

REAL ACADEMIA DE DOCTORES
DE ESPAÑA

**PRINCIPIO DE LA GRACIA
LA GRATUIDAD,
DINAMISMO CONSTITUTIVO DE LO HUMANO**

DISCURSO PRONUNCIADO POR EL
Excmo. Sr. Dr. GONZALO TEJERINA ARIAS

EN EL ACTO DE SU TOMA DE POSESIÓN
COMO ACADÉMICO DE NÚMERO
EL DÍA 13 DE MAYO DE 2026

Y CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO DE NÚMERO
Excmo. Sr. Dr. D. MARTÍN GELABERT BALLESTER



**MADRID
MMXXVI**

© Gonzalo Tejerina Arias
© Martín Gelabert Ballester

Depósito legal: S 164-2026
Edita: Real Academia de Doctores de España

Imprime: Gráficas Lope. Salamanca
www.graficaslope.es

ÍNDICE

Discurso de ingreso del Excmo. Sr. Dr. Gonzalo Tejerina Arias	7
I. Crítica y alternativa a la razón instrumental	9
I. 1. La extensa impugnación de la moderna racionalidad instrumental.....	9
I. 2. Propuestas alternativas.....	16
II. El principio de la gracia	20
II. 1. Antropología del don.....	22
<i>El hombre como dado</i>	22
<i>Despliegue existencial de la gracia, estructura gratuita de la existencia</i>	27
<i>La gracia como principio en el ámbito humano. La acogida</i>	31
II. 2. Ontología del don.....	35
III. Formalización y desarrollo del principio de la gracia ...	41
III. 1. Racionalidad. La razón bajo el don, el don bajo la razón.....	47
III. 2. Las relaciones humanas en la lógica del don.....	54
III. 3. Nueva cultura. La actividad económica y la trans- formación del medio natural bajo el principio de la gracia.....	62

IV. Lo Absoluto bajo el principio de la gracia	72
IV. 1. Al umbral de la gracia trascendente	72
IV. 2. Dios y el hombre en la perspectiva del don.....	76
IV. 3. En Jesucristo, gracia sobre gracia.....	82
Discurso de contestación del	
Excmo. Sr. Dr. Martín Gelabert Ballester	85
Contestación al discurso de ingreso en la RADE	
del Dr. Gonzalo Tejerina Arias.....	87
1. Datos biográficos.....	87
2. Pensamiento teológico.....	89
3. El discurso	92

**Discurso de ingreso del
Excmo. Sr. Dr. Gonzalo Tejerina Arias**

I. Crítica y alternativa a la razón instrumental

I. 1. La extensa impugnación de la moderna racionalidad instrumental

Hace ya muchas décadas y desde distintas orillas y distintos modos, se ha desplegado una severa crítica al modo de la racionalidad moderna denominada instrumental, vista como dominante, posesiva, que empobrece al hombre y a la comunidad humana, acrecienta la injusticia social y ha desencadenado un grave desequilibrio ecológico que amenaza ya seriamente la calidad de vida del planeta. Crítica necesaria a un modo de conocimiento del mundo sostenido por el afán de posesión y dominio que ha impregnado la cultura y la mentalidad general, afán de dominio sobre la naturaleza, las producciones del mismo hombre y sobre la propia realidad humana. Esa racionalidad instrumental, funcional, ha prosperado mucho merced al apoyo encontrado en el gran desarrollo de la ciencia y la técnica modernas y contemporáneas, que a su vez, en buena medida, han sido impulsadas por dicha mentalidad dominadora. Esa racionalidad ha invadido todos los ámbitos de la existencia y la vida social y así se ha ido perfilando la figura de un hombre que, con gran admiración hacia el poder de la ciencia y la tecnología, ejerce como amo del mundo¹.

El auge del antropocentrismo racional moderno ha tenido efectos realmente emancipatorios frente a todo objetivismo y frente a cualquier heteronomía alienante, pero esta racionalidad instrumental, desarrollada en su interior, habiendo aportado gran bienestar

¹ Esta racionalidad instrumental, como ha señalado Habermas, lo invade todo, la moral, la política, la educación, las relaciones humanas: *Teoría de la acción comunicativa*, I (Taurus, Madrid 1987) 197 ss.

material, también ha traído muchas secuelas negativas. Desde esa exaltación del hombre bajo este modelo de razón, la vida y la marcha histórica se contemplan como el curso de la imparable actividad de transformación y posesión mediante la cual los hombres se hacen a sí mismos y crean un marco existencial en el que el éxito radica en la tenencia del mayor número de bienes. Pero funcionalizando todas las realidades a los objetivos de la producción, la tenencia y el disfrute, considerados de un modo marcadamente individualista porque de otro modo no puede ser, se anula la pregunta por el sentido último de la realidad y de la vida. Así termina el hombre por arruinar la realidad convertida en mero objeto de manipulación y dominio y termina por embrutecerse a sí mismo, subido a la cabalgada de la conquista, la producción imparable para satisfacer el afán de posesión y consumo. Obviamente, las relaciones interpersonales y el clima social sufren un grave quebranto bajo el imperio del cálculo de utilidad y la mentalidad de manipulación y posesión en beneficio de intereses individuales. La sociedad se perfila en gran medida como una sociedad mercantil, con fuerte prevalencia de las relaciones de mercado, donde crece la competitividad dura, la frialdad, la soledad y el desamor, en la que de modo correlativo se difuminan gravemente las tradiciones culturales y de sentido, el servicio desinteresado y los dinamismos de buena convivencia interpersonal, la ternura, la contemplación desinteresada de lo bello. Por otro lado, además, esa carrera de dominio y disfrute sólo es sostenible merced a la existencia de zonas amplias de humanidad pobre, cuyo modo de vida por debajo de los niveles de la dignidad humana es condición casi necesaria del alto bienestar material de quienes viven subidos a esa mentalidad de posesividad desatada. Quizá podamos ver en las propuestas del posthumanismo o el transhumanismo actuales la culminación, a fecha de hoy, del imperio de esta racionalidad del poder y la tecnociencia, cuando

se plantea ya la superación de la misma realidad humana merced a la ingeniería genética, las neurociencias y la inteligencia artificial. El actual poder de la ciencia y la técnica en su progreso ilimitado estarían en grado de superar lo que es la especie humana mediante la manipulación genética que diseñara y produjera el hombre que deseamos hasta alcanzar un absoluto dominio de toda la realidad, en especial la humana, por parte del hombre².

Como decimos, esta cultura del dominio, la posesión, el consumo ha sido objeto de la denuncia de muy variadas voces del pensamiento a lo largo del siglo XX, más o menos conscientes todas del poder de esta racionalidad positivista e instrumental que está en su raíz. Cabe recordar las posiciones de los varios personalismos desde los años treinta del siglo pasado, dialógicos y comunitarios, judíos y cristianos, contra las distintas alienaciones de la persona en la racionalidad racionalista, la sociedad liberal burguesa y la economía capitalista. Poco antes, la voz de figuras solitarias como G. M. Hopkins o Ch. Péguy³. En el mismo ámbito católico, R. Guardini, en mucha cercanía con el método fenomenológico que mencionamos

² Las promesas del transhumanismo son realmente ilimitadas: desde la inmortalidad en un estado de permanente juventud a la adquisición de los más altos saberes mediante un simple implante cerebral, o la vida en perfecto estado de felicidad en una sociedad formada por individuos moralmente mejorados; entre la abundante literatura al respecto, ver p. ej., D. Diéguez, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (Herder, Barcelona 2017) 40 ss.

³ Véase sobre la poesía de Hopkins en esta perspectiva Ch. Taylor, *La era secular*, II (Gedisa, Barcelona 2015), 712 ss. Péguy denunciaba a principios del siglo XX el supremacismo epistémico de la ciencia y su mínimo aprecio de la metafísica, y las lacras del mundo moderno, mundo de la avaricia y la venalidad, del mecanicismo, del intelectualismo, del materialismo; ver E. Mounier, “El pensamiento de Ch. Péguy”, en *Obras Completas*, I (Sígueme, Salamanca 1992) 23-158.

en breve, participó activamente en su obra y en la concreta labor educativa en un movimiento de fidelidad a lo real, siendo muy crítico con la idea moderna de autonomía y autosuficiencia humana. G. Marcel verá la época moderna caracterizada por una “desorbitación” que no solo afecta a la visión de los instrumentos de la técnica sino al mismo hombre, visto como un “simple haz de funciones”⁴. Así tiene lugar el vaciamiento del mundo que, funcionalizado, en todo queda reducido a problema, eliminando el misterio, y síntoma primero de esta reducción es la “asfixiante tristeza que se desprende de un mundo cuyo eje central es la función”⁵.

En alguna proximidad, Heidegger, en quien se advierte un distanciamiento de aquel antropocentrismo que sitúa al hombre en el centro de una conquista, sobre todo en sus últimos años denunciará cómo el hombre se rodea de un universo de útiles, de instrumentos creados por él para su bienestar. De tal universo ha desaparecido el misterio de la naturaleza, de los seres que no proceden de él ni tienen en él su sentido. Incluso el misterio del hombre se hace impenetrable para él mismo, que vive volcado a lo exterior mediante diferentes formas de diversión. El hombre abandona toda actitud contemplativa y la reemplaza por la actitud técnica, de dominio. Ha llegado a creerse dueño del ser; y de tal actitud pragmática pueden derivarse los mayores peligros, ya que los demás hombres quedan reducidos también a la categoría de herramientas⁶.

⁴ G. Marcel, *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico* (Encuentro, Madrid 1987) 23.

⁵ Id., 26.

⁶ Ver, p. ej., M. Heidegger, *Serenidad*, 5ª ed. (Ediciones del Serbal, Barcelona 2009) 23-24.

Ha sido muy efectiva la contribución de los autores de la Teoría crítica de la sociedad, la Escuela de Frankfurt, muy beligerantes contra esta racionalidad moderna, desde Horkheimer y Adorno hasta Habermas, contribuyendo de modo decisivo a su comprensión y rechazo mediante conceptualizaciones muy certeras como la razón instrumental o funcional. A principios del presente siglo, a la crítica de esta racionalidad instrumental moderna se ha sumado la obra de M. Hénaff, que en cierta reivindicación del don como vínculo social, como mencionaremos más adelante, ha abierto una vía para repensar la ética y la organización social más allá del individualismo contemporáneo. A ello habría que sumar las denuncias de la cultura postmoderna o del ecologismo y de tantos intelectuales y teólogos cristianos de tiempos recientes. Entre ellos, el teólogo luterano J. Moltmann ha recogido muy bien el reflejo de esta mentalidad dominante en el lenguaje ordinario de fuerte acento masculino: las riquezas del suelo se “disfrutan”, las montañas se “conquistan”, las corrientes de agua se “someten”, en la selva virgen se “penetra”, la tierra sin dueño puede uno “hacerla suya”, al seno de la naturaleza se le arrancan sus secretos⁷.

