, a primera vista a lo menos, más extrínseca. En cambio, bajo otros aspectos, la primera es más elemental o más pobre, la segunda es incomparablemente más rica, no sólo por la variedad de miembros y de funciones, sino principalmente por la opulenta efusión del Espíritu Santo. En este sentido, ambas concepciones se completan recíprocamente por cuanto, combinándose y fundiéndose en una sola, forman una concepción integral, que de la primera recibe su íntima profundidad y de la segunda su fecundidad y plenitud. Con tal combinación la dualidad se resolvería ya de cierta manera en la unidad. Pero acaso hallemos una unificación más radical. Dios quiera que la sepamos precisar y expresar debidamente.

En la primera concepción la masa humana está identificada con Cristo. En ella no se distinguen, no aparecen los individuos; pero, si bien implícitos o latentes, allí están. Y cuando en la segunda concepción se dibujan las personalidades y se plasman los miembros, los individuos no vienen de fuera, sino que emergen de la masa primera. Por esto, al presentarse y actuar con su existencia personal, no se desprenden de la masa: son la masa misma plasmada, diferenciada, organizada. Y Cristo, que con su potencia los ha plasmado y dotado de actividad vital, los mira como carne de su carne y hueso de sus huesos, y no afloja los lazos con que los tenía incorporados consigo. Es decir, la diferenciación o individualización que se produce dentro de la misma masa no afecta a la relación de la masa con Cristo, que se la había asimilado. Tan asimilada o identificada subsiste después de la diferenciación como antes de ella. La dualidad se ha resuelto en la unidad.

Veamos si podemos precisar o ahondar algo más, aunque procurando no caer en la complicada red de sutilezas a que la complejidad de la materia está expuesta. Fijemos bien los términos. La diferencia básica entre ambas concepciones no está propiamente en que una pertenezca al primer estadio y la otra al segundo, ni tampoco en que una sea de orden jurídico o moral y la otra de orden ontológico o físico, ni siquiera en que una se refiera a la especie y la otra a los individuos, sino en que una no dé a los individuos el relieve de personalidad distinta que les da la otra. La razón esencial de esta diferencia está en que el individuo es esencialmente "indivisum in se et divisum a quolibet alio". El desconocer esta propiedad esencial del individuo, refractario a ser absorbido totalmente por otro, sería caer en un reprochable panteísmo o *pancrístismo*. No sólo físicamente, sino moralmente también, el individuo es siempre él, y no puede ser otro si no se quiere anular el principio de contradicción. Pero, por otra parte, los actos intencionales no sólo de la inteligencia, sino también de la voluntad, pueden prescindir de esa distinción individual, y, consiguientemente, aunar y como fundir los individuos en una especie, sea lógica, sea jurídica, según sea el acto intencional que en ellos recae y en cierta manera los informa. En suma, los individuos son, a la vez, intencionalmente reductibles, ontológicamente irreductibles. De ahí la diferencia de las dos concepciones. La de identificación se basa en la reductibilidad intencional de los individuos, la de simple unión en su irreductibilidad ontológica. Bajo el primer aspecto, Cristo ejerce en los individuos su potencia de absorción; bajo el segundo aspecto, su potencia de atracción. De ahí, consiguientemente, que un mismo individuo, bajo el influjo de esta doble potencia, se sienta a la vez absorbido e identificado con Cristo, atraído y unido a Cristo. Así considerada, la unión es un suplemento de la identificación, que no pudiendo ser total y absoluta, no pudiendo suprimir la distinción radical, completa su obra con la unión de lo que permanece distinto. Síguese de ahí que de las dos concepciones, la primera, de identificación, es primaria y como sustantiva; mientras que la segunda, de unión, secundaria y como accesoría. Aunque bajo otro aspecto, como nuestra inteligencia se posa en la sobrehaz de las cosas y con dificultad y limitación penetra en las profundidades de su esencia, por esto la segunda concepción es más obvia y asequible y, consiguientemente, más generalizada. Pero si con el esfuerzo logramos romper la corteza de los seres y adentrarnos en sus constitutivos más íntimos y llegamos a conocerlos como son en sí, no es razón que nos quedemos en una concepción más superficial y parcial, renunciando a una concepción más profunda e integral. En conclusión, la concepción de identificación debe ser la que prepondere y sobresalga al querer explicar la íntima naturaleza del cuerpo místico de Cristo, pero sin dar de mano a la segunda,

que debe ser su salvaguardia filosófica y también, como veremos, guía práctica o ascética.