Por parte del Magisterio oficial de la Iglesia, desde los días de la *Rerum novarum* de León XIII (1892) se ha reiterado de muchos modos la denuncia de una cultura de la posesión y el poco respeto al trabajador de quien interesa sobre todo su rendimiento material. En estos últimos años destaca la crítica del Papa Francisco (†2025) en la encíclica *Laudato si'* (2015) a una cultura en la que el logro del poder mismo ya se ve como un progreso, legitimándose una posesividad que ha llegado al agotamiento de la naturaleza, considerada

⁷ *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado* (Sal Terrae, Santander 1992) 82.

un puro objeto de explotación material. Francisco no duda en usar en su denuncia el concepto de “razón instrumental” tomado de la obra de M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (1946) en su significado corriente de ejercicio de la razón tendente al dominio, que apenas reconoce valor a aquello que no reporte beneficio material⁸. Un uso de la razón que no busca la verdad, ni la justicia, ni la experiencia de la belleza, orientada siempre al interés económico. Una racionalidad única y reductiva por no reconocer vertientes constitutivas del mismo hombre, en la que la razón absorbe y liquida el objeto conocido (nº 106). Según Francisco, el paradigma tecnocrático de la razón consistente en la búsqueda eficientista de la posesión sin criterios morales se ha hecho tan dominante que ya no se puede usar sin ser dominados por su lógica que es justamente lógica de dominio. Es necesario otro paradigma cultural para salir de la lógica que ha propiciado el grave desequilibrio ecológico al que hemos llegado.

En el ámbito de la economía, no han faltado denuncias sobre una organización económica derivada de esta racionalidad que se rige por el estricto criterio contractual que impera ampliamente y que parece no tener alternativa. Así, la crítica de Hénaff al economicismo del sistema económico que busca que nada escape al cálculo de precios y al control del mercado, que no haya nada más allá del sistema mercantil en su pureza mecánica y llegar por fin “a la inocencia material: ni falta, ni pecado, ni don, ni perdón”⁹. Por parte del

⁸ Esta racionalidad instrumental constituye la base de fenómenos más concretos que el Papa califica de “mitos” modernos, como tales, merecedores de crítica: el individualismo, el progreso indefinido, la competencia, el consumismo, el mercado sin reglas (nº 210); ver nn. 219 y 195.

⁹ M. Hénaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (Editions du Seuil, Paris 2002) 33.

Magisterio eclesiástico, la encíclica *Caritas in veritate* (2009) del papa Benedicto XVI sostiene que la actividad económica no puede resolver todos los problemas sociales mediante la *lógica mercantil* (nº 36). La actual economía globalizada privilegia la lógica económica del intercambio contractual, lógica de una racionalidad reductiva, que debe ser ampliada por un criterio de generosidad, lógica del don, sin contrapartida (nº 37), lo que está en lo sustancial de la propuesta de estas páginas y que veremos con todo detalle.

El cientismo, como exaltación de la ciencia cual verdadero modo de ejercicio de la razón y del conocimiento, que está en la raíz epistemológica de la razón instrumental, ha recibido innumerables contestaciones sin eliminarlo, la absolutización de la ciencia no está suficientemente superada. De modo que la crisis del hombre contemporáneo se torna más aguda en buena medida cuando en la ciencia se buscan todas las respuestas, siendo cierto que el hombre es portador de interrogantes para los que la ciencia no tiene respuesta, pues su ámbito epistémico se remite a los fenómenos mundanos observables y experimentables. Con lo cual esos interrogantes, o al final son ignorados o quedan vivos sin respuesta, con el vacío existencial consiguiente. En el seno de la misma ciencia se ha abierto una franca autocrítica sacando a la luz dogmatismos, verdades no suficientemente contrastadas, ortodoxias excluyentes, juegos de poder. Críticos como P. Feyerabend han denunciado el autoritarismo epistemológico de la ciencia moderna, toda vez que no existe único método científico universal, además de que la ciencia ha alcanzado su prestigio social no tanto por su racionalidad como por mecanismos sociales y políticos¹⁰.

¹⁰ P. Feyerabend, *Contra el método* (Planeta-De Agostini, Barcelona 1993); original de 1970.

I. 2. Propuestas alternativas

Ante las graves deficiencias de la racionalidad técnica, instrumental, burocrática y sus graves consecuencias antropológicas, histórico-sociales y sobre el medio natural no han faltado desde hace tiempo propuestas de superación, lógicamente formuladas en función del respectivo diagnóstico de las fallas de la racionalidad moderna. En las denuncias que hemos mencionado se vislumbra ya la correspondiente propuesta de recuperación de aspectos de la visión del hombre y de su quehacer que una racionalidad del dominio ha eclipsado. Mencionamos casos destacados. En el terreno propiamente filosófico, la Fenomenología que mencionamos, desde los primeros años del siglo XX en sus planteamientos más puros buscó abrirse desinteresadamente a las cosas mismas en su riqueza propia. La Fenomenología enseñó que el hombre no se basta a sí mismo, debe abrirse a la realidad de alrededor porque necesita “el objeto”, pero renunciando a la voluntad de dominarla intelectualmente, abriéndose a ella en la convicción de que sus diversas vertientes se revelan a quien cumple las exigencias que plantea y se encuentra con ella mediante sus sentidos y sus potencias intelectuales.

Desde la reprobación de la tecnocracia, en sus últimos años Heidegger propugnará una actitud de desapego de las cosas, lejos del afán de dominio y posesión, en una posición contemplativa y reverente ante el misterio del ser latente en la realidad. Es la necesaria serenidad ante las cosas que lleva emparejada la apertura al misterio y que deriva de un pensar verdadero, más allá de un pensamiento calculador y pragmático. Ese pensar y la serenidad ante las cosas del mundo son el plano firme de una nueva cultura¹¹. Los autores

¹¹ “Cuando se despierte en nosotros la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a un

de la Teoría crítica propondrán reconocer la primacía de la razón práctica, sin abominar de la racionalidad funcional que en su terreno tiene su derecho y presta servicios necesarios a los hombres¹². En el caso de Horkheimer y Adorno, de la primera generación de la Escuela, con alguna apertura a lo religioso desde el dinamismo de la experiencia moral. Habermas, como K. O. Apel, en el intento de superación de la razón instrumental, buscan una ética universal fundada en la racionalidad comunicativa, esto es, a partir de la práctica del diálogo y la intersubjetividad: las normas éticas deben justificarse en el marco de un diálogo racional entre sujetos capaces de lenguaje, evitando recaer en posturas dogmáticas y en el escepticismo posmoderno. Se trata de sustituir la razón instrumental que aliena al hombre por la comunicación humana, la decisión dialogada, la ética que lleva en sí la razón comunicativa o viceversa.

En un plano sociológico, en todo el mundo occidental se señalan la mentalidad pacifista, ecologista y feminista como fenómenos que constituyen una alternativa muy visible de cambio cultural frente a la racionalidad instrumental. En esas mentalidades, más firmes y decididas o más difuminadas, se anhela una actitud menos posesiva

nuevo suelo y fundamento. En este fundamento la creación de obras duraderas podría echar nuevas raíces”, M. Heidegger, *Serenidad*, 31. No obstante, el Segundo Heidegger ha sido visto alguna vez expresando una nostalgia de un pasado pretecnológico con cierto aire neorromántico o reaccionario.

¹² Frente a postmodernos como Lyotard, Habermas defenderá la posibilidad y la necesidad de mediación entre las diversas dimensiones de la razón de modo que exista una interacción entre los discursos estéticos, prácticos-morales y teóricos y se asegure la unidad de la racionalidad en la diversidad de las esferas de valor: *Teoría de la acción comunicativa*, I, 324. Análogicamente, es imposible hoy un humanismo de espaldas a la ciencia; la permeabilidad entre ciencias y humanismo es una exigencia de nuestro tiempo; véase I. Murillo, *Propuesta de un humanismo posible en la época de la ciencia* (Generis Publishing 2023), especialmente, 97-120.

y más contemplativa, una sociedad verdaderamente igualitaria, respetuosa con el medio ambiente, libre del productivismo capitalista, con aprecio hacia los valores locales, quizá sin renegar de algún universalismo de la razón.

Pero es preciso mencionar la figura del sujeto humano alternativa al hombre de la racionalidad instrumental, surgida en el escenario postmoderno y que se puede reconocer fácilmente, aunque en ellos haya otros tipos, en los pacifismos, ecologismos y feminismos del mundo occidental. En su fuerte crítica a la racionalidad moderna, que tanto ha fracasado en su proyecto emancipatorio, el escenario postmoderno no elimina el marco cultural moderno, convive con él y tiene su mayor desarrollo en el ámbito privado de la vida de la gente. Frente a lo que analistas de la cultura han denominado *individualismo posesivo*, el propio de una racionalidad técnica e instrumental, quemando otras posibilidades valiosas como entrañables solidaridades o empeños en la mejora de la convivencia social, por reacción ha emergido cierta contrafigura propia de la mentalidad postmoderna. Un nuevo tipo de individualismo que ha sido denominado *individualismo expresivo* que busca reactivamente construir un clima de relaciones cálidas, de *privacy*, una vida acogedora y a la vez selectiva, en la que prima el consumo y la combinación de valores estéticos más que su producción¹³. Dimensiones de la persona olvidadas por la racionalidad positivista-instrumental se han rebelado, adoptando frecuentemente un subjetivismo exacerbado que puede asumir una perspectiva espiritual buscando entonces la liberación por las vías de la introspección. El hombre de la cultura postmoderna está en un cultivo intenso de la intimidad en busca de gratificaciones afectivas, en una tónica desconfianza en la

¹³ A. Álvarez Bolado, "Tipología del hombre que está emergiendo" en *Otero* 3 (2001) 61.

razón que, como Habermas —entre otros— señalara certeramente, la pone en peligro en su universalidad necesaria¹⁴. Salta al primer plano el yo en busca de nuevas experiencias de índole emocional y para el momento dado, en pos de la dicha, atento más a sus derechos que a sus deberes, con franca desatención hacia compromisos de transformación histórica¹⁵. El desarrollo del sistema social y económico bajo una racionalidad instrumental no ha liquidado al individuo, al contrario, ha provocado un nuevo culto al yo, a lo íntimo, personal y subjetivo, o la búsqueda de relación en la pequeña comunidad de grandes afinidades. Esa intimidad personal, sin embargo, en los últimos tiempos se expone con frecuencia en los medios de comunicación y en las redes sociales sin mayor pudor. Hasta desembocar muchas veces en una comercialización degradante de la intimidad propia y de gentes allegadas, reintegrándose a la espiral de la posesión y el consumo de la sociedad capitalista, ahora de lo más privado, que deja de serlo en una expropiación personal querida. En fin, una notable curvatura narcisista en la que la persona corre peligro grave de asfixia.

Ambos tipos humanos o de modelos culturales, *posesivo* o *expresivo*, no dejan de ser individualismos que no hacen justicia a la dimensión comunitaria e histórico-social del hombre, ni al complejo intelectual y afectivo que le constituye, ni a la necesaria diversidad y riqueza de la praxis que se ha de derivar, teórica, contemplativa, transformadora. Así, se hace necesario dar con modelos realmente

¹⁴ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Taurus, Madrid 1989) 225 s.

¹⁵ Es lo que G. Lipowetsky denomina sociedad posmoralista que no significa sociedad posmoral, sino “sociedad que exalta los deseos, el ego, la felicidad y el bienestar individuales en mayor medida que el ideal de abnegación”, *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa* (Anagrama, Barcelona 2003) 39; ver Id. 43-44.

alternativos. Por lo demás, no se trata de prescindir de la racionalidad científico-técnica que ha proporcionado cotas de bienestar impresionantes, pero es indispensable situarla en el verdadero contexto vital humano. Discursos arcaizantes que rechazan la técnica para proponer un contacto directo con la “madre naturaleza” en cierta sacralización, no son viables porque no hacen justicia a la realidad humana y no cabe esperar mucho de ellos. La justa ubicación de la razón científico-técnica supone, sin duda, un cambio de actitud ante la vida misma, su sentido y el sentido del mundo. Por ello una propuesta con visos de seriedad no podrá prescindir de consideraciones de tipo metafísico o espiritual.

II. El principio de la gracia

En este contexto histórico-cultural, en alguna conexión con aspectos de las propuestas alternativas a la racionalidad instrumental que hemos mencionado, queremos presentar lo que entendemos una opción de mayor acierto que denominamos principio o primado de la gracia o en una denominación frecuente lógica del don. Es el diseño de una nueva relación del hombre con la entera realidad, incluida la propia, vista también de manera nueva, desde el reconocimiento de un radical dinamismo de gratuidad, que como tal, originario y constitutivo, impulsa con toda naturalidad toda una nueva matriz cultural. El primado o principio de la gracia como discurso con pretensión de gran alternativa, se articula en diversos planos o ámbitos. En el sociológico, los estudios clásicos de M. Mauss o Hénaff han puesto de relieve que el don no ha faltado nunca en ninguna sociedad, hasta señalarlo como una constante en el ser humano¹⁶. En

¹⁶ M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, 137.

tesis conocidas, Mauss ha señalado la estrecha relación existente entre progreso social y lógica del don. El don es práctica ordinaria de intercambio de las sociedades tradicionales, dando, recibiendo y correspondiendo, pero más allá del modo puramente mercantil o utilitario, con un carácter simbólico como procedimiento que inaugura relaciones sociales bajo ese signo de generosidad abierta, el don cohesionaba a los individuos y establece bases de rica sociabilidad¹⁷. Pero el dinamismo constitutivo del don se observa también en los planos antropológico, ontológico, histórico-social, religioso de los cuales trataremos aquí, aunque de modo más bien sintético como permite la ocasión.

Ciertamente, en una sociedad donde tanto impera el cálculo y la planificación racional con un espíritu muy pragmático y utilitarista, no resulta fácil hacer espacio al discurso y la experiencia de la gracia, pero justamente por eso, siendo ésta determinante, tal empeño es especialmente necesario y urgente. Queremos ver, pues, con cierto procedimiento fenomenológico, cómo un dinamismo de gracia sostiene la entera realidad, la del mundo y la del hombre, cuyo reconocimiento se convierte entonces de modo muy inmediato en pauta del obrar del ser humano que proviene y ha de vivir de esa gratuidad. Así se entra en lo que específica o propiamente es la lógica del don, esto es, el sistema de gracia. Tras ello, veremos de modo más concreto cómo bajo ese dinamismo de gracia se articulan las relaciones humanas, la transformación del medio natural y la actividad económica.

¹⁷ *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1925. Traducción española en Katz editores, Madrid 2009. Aunque la aproximación sociológica de Mauss al don tiene su valor y tuvo el efecto de iniciar su reivindicación, se ha señalado, seguramente con razón, que lo que él describe no es el don en su pureza, porque no deja de ser un mecanismo de intercambio, aunque no en los modos de una contractualidad rigurosa.

II. 1. Antropología del don

El hombre como dado

La descripción del primado del don puede comenzar por el ámbito humano, más inmediato al hombre mismo. El ser es don, ser es ser donado y la vida sólo puede ser recibida. Así comienza en el plano de lo humano el principio de la gracia. Al hombre, el don le precede. Por motivo de su inteligencia y su libertad es creativo, pero al actuar se mueve siempre a partir de algo recibido desde el hecho radical y determinante de haber recibido el ser, de modo que desde su principio ontológico y cronológico la existencia es dada¹⁸. El *factum* originario es que el ser humano se descubre dado, *étant donné* (J. L. Marion), ha recibido el ser, pero ha sido dado a sí mismo, en la más alta donación en cuanto alumbrado como libre, entregado a él, a su propia soberanía, en una donación eminentemente gratuita que conlleva, debe conllevar, la renuncia a manejar su yo personal, sin un pliego de contraprestaciones formalmente impuesto, a no ser el reconocimiento de que es criatura de la gracia que, sin embargo, será por su parte un acto libre. Que la existencia es perfecta gracia está en el dato evidente de que se ha recibido sin merecimiento porque no había posibilidad alguna de merecerla. Y es confirmada por el hecho de que nadie puede saber cómo será ese ser humano, entregado a su libertad, o por la percepción frecuente de la fugacidad de la vida, en la vivencia clara de que se va de las manos, imposible de retener porque no se tiene suficientemente.

¹⁸ Como escribe A. Gesché, “se existe y se nace por otros. El lugar natal de la identidad se encuentra en eso que Lévinas llama la exterioridad... Nos viene de otro, de fuera”, *El sentido. Dios para pensar* VII (Sígueme, Salamanca 2016) 546.

Pero si la vida dada es perfectamente gratuita, en esa donación hay un acto de fe en que de un modo u otro ha de valer la pena el don, es decir, una confianza que se aventura a sostener por adelantado que tal generosidad al final vaya a tener sentido porque la vida dada tendrá valor y fecundidad. La gracia en su índole excesiva no es arbitraria o absurda, está sostenida por una esperanza en que el acto radical de dar la vida tiene valor porque el ser humano que vendrá hará fecunda la vida recibida y se hará por tanto digno o merecedor de ella. Y tal esperanza, si es auténtica, como la fe no carece de razones. La donación más radical que es dar el ser es perfectamente gratuita, pero aún como exceso no es irracional, no surge desde el vacío ni se tiende sobre él, nace y se sostiene sobre una confianza suficiente en que es un acto lleno de valor, sentido y fecundidad.

Ese recibir gratuitamente la existencia y sus innumerables soportes, aún dentro de la condición creatural y social que impone condicionamientos insuperables, funda la autonomía y la consistencia del sujeto humano, su posible fecundidad y suscita la aceptación libre. Que la fuente del ser personal no sea el mismo yo podría vivirse negativamente al quedar de manifiesto la propia limitación y en su forma más extrema, cuando se perciba la vida como recibida sin consentimiento propio, como una imposición avasalladora y alienante porque ordena ser. No puede no reconocerse en esta posición una pretensión de absolutez que es sencillamente improcedente en el ser humano. También podrá darse un verdadero conflicto ontológico-existencial, cuando siendo dado y recibido el ser, esa entrega primordial no ha venido acompañada del entorno de generosidades que mencionábamos y que correspondía, suscitando una postura de disgusto o rechazo. En tal situación, solo cabe reconocer una dolorosa contradicción entre el origen de la

existencia, siempre dada, y el deficiente entorno humano que ha acompañado la donación. Sin embargo, tal déficit severo no podrá eliminar el hecho radical y objetivo de que el ser ha sido dado, la existencia solo puede ser y será siempre, ontológicamente, *ab alio*, aunque los concretos modos humanos que acompañan la donación puedan ser tan deficientes como para eclipsar esa gracia originaria. Por lo demás, en este como en otros casos análogos, ese disgusto no hace sino mostrar que el dinamismo de gratuidad, en parte fallido y que se echa en falta, es el entorno justo y necesario del don del ser. Parece obvio que cuando en un nivel de normalidad, en justa adecuación entre principio ontológico y dinamismo existencial, el ser dado se acompañó del entorno humano afectuoso, aún con las imperfecciones inevitables, parece obvio que sólo cabe la aceptación gozosa y agradecida. Así se define el hombre como constituido por una radical receptividad o incluso pasividad, tanto o más que por su condición activa, siempre posterior y dependiente. Esta conciencia clara de la existencia como gracia no puede no suscitar una suerte de gozo y gratitud trascendentales por ser y vivir.

Con su radical de confianza en su fecundidad, el don, como gratuito por naturaleza, está enteramente abierto a la posibilidad de no tener ninguna fecundidad o de no suscitar ninguna correspondencia sobre el donante, ni siquiera un agradecimiento formal. Porque al don, como con mucha precisión señaló Santo Tomás es “entregar sin deber de devolución; esto es que no se da con intención de recibir algo a cambio; esto implica donación gratuita”¹⁹.

¹⁹ *Suma de Teología*, I, q. 38 a.2 (BAC, Madrid 1988), 376, citando a Aristóteles, *Top.* 4 c.4, n° 12.

Es cierto, como sostiene la crítica de Lacombe²⁰, que presuponer la existencia del “don puro” que no espera recompensa y se justifica en sí mismo implica rechazar que el principio de utilidad guíe el obrar de los seres humanos y que incluso conductas aparentemente abnegadas busquen algún tipo de recompensa, como en el marco religioso el sacrificio o la penitencia, que quieren obtener la santidad o el perdón divino. Al respecto, en primer lugar, será preciso evitar que el principio de utilidad, que es sostenible, devenga utilitarista o pragmático, juzgando inútiles actos o realidades como la poesía, la contemplación desinteresada de una realidad superior, el acto de renuncia que nunca se conocerá y del que no se esperaba reconocimiento alguno o el simple gesto afectuoso que fue una grata expresión espontánea. Tales actos, netamente gratuitos, que no perseguían remuneración alguna, no carecen de valor, de fecundidad, de “utilidad”. Y en referencia formal al don, es perfectamente posible acompañado, como estamos diciendo, de la esperanza de un retorno y con la conciencia clara de que éste podrá darse o no, pero considerando que en cualquier caso siempre habrá tenido sentido por el bien objetivo que haya podido hacer. El don no pretende ser, y no es de hecho, in-útil; en su gratuidad, no pretende hundirse en el abismo de lo inoperante, de un posible sacrificio ciego y estéril.