Resumiendo, acaso podríamos decir que el proceso de la incorporación de la humanidad en Cristo, siguiendo su innata tendencia, comienza por la absorción o identificación, que luego, al destacarse la distinción individual, se combina con la unión, por cuanto el individuo, siempre identificado en cuanto hombre, se une de nuevo en cuanto distinto; si no preferimos decir que la misma distinción individual, así que se destaca, sea luego en cierta manera superada y como reabsorbida por la potencia avasalladora de Cristo. Así la dualidad se resolvería plenamente en la más perfecta unidad.

En este proceso de unificación hemos considerado hasta ahora la potencia puramente moral o jurídica de Cristo; pero al lado de ella existe de parte del mismo Cristo otra potencia psicológico-moral no menos unitiva: la del amor, a la cual hay que añadir, además, la potencia unificadora del Espíritu Santo. Sin la consideración de estas dos nuevas potencias sería deficiente nuestro conocimiento de la incorporación de la humanidad en Cristo, así por vía de identificación como por vía de simple unión. Hay que examinarlas, pues, aunque no sea sino brevemente.

El amor, el de amistad principalmente, es una fuerza de unión y de identificación. Con la sobria moderación que le es característica, dice Santo Tomás: "Cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet, vult ei bonum, sicut et sibi ipsi: et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse" (1-2, q. 28, a. 1, c.). Es, por tanto, el amor como la apropiación de la personalidad ajena, o, lo que es lo mismo, la transfusión de una personalidad en otra, o la fusión de dos personalidades en una. Ahora bien, no ha habido jamás amor a los hombres comparable con el amor de Cristo. No es, pues, de maravillar que Cristo, en fuerza de su inmenso amor, haya incorporado, unido e identificado consigo a toda la humanidad. Son dignas de notarse las tres fórmulas con que el Apóstol expresa este amor de Cristo a los hombres: "Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me" (Gal. 2, 20); "Dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis" (Eph. 5, 2); "Dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea" (Eph. 5, 25): me amó, nos amó, amó a la Iglesia; amor individual, amor universal, amor social: amor, por tanto, con que incorporó consigo a cada hombre y a todos los hombres, así individual como socialmente considerados. Esta incorporación, según lo dicho anteriormente, respecto de la humanidad globalmente considerada, es de identificación; respecto de los individuos o de la Iglesia como corporación organizada, es de unión, pero de una unión que se basa en la identificación lógicamente previa y se consuma en una nueva fase de identificación, por cuanto Cristo mira definitivamente a cada hombre no tanto como algo suyo, sino como a sí

mismo. De todos modos, el amor, al menos considerado como coeficiente de la potencia absorbente y avasalladora de Cristo, antes declarada, contribuye poderosamente a reforzar o intensificar su obra unificadora.

Más misteriosa es la potencia unificadora del Espíritu Santo, que sólo a la luz de la más alta metafísica y de la más sublime mística podría declararse convenientemente. Por eso aquí nos habremos de contentar con someras indicaciones.

El Espíritu Santo es el lazo o el aglutinante que une íntimamente a Cristo con el hombre. Para apreciar, por tanto, la potencia unificadora del Espíritu Santo hay que considerar cómo se une con cada uno de los dos extremos: con Cristo y con el hombre; sólo así puede entenderse cómo los une entre sí.

Por parte de Cristo, la unión no puede ser más íntima. Si por Espíritu Santo entendemos, como debe entenderse en esta materia, la potencia santificadora de la divinidad de Dios en cuanto Dios, es claro que Cristo, como verdadero Dios, posee esta potencia por perfecta identidad.