De hecho, en la provocación de su limpio desinterés, es capaz de demandar una correspondencia bajo el signo de su propia libertad. En lo incondicionado del don está su llamada a entrar en la reciprocidad, a modo de requerimiento moral, pues como gratuito no impone la obligación del retorno, ni hay seguridad en que de hecho se dé libremente. La gracia siempre es y quiere ser arriesgada,

²⁰ R. Lacombe, “Le don gratuit”, en N. Dufourcq (ed.) *L'argent du coeur*, (Hermann, Paris 1996), 40; ver A. Barahona Plaza, “Amor humano-amor cristiano”, en *Asidonense* 2 (2007) 301-302.

renunciando a exigir a priori la debida contraprestación para provocar de este modo, con el riesgo grande de no tener respuesta, un movimiento análogo y correlativo de generosidad²¹ y así conducir la realidad humana a su verdad y plenitud. En la libertad, la generosidad, la apertura y el riesgo sobre la correspondencia está dado el don²². Por otra parte, el hecho de que pueda experimentarse cierta satisfacción asociada al dar no es ninguna objeción en contra de la gratuidad del acto, satisfacción que puede experimentarse incluso cuando el acto de gracia no ha tenido ninguna correspondencia²³. No hay problema en que la generosidad en sí misma sea placentera, que lo sea simplemente manifiesta que la gratuidad es una cabal realización espiritual que deja a la persona la satisfacción correspondiente.

Este es el don, soberano acto de afecto —cuando era perfectamente posible no dar nada— para bien del destinatario, la irrupción que altera el orden cerrado de la relación táctica o calculadora, de la búsqueda individualista de lo correcto, de las relaciones mecánicas,

²¹ Efectivamente, la reciprocidad no es asunto sólo de la lógica del intercambio estricto, es también propia de la entrega desinteresada que la espera y desea suscitarse, pero no la exige como condición previa; ver al respecto A. Domingo Moratalla – T. Domingo Moratalla, “Filosofías del don. Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea”, en *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 28 (2013) 46-47.

²² Ver A. Moreno Almárcegui – G. Scalzo, “La lógica del don en las relaciones humanas. Una aproximación a la reciprocidad a la luz del Nuevo Testamento”, en J. L. Fuertes Herreros – A. Poncela González – M^a. I. Zorroza, *Dignidad humana. Riqueza y pobreza en la filosofía y la cultura del Renacimiento y el Siglo de oro* (UPSA-Sindéresis 2024), 177-178.

²³ “¿Por qué la fruición de dar debe reestar sentido al dar? ¿y por qué tal fruición ha de implicar que necesariamente el dar no pueda ser gratuito?”, J. M^a Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana* (Acantilado, Barcelona 2018), 101.

para comparecer cual límpida emergencia de generosidad. En efecto, el don alumbra una lógica nueva, más allá del criterio de la pura equivalencia, de lo contractual, la lógica de la gratuidad al poder suscitar en quien ha sido agraciado una deuda a satisfacer en respuesta libre, des-medida, como la misma donación recibida²⁴, cerrando así el sistema abierto de la gracia. Ahí aflora la creatividad de la gracia, capaz de alumbrar en el medio humano realidades nuevas, indebidas, imaginativas, innovadoras. El acto gratuito, no derivable de los datos objetivos en juego, puede alumbrar una alteridad responsiva novedosa y dotada de energías liberadoras. Por eso, en lo inerme del acto de donación, la primera o la que viene a co-responder, en su simplicidad y espontaneidad está su enorme fuerza.

Es preciso comprender el don originario del ser como signo o adelanto de una generosidad sistémica, porque tras esa gracia primera habrá un amplio dinamismo de donación, menos consciente y no menos real que con el don del ser, sostiene desde esa primera hora el desarrollo de lo humano. En su lucha más personal el hombre obrará siempre sobre un plano multiforme de gratuidad, en todo el decurso de su historia estará activo de forma permanente un signo de gracia del que vemos formas principales.

Despliegue existencial de la gracia, estructura gratuita de la existencia

La formal generosidad ajena, como factor de estructuración de su identidad personal, configurará al hombre como yo autónomo y responsable. La autonomía del sujeto siempre será dialogal, alcanzada por medio de una alteridad manifestada graciosamente. El interés positivo de los otros me permite ser yo mismo como realidad

²⁴ Ver Domingo Moratalla, A. – Domingo Moratalla, T., “Filosofías del don”, 60.

inalineable, con sus posibilidades y limitaciones, de tal modo que la aceptación consciente de los demás como sostén de mi propio yo es paso natural en un desarrollo personal que no es posible de manera perfectamente autónoma. Esta generosidad más personal se sitúa en la general relación dialéctica con los demás en la que crece la persona. En elaboraciones imposibles de olvidar, los autores de la filosofía personalista del siglo XX, de Buber a Mounier, de Nédoncelle a Lévinas, han dejado perfectamente de manifiesto que el hombre se percibe siendo desde otro, lo que supone reconocer la índole constituyente de la alteridad, más constructiva cuando se ofrece en una generosidad explícita.

La verdad sobre nosotros mismos no es alcanzable sin los demás, con quienes llegamos a la revelación del yo propio y a su mejor cultivo. Como afirmaba Marcel expresando esta convicción común, la intersubjetividad afecta de tal manera al sujeto “que lo subjetivo en su estructura propia es ya profundamente intersubjetivo”²⁵. De esta suerte, la razón funcional es superada en la confesión de una alteridad indeducible que coedifica el yo personal y lo hará más y mejor cuando obre con el más alto sentido de gratuidad. Todo hombre estará siempre, de un modo u otro, requerido por una exterioridad humana que le demanda un gesto de gracia, solo existe y puede existir como religado a otros y endeudado con otros.

La psicología infantil ha constatado que los niños descubren primero al otro y luego el mundo y a sí mismos, lo cual manifiesta que la preocupación por la propia identidad no es la primera en la constitución del yo personal y que esta no se dará sin una atención fundamental del otro y al otro. Debido a su prematuridad constitucional, el bebé se

²⁵ G. Marcel, *El misterio del ser* (Sudamericana, Buenos Aires 1953) 167; “Sólo a partir de los otros podemos comprendernos”, Id., 207.

forma en la matriz afectiva y social, sin distinguir el propio cuerpo de la madre y cuando carece del contacto nutricional y afectivo de ésta puede llegar a desarrollar diversas patologías que retrasen su madurez neurológica y el crecimiento adecuado de sus órganos. Esto significa que en primera instancia la percepción que el bebé tiene no es del sí-mismo, sino de una simbiosis ambigua donde el otro y el propio cuerpo son una amalgama identitaria indistinguible. Solo entre los 6 y los 18 meses comienza a tener una noción primera de sí mismo al observarse corporalmente como distinto de la madre. Al verla cuando lo cuida, capta la diferencia entre su propia entidad y la entidad del otro cuerpo. En definitiva, es dato general en la psicología infantil que la identidad solo se adquiere relacionamente, dado que primero ha de haber un otro con quien sentirse fusionados para después proceder a la diferenciación yo/no-yo. Ahí comienza una primera noción del yo, el reconocimiento de sí es por la presencia y acción de un otro sobre él. Es necesaria la percepción y reacción ante otro para que el bebé se percate de su propia existencia. En suma, el origen del sujeto es la interacción, el espacio interpersonal, lo que en España llamó Rof Carballo la “urdimbre afectiva” que requiere una alteridad para tejerse como identidad en el juego de unión-separación²⁶. Puede haber carencia de contacto amoroso con la madre que no permita una sana conciencia del yo personal por parte del bebé, y pueden darse posteriores modos negativos de ejercer la maternidad o la paternidad, como cuando madre o padre hacen presente constantemente lo que han dado al hijo haciéndole ver que está en permanente deuda con ella/él que nunca podrá pagar, lastrando al hijo, por ese bajo sentido de gratuidad, con una conciencia infeliz de filiación.

²⁶ De ahí la extraordinaria importancia de la ternura, que para el psicoanalista español es realmente “una realidad ontológica”, J. Rof Carballo, *Violencia y ternura* (España Calpe, Madrid 1988) 78.

Más allá de la primera relación directa materno-filial, todo individuo recibe un mundo habitable, humanamente conformado y recibe una tradición como codificación de la experiencia de innumerables generaciones pasadas y que le permite orientarse en el mundo, desarrollar su identidad con la amplitud debida y hacer que su vida sea realmente humana. Aunque dada su razón y su libertad, la relación con la tradición recibida sea siempre dialéctica. Como señala la sociología del conocimiento, obtenemos nuestras ideas sobre el mundo originariamente de otras personas y esas ideas siguen siendo admisibles para nosotros, en una buena medida, porque los demás las sostienen²⁷. En esta herencia anónima y gratuita es un elemento decisivo el lenguaje en el cual se desarrolla la razón de la persona y se entra en comunión humanizadora con lo humano. Los hombres recibimos un mundo lingüísticamente interpretado, mediado, en un lenguaje determinado siempre en el que vivimos y pensamos, en el que se realiza toda nuestra intelección y nuestro conocimiento. El lenguaje es la llave que abre el propio espíritu y abre el mundo, recibiendo y acunando en él una concepción de la realidad indispensable para habitarla. La lengua es el preciosísimo don —la sangre de mi espíritu como decía Unamuno de la lengua española— que todo hombre recibe de lo humano anónimo y milenario y es mía, pero me es dada, me viene de los otros y es hablada por otros²⁸. Y esto, del modo más radical, dado el hecho objetivo, del más alto significado antropológico, de que el hombre no puede llegar a hablar solo. Si por sí mismo puede aprender a andar y a moverse, solo merced a los otros puede aprender a hablar. Ese elemento precioso

²⁷ P. L. Berger, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural* (Herder, Barcelona 1975) 67.

²⁸ J. Marías, *La felicidad humana* (Alianza, Madrid 1994) 282.

del ser humano que es el habla, solo llega a ser posesión del individuo gracias al habla, a la escucha, a la enseñanza de los demás.

En suma, la relación más directa con los demás que es reveladora y hacedora del yo personal, un mundo humanizado, la corriente de una tradición, en ella el lenguaje y otros elementos como el sentido de lo bueno y lo bello, gran parte del mismo saber, son legados al hombre como plano de valor sobre el cual desarrollar su existencia personal. Un dinamismo general de donación anónima sostiene a cada ser humano, que crece sobre un vastísimo concurso de generosidades, de tanta gente que nunca se conocerá²⁹. La vida ordinaria está sostenida por un tejido intenso de donaciones³⁰ que hace que P. Bruckner puede afirmar que dado que todo lo hemos recibido, somos pura “deuda”³¹.

Así se instala el hombre, gracias a los demás y con ellos en un mundo natural y humanamente habitable no obstante sus insuficiencias y contradicciones, porque está dotado del necesario coeficiente de valor y sentido.