No podemos decir lo mismo de parte del hombre, si no queremos caer en el panteísmo, que aun en la apariencia hemos de evitar cuidadosamente, cosa que no siempre se ha observado, como era razón. Pero, afortunadamente, no es menester exagerar para encarecer la íntima unión del Espíritu divino con el espíritu humano. Para ello, dando de mano a nuestros laboriosos análisis o menguados alardes de erudición, nada mejor que escuchar al Doctor Extático, San Juan de la Cruz, quien cuanto más ajeno a todo resabio panteísta, con tanta mayor seguridad expresa lo que él mismo había experimentado. Dice así, glosando la canción 12 de su *Cántico Espiritual*: "En el alma del amante... de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro, y que entrambos son uno. La razón es, porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor. Esto es lo que quiso dar a entender San Pablo cuando dijo: *Vivo autem, iam non ego: vivit vero in me Christus*. Que quiere decir: Vivo yo, ya no yo; pero vive en mí Cristo. Porque en decir *vivo yo, ya no yo*, dió a entender que, aunque vivía él, no era vida suya, porque estaba transformado en Cristo, que su vida más era divina que humana; y por eso dice que no vive él, sino Cristo en él." (*Obras de San Juan de la Cruz*, doctor de la Iglesia, editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, C. D., t. 3, pág. 255-256. Burgos, 1930.) De todo este maravilloso razonamiento retengamos sólo esta expresión:

“El uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor”: expresión de la inefable identificación por vía de amor entre el Espíritu divino y el espíritu humano, obra de la potencia santificadora y divinizada de la divinidad en el hombre. Quien no estuviere versado en la literatura mística creará quizá que en el pasaje transcrito San Juan de la Cruz habrá echado el resto a sus ponderaciones, que se tendrán por exageraciones. Pero para quitar un espanto con otro mayor, vamos a transcribir sólo unas frases de otro pasaje asombroso, de tinieblas abismales y de fulguraciones deslumbradoras, que no sabemos tenga rival en ninguna literatura humana. Declarando el primer verso de la Canción 39 “El aspirar del aire”, escribe el Doctor Extático: “Este aspirar del aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí, en la comunicación del Espíritu Santo; el cual, a manera de aspirar, con aquella aspiración divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo, y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación, si no se transformase el alma en las tres Personas de la Santísima Trinidad... Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma aspire en Dios, como Dios aspira en ella, por modo participado. Porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor?” (Ib., págs. 416-417.)

Fuerza es ya concluir este punto. Si tal es la potencia unificadora del Espíritu Santo y tal su unión con Cristo, ¿cuál será la unidad por él producida entre Cristo y el hombre? Y si esta potencia se concibe como asociando su acción a la doble potencia del mismo Cristo antes mencionada, podremos, finalmente, vislumbrar la verdad y la profundidad de la estrechísima unión y unidad del cuerpo místico de Cristo. Que es lo que nos proponíamos declarar.

Pero no puede apreciarse todo el alcance de esta unidad de los hombres “en Cristo Jesús”, si no consideramos de alguna manera sus dos aspectos, ascético y místico.

Aspecto ascético y aspecto místico.—La expresión misma de “cuerpo místico de Cristo” nos lleva a examinar si el término “místico” se toma solamente en el sentido de *arcano* o *misterioso* o también en el sentido técnico que este término ha adquirido y tiene hoy en los tratados de la espiritualidad cristiana. Pero, como, por otra parte, es evidente el uso ascético que ya el mismo San Pablo hace de su doctrina sobre el Cristo místico, es menester estudiar conjuntamente ambos aspectos. Comenzaremos por el ascético, como más asequible.

La aplicación que más frecuente y ahincadamente hace San Pablo de su doctrina favorita es a la caridad fraterna y más especialmente a la que podemos llamar caridad social. El pasaje más conocido, y que se ha hecho ya clásico, es el capítulo 12 de la primera Epístola a los Corintios. Sigue en importancia la aplicación que hace a la pureza en varias de sus epístolas. El pasaje más característico se halla igualmente en la primera a los Corintios, en que, después de satirizar la extraña despreocupación de algunos fieles, exclama: “Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi, faciam membra meretricis?” (1 Cor. 6, 15). También la humildad, aunque más veladamente, la funda San Pablo en la dependencia de los fieles respecto del cuerpo místico de Cristo, única fuente de “justicia, santificación y redención” (1 Cor. 1, 30). Igualmente podríamos señalar otras virtudes en función del cuerpo místico; pero ahora no nos interesa dar su lista completa. Una virtud hemos omitido deliberadamente, la mortificación, de tan grande importancia y continua aplicación en la ascética paulina del cuerpo místico: la razón es el valor preferentemente místico que dentro de la síntesis paulina presenta la mortificación. Vamos a comprobarlo, pasando ya a tratar del aspecto estrictamente místico.

La mística de San Pablo está todavía por escribir. Notamos el hecho de que el P. Prat en su magnífica *Teología de San Pablo*, en que tanta cabida da a su ascética, ni palabra dice de su mística. Claro que tampoco la vamos a tratar ahora nosotros. Sólo un punto nos interesa destacar y demostrar: que la concepción teológica del cuerpo místico será deficiente si no se considera su aspecto y su valor místico.

Que, generalmente, al lado de la mística específicamente teológica exista también una mística cristológica en San Pablo, creemos haberlo ya demostrado en otro lugar (1). Ahora, para corroborar y completar lo que antes dijimos, nos ceñiremos a un solo punto, acaso el más característico de la mística paulina: la mortificación mística: tema, que considerarán de actualidad los que tengan alguna experiencia en la dirección de almas privilegiadas.

Para San Pablo el tipo o el dechado de la mortificación cristiana es la muerte de Cristo: muerte definitiva al pecado, muerte que se resuelve en vida. Dice a los romanos: “Cristo, resucitado de entre los muertos, no muere ya más... Porque eso que murió, al pecado murió de una vez para siempre; mas eso que vive, vive para Dios” (Rom. 6, 9-10). Conforme con este dechado ha de ser la mortificación de los fieles. En este sentido prosigue el Apóstol: “Así también vosotros haceos cuenta que estáis muertos para el pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús Señor nuestro” (Rom. 6, 11). “En Cristo Jesús”, dice: es decir, en la unidad del

(1) *San Pablo, maestro de la vida espiritual*. Barcelona, 1941, págs. 253-282.

cuerpo místico de Cristo. Por esto, mortificarse es “padecer a una con Cristo”, “morir juntamente con Cristo”. Así, dice: “Si tamen compatimur, ut et conglorificemur” (Rom. 8, 17); “Nam si commortui sumus, et convivemus” (2 Tim. 2, 11).

Concretando más, en esta mortificación o estado de muerte mística podemos distinguir tres fases o grados: muerte ideal o jurídica, muerte simbólica, muerte práctica o efectiva.

Ideal o jurídicamente, quedamos ya muertos con la muerte misma de Cristo, en virtud de la solidaridad que con él nos unía. Escribe el Apóstol: “Nuestro hombre viejo fué con Él crucificado, para que sea destruído el cuerpo del pecado, a fin de que en adelante no seamos ya esclavos del pecado; porque el que murió, queda absuelto del pecado. Y si murimos con Cristo, creemos que también viviremos con Él” (Rom. 6, 6-8. Cfr. 7, 4. Col. 3, 3).

Esta muerte ideal o jurídica la contemplaba San Pablo reproducida simbólicamente en el bautismo. Escribe así a los romanos: “¿Es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, en su muerte fuimos bautizados? Así que fuimos sepultados juntamente con Él por el bautismo en orden a la muerte; para que, como Cristo fué resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros en novedad de vida caminemos. Porque si hemos entroncado en Él por lo que es semejanza de su muerte, es que también seremos [asociados a Él] por la semejanza de su resurrección” (Rom. 6, 3-5). Más brevemente repite lo mismo a los colosenses: Fuisteis “sepultados con Él en el bautismo, en el cual fuisteis también juntamente resucitados” (Col. 2, 12).