La gracia como principio en el ámbito humano. La acogida

Percibiendo así el múltiple dinamismo de la donación constitutiva se llega a una formulación precisa, como axioma, del principio de la gracia: Lo más importante, lo más decisivo, solo se puede recibir.

²⁹ De ahí el error del existencialismo sartriano al considerar el hombre arrojado al mundo, cuando en realidad es creado, acogido y tutelado con esmero; ver F. Torralba, *La lógica del don*, 2ª ed. (Kahf, Madrid 2012) 33.

³⁰ Como describe Torralba: “se dona sangre, se donan órganos, se dona tiempo, se dona trabajo, se dona experiencia, se dona consejo y consuelo...”, *O. c.*, 83.

³¹ De lo cual hay que hacer consciente: “Fortalecer al individuo es vincularlo y no aislarlo, es enseñarle de nuevo el sentido de la deuda...”, *La tentación de la inocencia* (Anagrama, Barcelona 1993) 284.

A eso, lo más valioso, que es gratuito, no puede ponerse precio porque es in-apreciable³² y en cuanto libremente dado, solo se podrá esperar. En este sentido decía Simone Weil que “los bienes máspreciados no deben ser buscados, sino esperados”, esto, ensalzando sobremanera el valor de lo gratuito, porque el hombre no puede encontrarlos con sus propias fuerzas y si se pone a buscarlos sólo encontrará falsos bienes³³. Referido ya al amor, decía en el mismo sentido J. Ratzinger que hay que esperar el amor, que solo puede recibirse como don, no podemos “hacerlo” nosotros solos sin los demás, “tenemos que esperarlo, dejar que se nos dé”³⁴.

Eso más importante se asumirá personalmente, bajo su libertad, por parte del hombre que lo integrará en la edificación del propio yo en la que la donación y el acogimiento que se perpetúan a lo largo de la vida son absolutamente determinantes. Todas las tendencias y mecanismos de autoconservación del hombre como ser vivo y racional alcanzan su forma adecuada y su verdadera efectividad, evitan ser fuerzas de afirmación dañina de sí mismo, bajo el principio de la gracia que sostiene la precedencia del don, temporal y cualitativa. De lo contrario, esas tendencias y mecanismos no obrarán realmente como factor de conservación y desarrollo, toda vez que en el recibir y en el dar acontece la promoción verdadera del individuo y

³² Y lo que sí tiene precio es indudablemente de menor valor, A. Moreno Almárcegui-G. Scalzo, *O. c.*, 174.

³³ *A la espera de Dios* (Trotta, Madrid 1993), 71. En algún paralelismo, el último Heidegger buscó una razón abierta y agradecida ante el advenimiento del ser, a su revelarse, como condición primordial del conocimiento mismo. El giro (*Kehre*) del filósofo consistió en sustituir la actitud originaria del preguntar (*Ser y tiempo*) por el escuchar: “El verdadero gesto del pensamiento ahora necesario es la escucha del decir confiado y no el preguntar”, *De camino al habla* (Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona 1987), 159 ss.

³⁴ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 9ª edic. (Sígueme, Salamanca 2001) 223.

los movimientos de conservación presuponen lo que antes graciosamente se ha recibido y lo que con tal donación el individuo pudo hacer. Por eso, la instalación creativa en la lógica de lo gratuito es el modo más necesario de cuidar de uno mismo.

El principio de gratuidad se ofrece así como el dato y la convicción primordial desde la que orientar la propia vida. Es preciso abrirse al reconocimiento asombrado, reverente, de la lógica de gratuidad, en su limitación, lógica amiga y benefactora, que nos sostiene. ¿Hay algún otro dinamismo, alguna otra experiencia, otro principio rector que se pueda considerar más radical y determinante? Ciertamente, si la vida está sostenida por el don y este es libre y voluntario, la vida queda a priori bajo un claro signo de dependencia. Aunque hay realidades que se rijan por criterios de estricta justicia y por tanto queden así garantizadas en gran medida o por completo, realidades de primera importancia quedarán siempre bajo ese signo de alguna incertidumbre toda vez que se recibirán por pura gracia.

Siendo el don por naturaleza libre —y lo es incluso cuando lo dado procede de desconocidos que en la fidelidad al deber cotidiano, contribuyeron a forjar lo que después recibe cualquiera— libre será su aceptación. Como el don radical de la existencia debe ser aceptado y agradecido, así toda la vasta dinámica de gratuidades que sostiene la vida entera en su desarrollo. Su aceptación en cada caso está ya confiada a la libertad de la persona y no dejará de ser una posición de índole moral. Aceptar es esencial en la donación, porque si no existiera, en realidad no habría ni don ni donación, porque nada habría llegado a darse³⁵. Ese acogimiento es eminentemente activo, es la acción primera, responsiva, que provoca el don. El que recibe

³⁵ “Un don que no fuera reconocido ni aceptado como tal, no sería en modo alguno un verdadero don. No me convierto en agraciado por el mero hecho de que un donante voluntario ponga algo junto a mí o actúe de alguna manera en mi

toma el don libremente dado y con él recibe también al dador, sale al encuentro de la donación agradeciendo y admitiendo íntimamente, en reconocimiento del dador como libre punto de partida del don, actuando como persona frente a persona, en comunidad entitativa con ella. De hecho, el dador se hace dependiente del destinatario como certeramente vio Santo Tomás: “El don implica cierta dependencia, tanto para quien da como para quien lo recibe”³⁶.

August Brunner ha ensalzado la grandeza del recibir, no menos exigente que el dar y, visto en su pureza, a su misma altura. Si el que da, en el dinamismo de la gracia no puede reclamar nada al que recibe, este no queda sin deber alguno frente a él. Debe brotar un hondo reconocimiento, tal es la lógica del don, el sistema de la gracia que explicitamos en breve, y entonces la personalidad del que recibe se acrisola en el recibir. La admisión y el reconocimiento obligado del don es reconocimiento de la libre bondad del dador y en esa gratitud el que ha recibido se ofrece a sí mismo al igual que en la dádiva³⁷. Por el contrario, rechazar un don supone un rechazo del dador. Ratzinger ha identificado el infierno como la posición del hombre que no quiere recibir nada, que quiere ser autónomo. Es la expresión del enclaustramiento en el propio yo, “este abismo consiste, pues, en que el hombre no quiere recibir ni tomar nada, en que sólo quiere permanecer en sí mismo, bastarse a sí mismo... el infierno es la soledad de quien rechaza el don”³⁸. Y en la circunstancia de negar al dado la gratitud debida admitiendo el don, se le trata

espíritu, si yo no lo advierto y lo entiendo en su carácter de don”, B. Welte, *¿Qué es creer?* (Herder, Barcelona 1984) 12-13.

³⁶ *Suma de Teología*, I, q. 38, a.1, 3 (BAC, Madrid 1988) 374.

³⁷ “Ad-mitir es ‘dejar venir, dejar entrar lo que viene, no cerrarse al advenimiento’. Admitir viene a ser una generosidad humilde que lleva a más generosidad”, J. M^a Esquirol, *O. c.*, 19-20.

³⁸ J. Ratzinger, *O. c.*, 260.

como un agente natural o necesario sin reconocer que lo recibido es una libre floración de la bondad y el afecto del que ha dado³⁹.

II. 2. Ontología del don

La consideración ulterior de este dinamismo constitutivo de gratuidad lleva a percibir de modo muy inmediato que, más allá del entorno humano o con él, la entera realidad que sostiene al hombre es pura gracia. Así se perfila la tarea de elaborar una comprensión de la realidad bajo el dinamismo constitutivo de la gracia. Ciertamente, el don, fruto de la razón y la libertad del hombre, solo aparece en sentido propio en el entorno humano, pero es claro que la realidad entera se le ofrece al hombre dentro del dinamismo de gracia que a él le es constitutivo. En realidad, el fenómeno humano del don surge y solo puede surgir del mundo tal como éste está configurado.

Con la existencia y el tejido de relaciones personales, el mundo, como plano de realidad objetiva que sostiene lo humano, es radicalmente dado y recibido. Como vino a recordar Heidegger, lo dado es donado. La expresión alemana, “es gibt” significa a la vez “hay” y “ello da”, de suerte que lo que hay es dado, una realidad dada ahí para mí, don, porque todo ser, el ser, es ser donado. En la primacía absoluta del ser del Segundo Heidegger, el ser acontece como donación, el acaecer del ser (*Ereignen*) es la donación que consiente algo como un hay, *es gibt*. La meditación del filósofo alemán

³⁹ A. Brunner, *Conocer y creer* (Razón y fe, Madrid 1954) 77-78. Quien solo quiere dar y no está dispuesto a recibir, quien no está dispuesto a reconocer que vive también del sorprendente e inmerecido don de los demás, destruye el verdadero sentido del ser para los demás: J. Ratzinger, *O. c.*, 213. Ser receptivo, a veces es más arduo que darse: F. Torralba, *O. c.*, 112. Ver J. M^a Esquirol, *O. c.*, 161.

resulta sumamente sugerente en el seno de la temática que estamos considerando⁴⁰. Pero hay que añadir que la donación del mundo tiene lugar en la forma más íntima y más activa, porque acaece como acogida del ser humano en el propio interior del mundo, porque éste se le ofrece y se le da acogiéndolo cual seno nutricio en el que desarrollarse como tal humano.

Además, el examen de la realidad que graciosamente se le da al hombre hace ver que hay en su interior un dinamismo general de referencia a la alteridad que es constitutivo y que preanuncia lo que es el movimiento de la gracia entre los humanos. Como le gustaba decir a Theilhard de Chardin, en el universo material se prefigura ya “de un modo oscuramente primordial” el universo personal. La realidad mundana que recibe el hombre y que le recibe está formada por un íntimo y poderoso dinamismo de agregación y complejización, un movimiento de ajuste de cada individualidad con la totalidad. En la interacción de los seres que configura el mundo, la realidad más excelsa existe merced a otras y en razón de otras, porque forma parte de lo que, en un lenguaje antropomórfico, preanunciado por este dinamismo ontológico, llamaríamos un tejido de donaciones. Ese es el mundo que se le ofrece al hombre gratuitamente y del que es parte, formado por ese inmenso movimiento de

⁴⁰ El éxito secreto, o menos secreto, de Heidegger en medios católicos y excatólicos a que ya aludimos, ha radicado en buena medida en estas enseñanzas de indiscutible parentesco con el pensamiento y la espiritualidad cristiana, por más que Heidegger quisiera quizá superar el cristianismo al generalizarlo mediante estas fórmulas. Véanse al respecto P. Sloterdijk, en A. Finkielkraut – P. Sloterdijk, *Los latidos del mundo. Diálogo*, (Amorrortu, Buenos Aires, 128-129. Es sabido, por lo demás, que el pensamiento de su época más tardía, principalmente sus afirmaciones sobre la historia y el lenguaje, sólo son comprensibles a partir del origen teológico del filósofo.

integración, complementación, interrelación, realidad anterior y en parte superior a él, no perfecta, pero firmemente ordenada merced a esos vínculos poderosos de mutua conexión y dependencia, de modo que se pueda vivir en ella, vivir una vida dotada de conexiones vitales, vida posible con consistencia y sentido, satisfactoria y fecunda.