Pero esta doble muerte, jurídica y simbólica, quedaría de hecho ineficaz, si nosotros con nuestra actividad personal, con nuestra propia mortificación, no diésemos al hombre viejo el golpe de gracia. De ahí las frecuentes e insistentes exhortaciones de San Pablo a nuestra continua y total mortificación. A los romanos, a pesar de haberles declarado que “ninguna condenación pesa ahora sobre los que están en Cristo Jesús” (Rom. 8, 1), les amonesta seriamente: “Así, pues, hermanos, somos deudores, no a la carne de vivir según la carne. — Porque si vivís según la carne, habréis de morir; mas si con el espíritu hacéis morir las mañas del cuerpo, viviréis” (Rom. 8, 12-13). Y a los gálatas: “Los que son de Cristo, crucificaron la carne con las pasiones y concupiscencias” (Gal. 5, 24). Y a los colosenses: “Mortificad, pues, los miembros terrenos: fornicación, impureza, pasión, concupiscencia mala...: ya que os habéis despojado del hombre viejo con sus fechorías, y revestido del nuevo, que se va renovando en orden al pleno conocimiento conforme a la imagen del que lo creó” (Col. 3, 5-10). Y lo que aconsejaba a otros, él mismo lo practicaba. A sus queridos filipenses hacía estas confidencias: Todas las cosas, dice, “tengo por basuras a fin de ganarme a Cristo... a fin de cono-

cerle a Él, y el poder de su resurrección, y la comunicación de sus padecimientos; configurándome conforme a su muerte, por si llego a alcanzar la resurrección de entre los muertos" (Philip. 3, 8-11). Y de los predicadores del Evangelio dice generalmente: Vamós "siempre llevando por doquiera en nuestro cuerpo el estado de muerte de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo" (2 Cor. 4, 10).

Habrà surgido acaso la duda: ¿semejante mortificación puede llamarse propiamente mística en el sentido hoy corriente de la palabra? Dos contrapreguntas precisarán el sentido de la duda, y serán virtualmente su contestación: ¿La íntima presencia de Dios en nuestro espíritu es propiamente mística? ¿Los desposorios espirituales de Cristo con el alma son propiamente místicos? La respuesta a semejantes preguntas es bien sencilla. La presencia de Dios en nuestro espíritu y los desposorios espirituales de Cristo con el alma serán con toda propiedad místicos, si son percibidos experimentalmente por nuestra conciencia psicológica. Pues lo mismo decimos de la mortificación cristológica enseñada por San Pablo. No será, evidentemente, mística con toda propiedad, si nuestra comunión con la muerte de Cristo sólo se conoce por fe o aprehende con un conocimiento abstracto; pero si se siente íntimamente, si se percibe por experiencia interna, será propiamente mística en el sentido más riguroso de la palabra. A lo más podría exigirse que la conformidad con la muerte de Cristo alcanzase cierto grado de semejanza o perfección; pero esto parece accidental o accesorio. Semejante percepción experimental de su comunión con la muerte de Cristo la poseía manifiestamente San Pablo, cuando escribía a los gálatas: "Con Cristo estoy crucificado, pero vivo... ya no yo, sino Cristo es quien vive en mí" (Gal. 2, 19-20). Es que el Apóstol, además de la crucifixión moral de su vida, había recibido de Dios el sentido íntimo y sobrenatural de percibirla en su propia conciencia; y en este sentido era plenamente mística.

Hemos indicado que esta manera de enfocar místicamente la mortificación era de actualidad. Sin hablar de lo que se conoce en la dirección íntima de las almas y concretándonos a los hechos que han venido a ser del dominio común, quien compare la mística de Santa Gertrudis, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola y otros semejantes, con la mística más reciente de Santa Margarita María Alacoque o Santa Teresa del Niño Jesús, o también del P. Ginhac, habrá observado una maravillosa transformación o evolución, no sólo en sentido cristológico, sino también en sentido sacrificial. Hoy día es frecuente, dentro de lo extraordinario de los casos místicos, la que podemos llamar inmolación espiritual o estado místico de víctima. Para explicar y apreciar semejantes estados místicos es muy luminosa la concepción paulina de la mortificación cristológica en función del cuerpo místico de Cristo. Sólo el matiz de reparación parece ausente en San Pablo, pero se halla implícitamente, si se

combina la mortificación con la caridad y con el sentido social, que alcanzan tanto relieve en su doctrina sobre el cuerpo místico. Pero baste por ahora haber insinuado este punto interesantísimo.