Fuera de esa dinámica de interconexión, sin el trasfondo de una interrelación global, no es posible una comprensión del ser particular, como afirmaba Pascal: “Las partes del mundo tienen todas tal relación y tal encadenamiento unas con otras, que creo imposible conocer a una sin otra y sin el todo”⁴¹. En verdad, el pensamiento metafísico desde sus comienzos abordó y explicó de muchos modos esta cuestión radical e ineludible para cualquier comprensión de la realidad. En su sustancial diversidad, con ella, las cosas están unidas. Una comprensión verdadera de lo real debe lograr la visión unitaria y entender lo singular en su ubicación en el todo⁴². El recto entendimiento de lo real exige afirmar la pluralidad y la unidad de la inmensidad de los seres, descartando en ellos una diversidad radical de modo que realizaran en sí mismos todas sus posibilidades, incapaces, como las mónadas de Leibniz, de interacción, de

⁴¹ *Pensamientos* 199, edición de J. Llansó (Alianza, Madrid, 1986) pg. 80. El texto prosigue: “Por lo tanto, siendo todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y manteniéndose todas por un lazo natural e insensible que liga las más alejadas las más diferentes, tengo por imposible conocer las partes sin conocerse el todo, así como conocer el todo sin conocer particularmente las partes”.

⁴² La metafísica considera el ser singular “en el contexto global de todo aquello con que nosotros tenemos algo que ver. Esto significa ya el *on e on* de Aristóteles: el ente no es considerado desde un punto de vista especial y limitado sino en cuanto es y está en comunidad y relación de ser con todo lo demás que es”, E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica* (Herder, Barcelona 1972), 213.

comunicación real⁴³. Como decía Ortega y Gasset: “Por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos”⁴⁴. Y según sostenía más tarde Julián Marías, “el problema fundamental que se plantea cuando se toma en serio la experiencia de la *realidad* es el de la *conexión*”⁴⁵. Es la trabazón interna de los seres lo que posibilita el desarrollo de la inteligencia, del hombre mismo, que solo en ese medio puede existir, de modo que “vivir es aprehender la realidad en su efectiva conexión”⁴⁶.

En suma, la realidad de la que proceden y que se les ofrece a los humanos está asentada sobre esa dinámica que podemos llamar de comunión ontológica, en la que todo interactúa y que rige los movimientos del ser y la marcha del mundo. Cada ser y cada sistema, en su valor y en su insuficiencia, son sustancialmente abiertos y tienden naturalmente a organizarse con otros sosteniéndose y nutriéndose mutuamente. Todo sistema es organizado y es organizador. Y así se alumbra la belleza de lo real merced a la armonía que sostiene la realidad que es unidad de diversos, unidad dinámica, creadora⁴⁷. La realidad posee un sentido y es bella en cuanto constituida así en el más vasto sistema de correspondencias, en una lógica u

⁴³ Empero, el filósofo alemán salvará la conexión que funda el mundo afirmando una armonía establecida antes o por encima de cada mónada que hace que, no obstante su radical incomunicación, todas se encuentren armónicamente.

⁴⁴ J. Ortega y Gasset, *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* (Encuentro, Madrid 2004) 15.

⁴⁵ J. Marías, *Antropología metafísica* (Revista de Occidente, Madrid 1970) 55.

⁴⁶ Id., 71. Evidentemente, la ciencia no es ajena a esta convicción básica. En el ámbito de la biología, Darwin sostenía con firmeza la convicción básica del evolucionismo de que los seres vivos proceden unos de otros y se remiten unos a otros.

⁴⁷ Puede verse al respecto nuestro ensayo *Via aethetica* (Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2007) 44-46.

ordenamiento que traspasa todos los seres y que hace que cada uno viva ordenado a la totalidad, en una conexión que le permite ser. El mundo así formado es la gracia radical que alumbró y sustenta a cada hora cada ser y a los hombres. La realidad humana, como toda la biosfera, tiene su génesis ahí mismo, en el dinamismo fundante de conexión, de entrega mutua en el que el hombre participará bajo los supuestos de la razón y la libre y amorosa voluntad.

Es evidente que no es el hombre quien da sentido a la realidad; ésta tenía orden, consistencia y fecundidad antes de aparecer los humanos, los cuales justamente emergen de una realidad dotada de esos valores que los sustenta. Una realidad que en su dinamismo pudo alumbrar la vida y que en su progresiva complejización, no sin ensayos y errores, generó la vida inteligente. En el dar sentido a la vida se depende de todo un conjunto de valores precedentes hasta que se pueda decir, como sostenía Ratzinger⁴⁸, que el sentido que se ha hecho a sí mismo no es al final sentido, el sentido no se puede construir, solo se puede recibir. El hombre dará sentido a su existencia cuando se encaje positivamente, con la debida creatividad, en esa realidad que le precede —mundo, historia, sociedad, comunidad— constituida relacionamente, experimentando así que el sentido de su vida está posibilitado por algo anterior y superior a él. Además, bajo esta lógica de agregación y encaje, la realidad es siempre abierta y puede ofrecerle al hombre una tarea para sus capacidades personales. Es un mundo en marcha que precede al individuo y que, no obstante, sus notorias limitaciones, justamente porque no es cerrado, le acoge como hogar suyo con la llamada a participar en su dinamismo de comunión ontológica, estableciendo

⁴⁸ J. Ratzinger, *O. c.*, 66.

las conexiones precisas bajo un signo de gratuidad, para alcanzar una vida encajada, satisfactoria y fecunda.

Ciertamente, esta lógica ordenadora, el sentido de lo real, no es absoluta y el mundo, que no está cerrado con un mecanismo invariable, se percibe y se padece también como tambaleante en su constitución, con fuerzas que, siendo absolutamente naturales, atentan contra el movimiento de agregación que anima interiormente la realidad. Este no es un mundo perfecto, el ordenamiento mutuo, el ensamblaje de entes y de sistemas, el dinamismo de unidad y comunión, no son perfectos. Existen el desencuentro, el distanciamiento, la colisión y el conflicto, la violencia y la muerte que ejerce sus poderes a cada instante. Fuerzas destructivas, sin embargo, que no logran anular el ordenamiento creador que recompone y reunifica y que avanza hacia formaciones más perfectas, hacia nuevos estados de armonía y de mejor realización. Por eso, en su relatividad, el orden y el sentido de lo real parece incontestable como armonía creadora que sostiene generosamente a cada ser, alumbrando la vida y al existente humano. Es preciso seguir afirmando que más fuerte es el dinamismo y la realidad concreta de la unidad; como solía expresar el Papa Francisco, “la unidad es superior al conflicto”⁴⁹. Si no fuera así, si no prevalecieran con mucho la agregación y la unidad, el mutuo sostenimiento, el mundo se hundiría o, mejor dicho, no hubiera llegado a existir, porque el caos es lo absolutamente contrapuesto al ser, según el libro del Génesis es la nada (Gen 1, 2).

⁴⁹ *Evangelii gaudium*, 228; *Laudato si'*, 198.

III. Formalización y desarrollo del principio de la gracia

Lo dicho hasta aquí, en cierto procedimiento fenomenológico, lleva a la formulación definitiva del principio de la gracia como poderosa instancia antropológica, existencial, ética, capaz de vertebrar un proyecto de humanidad. Como sostiene Sagne, la ley del don de tal modo estructura la existencia humana que nadie puede prescindir absolutamente de ella⁵⁰ y podemos formular el modo concreto de hacer operativa tal ley de gratuidad que sostiene la realidad humana y el dinamismo radical de interdependencia que sustenta la entera realidad. En este marco, en el ámbito antropológico no parece de recibo la mentalidad fuertemente individualista, de especial desarrollo en el racionalismo moderno, en la que el sentido comunitario, la interdependencia y la solidaridad de los individuos y las comunidades cosechan bajo aprecio. Tampoco es aceptable la convicción más reciente, propia del escenario postmoderno, que parece ignorar o minusvalorar el dinamismo radical de comunión que sostiene la entera realidad y que alumbra y sustenta al ser humano. Según esta visión, el mundo es esencialmente disarmónico y la coherencia, la concordancia, la continuidad, no pasan de ser mera ilusión o, aún peor, el sueño de una razón totalizadora y totalitaria y por tanto detestable, siendo que todo está formado por individualidades irreductibles, de síntesis o armonización imposible. Ambas mentalidades, moderna y post-moderna, en su formal enfrentamiento, vienen a coincidir en el bajo aprecio de la interrelación y ante ellas reivindicamos la visión unitaria de la realidad en la que la interconexión es hacedora de cada ser⁵¹. Frente a ambas mentalidades

⁵⁰ Citado por F. Torralba, *O. c.*, 57.

⁵¹ En el Magisterio eclesial, el Papa Francisco ha reiterado en la encíclica *Laudato si'* que “todo está conectado”, convicción indispensable en orden a la superación de

reivindicamos asimismo el dinamismo de gratuidad sobre el que el hombre desarrolla su ser personal, moviéndose sobre un mundo fundado en la interconexión que así le acoge —así lo ha alumbrado— y que preanuncia la gracia exclusiva de lo humano bajo la razón, el afecto y libertad.

La consciencia del principio de la gracia permite, pues, el más firme anclaje en la realidad e ignorarlo contradirá abiertamente y con efectos necesariamente destructivos la realidad humana, la suya propia y el mundo en que habita. Realmente, el reconocimiento de dicho principio es fuente del conocimiento más cabal de las cosas⁵². Ambos dinamismos, la interconexión física y biológica y la gratuidad humana exigen que el hombre se sitúe ante estas realidades con una razón modelada de modo correspondiente. En contra de la mentalidad postmoderna, amante de la fragmentariedad del momento vivido y escéptica o alérgica a una comprensión unificada de lo real, es necesaria una determinada visión global, con sus imperfecciones, de la que derive una actitud básica para instalarse adecuadamente en ella y orientar el camino de la vida. Además, la realidad en su ordenamiento interno la consiente e incluso la reclama, y la razón del hombre por su parte, además de necesitarla, es capaz de alcanzarla en alguna medida. Y en orden a esa comprensión global, factores radicales como la existencia recibida, su acogida por la comunidad humana, el entorno mundano que se abre

la crisis ecológica. Puede verse nuestro estudio “El todo y la relación. *Laudato si’* y la cosmovisión cristiana”, en G. Hernández Peludo – G. Tejerina Arias (Coord.), *Glorificatio Dei, sanctificatio hominum*. Homenaje al Prof. Dr. José María de Miguel González, OSST, (Secretariado Trinitario, Salamanca 2017, 185-211. Véase antes, de Juan Pablo II *Sollicitudo rei socialis*, 34.