¿Realidad o metáfora?—No han faltado quienes han creído que la concepción paulina del cuerpo místico no era otra cosa que una grandiosa alegoría o imagen metafórica, cuya realidad era simplemente la Iglesia como sociedad, cuyos miembros eran los hombres, cuya cabeza era Cristo; es decir, la corporación eclesiástica, más excelsa y divina, sin duda, pero al fin análoga a otras corporaciones puramente humanas. ¿Semejante hipótesis minimista responde a la verdad? Aunque ya anteriormente hemos apuntado la solución de este grave problema, no podemos dejar de tratarlo ahora más de propósito, dentro de la imprescindible brevedad.

Todo el punto está, a nuestro juicio, en enfocar atinadamente el problema. Lo enfocaría desastrosamente quien lo pusiese única o principalmente en la existencia o ausencia de elementos metafóricos en la concepción paulina. Hay que comenzar admitiendo dos postulados innegables: que la imagen del cuerpo místico como organismo viviente es en gran parte metafórica, y que semejante metáfora se puede aplicar, y de hecho se aplica, a las corporaciones puramente humanas, en las cuales prevalece el principio de solidaridad. No está, por tanto, la cuestión en estos dos hechos. El verdadero problema es este otro: supuestas las dos concepciones más o menos metafóricas de la corporación eclesiástica y de las corporaciones puramente humanas, ¿existe entre la eclesiástica y las puramente humanas alguna diferencia esencial que dé a las metáforas una significación o una aplicación sustancialmente diferente? Más concretamente: ¿el principio de solidaridad que constituye el cuerpo místico tiene el mismo valor que el que impera en las corporaciones puramente humanas?

Hemos visto que los principios o energías unificadoras del cuerpo místico eran: la potencia avasalladora y absorbente, de orden moral o jurídico, con que Cristo atraía, se incorporaba e identificaba consigo a toda la humanidad; la potencia psicológico-moral de su inmenso amor; la potencia santificadora de la divinidad, que, poseída por Cristo por identidad, penetraba íntimamente el alma humana y la unía y como identificaba consigo. ¿Existen iguales o análogos principios de unificación y solidaridad en las corporaciones humanas? Tal es el problema. Examinemos separadamente cada uno de estos tres principios o potencias.

Supongamos en una corporación humana el caso más favorable: el de una personalidad extraordinaria, genial y avasalladora, que, encarnando en sí un ideal, arrastre tras sí las masas, las domine, las mueva a su voluntad y las organice en una corporación compacta y ciegame adherida a su persona y a su causa, tanto, que, como el otro rey, pueda decir: "La corporación soy yo". Pues bien, toda esta compenetración, toda esta identificación, entre el jefe y la masa, entre la cabeza y el cuerpo,

tiene un tope infranqueable a la potencia humana: la solidaridad del pecado ajeno, es decir, la responsabilidad o imputabilidad de un pecado, en que no se ha tenido complicidad. A esto no llega la solidaridad humana; pero a esto llegó la solidaridad de Cristo con los hombres. Por esto hemos insistido tanto anteriormente en esta solidaridad, porque ella, acaso más que nada, explica la profunda verdad de la inefable comunión de los hombres “en Cristo Jesús”.

La segunda potencia unificadora era el amor: también en esto tiene algo singular e incomunicable el cuerpo místico de Cristo. No insistiremos en que el amor de Cristo no tiene igual ni semejante: en ardor, en fidelidad, en pureza, en desinterés, en abnegación, ningún amor humano puede, ni de mil leguas, compararse con el amor de Cristo. Y de parte de las asociaciones puramente humanas supondremos también el caso más favorable: el amor de esposos, principio de la sociedad conyugal. Aun así, el amor humano tiene también un tope infranqueable: la muerte. Puede ser que el amor sea tan fuerte que llegue a dar la vida por la persona amada; pero precisamente la misma muerte, arrastrada por el amor, en lo humano corta definitivamente la comunicación, abre un abismo entre las personas que se amaban. No así la muerte de Cristo, que lejos de romperla, anuda más estrechamente su comunicación con los hombres. Ya anteriormente a la muerte de Cristo la humanidad estaba incorporada a Él; pero el pecado que la inficionaba, la vejez que la petrificaba, impedía su perfecta e íntima compenetración con Él. Y lo que desempecató a la humanidad, lo que extirpó su vejez, transfigurando el hombre viejo en el hombre nuevo, fué la muerte del Redentor. Notemos la profundidad del pensamiento de San Pablo. En los amores humanos el desposado que se entrega a la muerte por amor a su desposada, renuncia definitivamente por el mismo caso a la unión conyugal. Cristo, empero, según San Pablo, “amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella... a fin de hacer parecer ante sí a la Iglesia” como esposa suya y unirse con ella” (Eph. 5, 25-27). La cruz es el tálamo nupcial, no la tumba funeraria, del Esposo enamorado de la Iglesia. “Sacramentum magnum!”