⁵² “El camino hacia la sabiduría se inicia con el alegre asombro del descubrimiento de la insondable hondura de la experiencia del don, algo que continuamente envuelve la vida humana”, F. Torralba, *O. c.*, 39.

ante el hombre formado por su interconexión creadora, llevan a reconocer el dinamismo de la gracia como originario, principio ineludible en la traza de todo proyecto de vida. La consciencia viva de que lo más importante nos ha sido y nos será dado generará un modo de ser hombre y de estar en el mundo con actitudes de apertura, de acogida confiada y de gratitud, de lógica y co-rrespondiente gratuidad que vemos en breve.

En este perfil humano bajo la realidad determinante del don aparece la fe y la confianza como el correlato epistémico y existencial. El hecho real de estar sostenidos por el don no puede no generar una posición general de cierta confianza en el mundo y en la propia existencia. Posición, obviamente, que será de mayor firmeza y de mayor satisfacción cuanto mayor sea la experiencia de gratuidad que se viva. Un radical escepticismo, la sistemática desconfianza, no hacen justicia a la fuerza del dinamismo de la gratuidad y no son, de hecho, las actitudes generales más ordinarias, aunque sea cierto que la confianza general se vea muchas veces penosamente decepcionada. Pero como la dinámica de comunión ontológica y el don en las cosas humanas se abren paso a cada hora, así, pruebas y desengaños, por dolorosos que sean, no eliminan la posición de confianza trascendental que sostiene la vida. Porque es evidente que sin creer y confiar(se), ciertamente con el discernimiento co-rrespondiente, se colapsa el dinamismo de la vida y esa fe trascendental que gravita sobre todo el curso de la existencia está posibilitada por la dinámica fundante de lo gratuito⁵³.

⁵³ Entre la abundante bibliografía al respecto, puede verse B. Welte, *O. c.*, M. Gelabert, “La fe como pulsión originaria”, en J. L. Cabria Ortega – R. de Luis Carballada (Eds.), *Testimonio y sacramentalidad. Homenaje al Profesor Salvador Pié-Ninot*, Salamanca 2015, 63-86.

La conciencia clara de cuánto se ha recibido apremia al hombre a ese movimiento de gratuidad. En este estudio hemos partido de la descripción de cuánto el hombre recibe como criatura de la gracia, porque cronológica y cualitativamente el ser dado y recibido, con todos sus pertrechos, es el hecho radical que requiere la más pronta y más precisa toma de conciencia. Desde ese punto de salida se llega con toda lógica a afirmar ahora que la gracia fundante requiere la posición correspondiente que es la participación activa en su dinamismo. Con la acogida de la gracia, con todo su valor humano, la donación, lo dado y recibido, invitan con firmeza a participar en el vasto dinamismo del don que generó y sostiene la propia vida. La acogida del don, que es una libre posición, es comprometida en cuanto conlleva corresponder generosamente. Esa es en rigor la lógica del don, el sistema coherente de la gracia que se perfila en su integridad cuando se co-rresponde a ella entrando en la praxis de generosidad por la cual y desde la cual se vive. La consumación de la lógica del don reza de esta guisa: si lo más importante solo se puede recibir, entonces es que solo se puede dar y tras el hecho de haber sido agraciado surge la llamada a corresponder justa y generosamente. Si el don evidencia y constituye de hecho al hombre como ser receptivo, lejos de patrocinar la pasividad, activa y eleva las capacidades del sujeto a la mayor altura en cuanto requiere, con la acogida agradecida, corresponder de múltiples modos, al dador del momento y a otras gentes porque dadores ha habido tantos. Decimos correspondencia justa y generosa, justa en cuanto corresponde con generosidad a la generosidad recibida y por tanto tan des-medida como ella, sin buscar una respuesta calculada. De no ser así, se habría recaído en una racionalidad contractual, del *do ut des* fuera de la lógica de la gracia que en todo momento está transida de desinterés.

Esta primacía de lo gratuito en el ser y en la existencia, que llama a ser sujeto activo en la dinámica del don, se pierde de vista ocultada por las mezquindades o penalidades del vivir cotidiano. Miserias y dolores que pueden alcanzar un volumen verdaderamente opresor, no son sino fruto de la negación del dinamismo del don, ocultan la gracia originaria y originante y dificultan o llegan a bloquear la propia generosidad. Al cabo, como hemos señalado, toda la dinámica del don, donante y donación inicial, acogida y correspondencia, está bajo el signo de la libertad de los individuos. De modo bien distinto se eclipsa la primacía de lo gratuito bajo la peligrosa convicción que ya comentamos, propia del hombre del racionalismo antropocéntrico, de ser el único autor de sí mismo y de su vida. Así, cuando en un movimiento de afirmación y enaltecimiento de sí el hombre valora más lo que ha sido su empeño personal y sus frutos que lo que gratuitamente le fue dado, ignorando el hecho objetivo que hemos reiterado que lo más importante lo ha recibido. Esto, en el lenguaje ordinario, se expresa en afirmaciones como “todo esto me lo he ganado yo”, “a mí nadie me ha dado nada”, etc⁵⁴. Es obvio que reconocer la primacía del don no significa ignorar la creatividad personal, pero cuando el hombre se empeña con esfuerzo y esmero, lo hace sobre el plano firme de tanta donación recibida que le ha habilitado para emprender su personal ejecutoria que, en cualquier caso, prosperará rectamente con la generosidad ajena.

De esta guisa, a la postre, es notoria a veces la baja presencia y operatividad del principio de la gracia, por contradictorio que esto sea ante su alcance antropológico y ontológico. De esta suerte —o

⁵⁴ Es la hipertrofia de la meritocracia en la que abusivamente se atribuye méritos personales que en buena parte pertenecen a la estructura social en que se vive que ha hecho posible que hagamos lo que hacemos, también en lo malo.

mala suerte— no llega a cuajar la formalización de la gracia como convicción teórica y principio práctico. Hasta el punto de que un gesto gratuito pueda quedar bajo la sospecha de una intención táctica, interesada, que busca algún beneficio soterrado porque no es lo más corriente una generosidad gratuita. Empero, por encima de todas las miserias y de todo engreimiento, es preciso reconocer que más fuerte es la gracia, que una dinámica de comunión ontológica, una cordialidad tantas veces anónima, nos precede y sin ello nuestro ser y nuestra historia no habrían tenido lugar. Y que ello trae el llamamiento más firme a participar activamente en la iniciativa de la gracia. Si el don nos plasma por el hecho mismo de ser, si venimos a un mundo que derrama sobre nosotros sus riquezas, concebidas en su dinamismo interno de conjunción, entonces el talante de gratuidad como la ley más genuina de lo real debe modelar la humanidad personal a través de un acto de libertad que asume consciente y creativamente esa dinámica de la donación.

En el magisterio de la Iglesia, cuando el Papa Francisco afirmaba en la encíclica *Lumen Fidei*⁵⁵ que la pregunta por la verdad es una cuestión de memoria profunda, pues se dirige a algo que nos precede, está indicando que preguntar por la verdad es remover en lo más hondo a fin de recuperar una realidad anterior y fundante que no puede ser sino el constitutivo dinamismo de la gracia. La pregunta por lo que precede, que desvelará el punto de llegada e iluminará el camino, aquella a la que se responde haciendo memoria profunda, es la pregunta por el don originario. Y como dice el Papa, ese preguntar debe ser un recordar hondo, más allá de experiencias más inmediatas que puedan eclipsar la primacía del don, la evocación

⁵⁵ *Lumen fidei* (2013), n° 25.

lúcida y radical que hace patente que lo más importante se recibe y por tanto sólo se puede dar. Para ese recordar hondo es menester una memoria purificada, liberada del lastre excesivo de los malos recuerdos, los del desamor, la traición, la insolidaridad padecida, es menester una liberación de la memoria que ahuyente la sombra espesa de tales recuerdos y más libre pueda reconocer el fondo de gracia que ha sostenido de modo más decisivo la propia existencia, lo más grato y valioso de ella. La concreta limitación real de la gratuidad que se viva no niega que sea factor determinante de la entera realidad, solo está indicando la contradicción existencial e histórica de la vida humana.

III. 1. Racionalidad. La razón bajo el don, el don bajo la razón

En la dinámica de la gracia, en el recibir y en el dar, se debe entrar en la conciencia clara de la índole racional de este empeño. También por ello hablamos de lógica del don, entendiendo el término lógica muy literalmente, esto es, relativo al logos, verdad y razón, que caracteriza todo el desarrollo del primado de la gracia. Si la interconexión de los seres en la que existe cada uno, su mutuo sostenimiento, es el logos, la legalidad interna que todo lo sostiene, entonces en el plano humano cabe pensar a su vez en la índole racional de la economía del don, ciertamente bajo los supuestos generales de la razón y la libertad, es decir, en los modos de la racionalidad de lo moral. La economía del don, la llamada a entrar en su dinamismo, no debe entenderse, por tanto, como asunto meramente emocional, ocasional, secundario, facultativo, etc.

En realidad, justamente por mor de su racionalidad, el primado de lo gratuito en su carácter fundante alumbra una antropología que puede comenzar por el modo de entender la razón humana, de

entenderse esta a sí misma, re-conociéndose desde el dato radical del ser que se le ofrece en su desvelarse. Como señalara Heidegger, la verdad no está radicalmente en la correspondencia con el objeto, sino más originariamente en que el objeto, el ser, se muestre y se abra a la razón, en una inoculación (*aletheia*)⁵⁶. El ser debe ser pensado desde sí mismo con la correspondiente humildad teórica; a la representación (*Vorstellung*), que busca recoger el ser en la comprensión del hombre, debe preceder la experiencia del darse del ser (*Darstellung*) que reclama disposición para la escucha, apertura a su manifestación. La disposición fenomenológica ante el revelarse del ser no significa, evidentemente, renuncia a la razón, sino la inserción de su dinamismo cognitivo en el reconocimiento de la alteridad y la diferencia no manipulables. Se trata de perfilar una razón abierta y agradecida ante el advenimiento del ser, a su revelarse, como condición primordial del conocimiento mismo⁵⁷. El giro (*Kehre*) que ha vivido Heidegger en su pensamiento, que ya mencionamos, lleva a enfatizar la primacía del ser y su acontecer como donación, la donación originaria a la que el filósofo quiere abrirse y que tiene lugar allí donde acaece el ser: en el lenguaje, el arte, la poesía⁵⁸, todos, como se ve, espacios de la gracia. Como

⁵⁶ En esa línea, como entre otros señala E. Coreth, “todo preguntar y conocer humano sólo se posible por el ser que se nos abre; se realiza en el horizonte del ser que nos está abierto”, *O. c.*, 213.