La tercera potencia unificadora del cuerpo místico era el Espíritu de Dios, es decir, la energía santificadora de la divinidad. Las diferencias entre esta divina potencia y las fuerzas unificadoras de las asociaciones humanas son inmensas. Dejando a un lado otras diferencias, sólo una señalaremos, la más esencial para nuestro propósito. En las asociaciones humanas la comunicación entre sus miembros es puramente externa: la reunión en asambleas, la palabra hablada o escrita. En ellas la compenetración de los espíritus, el contacto o fusión de los pensamientos, es pura metáfora. No así en el cuerpo místico, en que el Espíritu de Dios se une total e íntimamente con nuestro espíritu, asocia y funde su acción con to-

das nuestras actividades vitales. Sólo la potencia divina puede hacerse comprincipio inmanente de nuestra vida interna.

En consecuencia, esta triple potencia unificadora, privativa del cuerpo místico de Cristo, establece entre él y las corporaciones puramente humanas tres diferencias esenciales, que hacen que la imagen de cuerpo u organismo viviente alcance en él una verdad y realidad, a que no llegan ni pueden llegar las asociaciones humanas. Y si esta imagen no está enteramente despojada de elementos metafóricos, en el cuerpo místico la metáfora no es, como en las corporaciones humanas, una ampliación o intensificación, sino más bien una atenuación, un conato impotente o una expresión inadecuada de su magnífica y opulenta realidad.

A la luz de esta triple potencia unificadora se vislumbra el maravilloso alcance, la significación, tan profunda como verdadera, de aquellas palabras del Apóstol: "Omnia et in omnibus Christus" (Col. 3, 11): proposición compleja, que se resuelve en estas dos: "In omnibus Christus", "Omnia Christus"; que es decir: Cristo está en todos, como todos están en Cristo, por recíproca inmanencia; y en todos y en cada uno Cristo lo es todo de una manera tan verdadera como inefable. Como el hombre por antonomasia, que compendia y concentra en sí toda la humanidad; como el amante apasionado, que, muriendo por la persona amada, junta y funde dos vidas en una vida, dos amores en un amor, dos corazones en un corazón, dos seres en un solo ser; como Hijo de Dios, en fin, que posee en propiedad y por identidad la potencia santificadora de la divinidad: Cristo se apropia y absorbe con su avasalladora prepotencia toda la humanidad, todas las personalidades, todas sus actividades, toda su vida: su pensamiento, su voluntad, su amor. Y los hombres, como San Pablo, viven... ya no ellos, sino en ellos Cristo; piensan... yo no ellos, sino en ellos Cristo; aman... no ya con su menguado corazón, sino con el corazón de Cristo; como San Pablo amaba a sus filipenses "en las entrañas y con el corazón de Cristo Jesús" (Philip. 1, 8). "Omnia et in omnibus Christus". En vista de estas divinas maravillas, ¿se dirá ya que es pura metáfora la concepción del cuerpo místico de Cristo?

No podemos resistir a tocar aquí, aunque no sea sino rápidamente, un fenómeno místico que aparece en los escritos de Santa Margarita María Alacoque, y que, mirado con ojos profanos o naturalistas, podría considerarse como pura metáfora: nos referimos a la permutación o trueque de corazones. Claro está que semejante permutación no ha de entenderse en sentido carnal o material; pero entre este sentido craso y el puramente metafórico hay un sentido intermedio, que podemos llamar espiritual, cuya verificación o realidad consiste, conforme a lo que acabamos de decir, en que, incorporado el hombre en Cristo, con un intercambio de sentimientos muy natural dentro de la psicología o la lógica del amor, Cristo ame con el corazón del hombre, que se ha apropiado, y el hombre ame con el

corazón de Cristo, que se ha hecho suyo. Sólo hay que advertir que esta mística permutación, inherente en cierto grado al estado de gracia santificante y común, por tanto, a todos los justos, para elevarse a la esfera mística necesita de dos condiciones: primera, que, ordinariamente a lo menos, el amor llegue a cierto grado de intensidad; segunda, esencial, que Dios infunda sobrenaturalmente el sentido espiritual, con que el alma sienta o perciba experimentalmente la permutación. Algo parecido habría que decir sobre otro fenómeno místico de la devoción al corazón de Jesús, cual es la morada o habitación en la llaga del costado y corazón de Cristo, que sólo en la solidaridad del cuerpo místico puede entenderse. Pero baste haber insinuado este punto.

Para terminar lo referente al problema de la realidad —no pura metáfora— del cuerpo místico y expresar nuestro juicio definitivo, añadiremos que, de los tres principios indicados de unificación, si el del amor es para nosotros más dulce y atrayente, si el del Espíritu Santo es más elevado y más divino, el jurídico-moral, en cambio, es más real y más profundo. De todos modos, aunque sea de orden inferior, en él han de fundarse y en él, por así decir, han de echar raíces los otros dos, para poder desplegar toda la eficacia de su potencia unificadora. Supuesta la identificación jurídico-moral, es más asequible y más plena la transformación del amor y la unidad del Espíritu.

CONCLUSIÓN.

Hemos procurado poner de relieve la idea, que juzgamos fundamental, en la concepción del cuerpo místico, es a saber, que la solidaridad de naturaleza y de pecado que Cristo contrae con los hombres, se inicia y radica en la misma encarnación. Combinada y completada con este nuevo elemento la concepción paulina adquiere mucho mayor solidez y verdad. Y también mayor fecundidad en sus innumerables derivaciones. A la luz de semejante concepción toda la Teología parece quedar como transfigurada. Esta luz no sólo ilumina la Iglesia, que se muestra a nuestros ojos más divina, al ser considerada como el cuerpo místico de Cristo, informado por el mismo Espíritu de Cristo, sino que también la augustísima Trinidad y la redención humana, la gracia y los sacramentos, la vida moral, así ascética como mística, y la vida eterna, consumada con la resurrección de la carne, adquieren nuevo relieve y como un nuevo sentido, al estudiarse en función del cuerpo místico de Cristo. Sería interesantísimo desarrollar estos puntos de vista. Pero acaso ningún sector teológico recibe una transformación tan vasta y profunda con el principio de la solidaridad iniciada en la encarnación, como la Mariología, y más especialmente la Soteriología mariana. Más nos atrevemos a decir: que la más

firme esperanza de magníficos desenvolvimientos en la Mariología estriba principalmente en el influjo y aplicación de la concepción paulina. Si con la encarnación recibe Cristo la doble solidaridad, que le constituye formalmente Redentor, ¡con cuánto mayor verdad resulta María la Madre del Redentor! Y si en el Redentor, que nace de María y precisamente en cuanto de ella nace, estaba moralmente concentrada y como polarizada toda la humanidad, ¡cuán profundamente verdadero aparece el hecho de que con el Redentor y en el Redentor todos los hombres nacen de María, verdadera Madre espiritual de toda la humanidad! Y si la solidaridad humana la recibe el Redentor de su divina Madre, revestida para ello de la representación universal de toda la raza de Adán, ¡qué relieve, qué nueva luz adquiere, al lado del segundo Adán, el Hombre por antonomasia, la figura de la segunda Eva, la Mujer por excelencia! Y si la obediencia del nuevo Adán, contrapuesta a la desobediencia del primero, es la sustancia misma del acto redentivo, ¡qué cooperación tan apropiada y tan eficaz a la redención será el acto de obediencia de la nueva Eva, contrapuesta a la desobediencia de la antigua! La solidaridad, clave de la redención e investidura del Redentor, es obra de la Corredentora.

JOSÉ M. BOVER, S. J.