⁵⁷ Según Heidegger, el interrogar que ha caracterizado la metafísica occidental durante siglos ha significado el despliegue de un pensamiento que busca conocer para dominar el ente. Ahora es preciso abandonar esa actitud presuntuosa y dominadora para adoptar una radical posición de acogida del ser que se da, en la que el preguntar instrumental sea sustituido por la escucha silenciosa y acogedora: “El verdadero gesto del pensamiento ahora necesario es la escucha del decir confiado y no el preguntar”, M. Heidegger, *De camino al habla*, 159 ss.

⁵⁸ La escucha parece la única vía de peregrinación a la patria, la que puede acercar al ser y a lo Sagrado: sólo por ella puede consumarse la decisión “de si el día de la gracia oscurece, de si y cómo en la venida de la gracia puede

de modo muy coincidente ha recordado Benedicto XVI, el don y la acogida son factores determinantes en el mismo proceso cognitivo, en el cual la verdad no es producida por el hombre, sino que se encuentra, se recibe; la verdad, y el amor que ella desvela, no se pueden producir, sólo acoger, ciertamente de modo activo por parte del hombre⁵⁹. De esta suerte, el dinamismo determinante del don libera y abre la razón humana ante la realidad como gracia y en cuanto gracia, graciosamente manifestada al hombre⁶⁰.

Concebir la razón humana como perfectamente autónoma, no re-ligada al ser que se le manifiesta, es la perfecta ensoñación de un racionalismo ilusorio. En este acoger por activo que sea el intelecto —agente— en la acogida del ser, debe hacerse cargo de su ofrecimiento. En definitiva, la dinámica cognitiva desde el principio originante del don, esto es, el ser que se ofrece, el mundo en su orden constitutivo que alumbra su sentido. Además, dado el dinamismo de comunión ontológica, la razón del hombre buscará reconocer el objeto en su correspondiente tejido de relaciones, no aisladamente, porque así no existe, y comprender el mundo

comenzar de nuevo un aparecer de Dios y de los dioses. Pero la gracia, que es primariamente el espacio esencial de la divinidad, la que a la vez sólo mantiene la dimensión para los dioses y para Dios, viene sólo a la epifanía cuando antes y tras larga preparación se ha alumbrado el ser mismo y se ha experimentado su verdad”, *Carta sobre el Humanismo* (Alianza, Madrid 2000) 36.9. De hecho, para Heidegger, “sólo desde la esencia de la gracia (de lo Sagrado) está por pensar la esencia de la divinidad”, Id. 51.

⁵⁹ *Caritas in veritate*, 34; 52. En la teología católica es común la convicción sobre la receptividad como momento clave en la experiencia de la verdad; ver por ej. H. U. von Balthasar, *Teológica 1. Verdad del mundo* (Encuentro, Madrid 1997) 45-48.

⁶⁰ “Únicamente desde la perspectiva del don es posible abrir una nueva vía que lleve a ensanchar y ahora en el concepto de razón”, M. A. Martínez Echevarría, “Don y desarrollo, bases de la economía”, *Scripta Theologica* 42 (2010) 129.

en su unidad constitutiva, entrando en el mismo conocer en esa red de relaciones creadoras que sustenta a cada ser y al conjunto. Como se sostiene desde el pensamiento cristiano, la mejor manera de conocer los objetos y las circunstancias consiste en no sacarlos de sus respectivos ámbitos relacionales y comunitarios, en no aislarlos, sino percibirlos en su integridad y en su contexto. Para ello, “hay que modificar el interés gnoseológico: ya no se trata de conocer *para dominar*, sino *para participar*, para entrar en el mundo de relaciones mutuas entre los seres” Es decir, conocer para entrar en el juego de la interrelación, lo cual es una postura afectuosa⁶¹.

De este modo, el reconocimiento inicial de una gracia primordial enseña modestia a la razón, la llama a abrirse, sin ánimo impositivo, sin voluntad de poder, al movimiento natural del mutuo sostenerse, de la donación. Tal es la sencillez intelectual, la disposición de inteligencia y razón a la acogida. Así, el sentido de gratuidad moldea la razón en lo que es la pobreza de espíritu en la enseñanza de Jesús, que es fuente de bienaventuranza (Mt 5, 3), propia de los no soberbios o autosuficientes, de quienes saben que lo más importante es recibido gratuitamente y así lo acogen y lo celebran y se empeñan a su vez en ser no menos generosos. Reconocer el principio de la gracia impulsa una racionalidad sencilla, confiada, que acata que lo más determinante no lo puede controlar o poseer indefectiblemente, porque como gratuito aparece si quiere, aunque se puede esperar razonablemente en que llegue a hacerse presente.

Si el principio de la gracia moldea la razón y el conocer humano, a su vez la vertebración práctica por parte del hombre de dicho

⁶¹ J. Moltmann, *O. c.*, 89.

principio, la lógica del don, presenta su racionalidad. El don por naturaleza es unilateral porque no obliga a una justa correspondencia, pero sí puede formar —y con toda *razón*— un “marco de reciprocidad”, dando lugar a una serie de donaciones mutuas y a otras más allá del donante concreto⁶². Hasta poder decir que la falta de reciprocidad es lo ilógico, lo carente de verdadera razón. Hay una gracia, que con su fuerza creativa quiere multiplicarse y plantea un movimiento de gratuidad, aunque de hecho muchas veces no sea así o sea así de modo muy limitado. Y no se recibe el don en respeto a su verdad propia sin entrar en su lógica expansiva. La racionalidad de la gracia en su despliegue radica ahí, en la justísima comprensión de que el don que se acoge demanda de modo objetivo, con la mayor lógica, justa correspondencia en el mismo modo de gratuidad, bajo el cual, por tanto, no se atendrá a la mera equivalencia material. Diríamos que al inmerecimiento de la gracia recibida corresponde, *en justicia*, lo desmedido de la propia generosidad y esa lógica del exceso es perfectamente racional yendo más allá de la ética entendida como relación de estricta equivalencia. En la belleza propia del exceso y en su fecundidad, el don funda el libre y afectuoso intercambio recíproco en el régimen de fe y confianza propio de la gracia. No faltaría la correspondencia bajo el signo de una generosidad des-medida sin quebrarse un nexo lógico, el de la respuesta correspondiente que demanda en su fuerza creadora el don; no faltaría la correspondencia sin atentar contra la coherencia racional que suscita y demanda el don en su fuerza pro-vocadora. La respuesta generosa —tan excesiva como fuera la gracia recibida— queda en el hilo de la secuencia más lógica. Lo cual, obviamente, se ubica de lleno en la dinámica de lo libre y voluntario, como el don mismo, según señalamos, o sea, en el ámbito

⁶² Así, F. Torralba, *O. c.*, 16.

de la moral. Ricoeur ha explicado la índole moral de la economía del don que él resume en la expresión: “porque te ha sido dado, da a tu vez”, señalando cómo en esta fórmula hay una fuerza que radica en el ‘porqué’: *porque* te ha sido dado, da, y así el don “prueba ser fuente de obligación”⁶³. Es decir, en su objetividad, en el hecho mismo de haberse producido, el don ya plantea, como exigencia moral, con suma lógica, ser correspondido.

No es menester buscar más apoyatura en pro de la racionalidad de la gracia que su mismo dinamismo, que ante la razón humana requiere la respuesta concomitante, que ciertamente se dará bajo el signo de la libertad⁶⁴. En efecto, la coherencia racional de la respuesta generosa no empaña su condición de acto soberano, justamente esa respuesta es lógica siendo una libre decisión, y viceversa, siendo decisión libre posee una perfecta coherencia racional como muy justa correspondencia; según dijimos, con y como la ausencia de cálculo de la gracia recibida. Aúna así la respuesta ambos aspectos, coherencia racional y el ser perfectamente libre, porque los actos

⁶³ “Se ha propuesto una aproximación ética a la economía del don, que podría resumirse en la expresión: porque te ha sido dado, da a su vez. Según esta fórmula, y por la fuerza del ‘porque’, el don prueba ser fuente de obligación... Sin el correctivo del mandamiento de amar, en efecto, la Regla de Oro sería sin cesar entendida en el sentido de una máxima utilitaria cuya fórmula sería do ut des. La regla: da porque te ha sido dado, corrige el para qué de la máxima utilitaria y salva la Regla de Oro de una interpretación perversa siempre posible”, P. Ricoeur, *Amor y justicia* (Caparrós, Madrid 1993), 43-44.

⁶⁴ Tampoco se pueden ignorar los resultados empíricos de la caridad en las personas y en el tejido social que avalan, por la vía de los hechos, su verdad humana. De hecho, es notable la preocupación por la caridad en el conjunto de las ciencias sociales y cada vez mayor la valoración de su impacto en la ética social. Ver A. Domingo Moratalla, “Donación y liberación. El lugar de la caridad en la ética empresarial”, en *Veritas* (2010) 12-13.

morales, siendo voluntarios, son también racionales y es justamente la inmoralidad lo que carece de justeza, de verdad y razón.

Lo dicho sobre la racionalidad de la lógica del don puede legitimar todo acto de generosidad gratuita porque según vimos, más allá de un interlocutor directo, cualquier persona es deudora de una corriente anónima de donaciones que ya plantea corresponder en una actitud general de generosidad que se puede sustanciar en actos concretos ante cualquiera. Pero sin ignorar esa respuesta lógica a la corriente anónima del don, cabe aún plantear el hecho de una gracia ante alguien de quien directamente no se haya recibido nada concreto. Esa gracia primera ante un particular, sin precedentes, ¿es también cosa de la razón? ¿Los actos de generosidad, directamente inmotivados, la limpia caridad, quedan fuera de la racionalidad? Puede ser que esta sea la cuestión más radical y ante el criterio de la más estricta justicia, v. gr. la justicia conmutativa, atenta a la proporción en los intercambios, ese acto primero de gracia no tiene cabida porque ahí no hay intercambio alguno, sólo un gesto de pura gratuidad bajo el riesgo, como sabemos, de no ser correspondido. La racionalidad del don originario se ha de reconocer en el terreno de la moralidad que posee otros criterios de razón, de modo que ese acto primero de generosidad, que no es respuesta concreta al destinatario particular, tiene su razón en la percepción racional de su eficiencia para bien de quien lo recibirá y antes, en el responder con justeza a un afecto genuino hacia él, pues en la calidad, en la pureza de ese afecto, está su verdad humana, su razón y su sentido. Con lo cual, estamos diciendo que la racionalidad del don, además de estar en su acierto práctico, radica al final justamente en la pureza de su gratuidad. O sea, que a la postre la gratuidad como tal, en sí misma, es humanamente verdadera, provista de razón, lo cual a menos que

se razone desde el positivismo más romo, fuera del mapa de lo humano, no se puede negar.

III. 2. Las relaciones humanas en la lógica del don

Es evidente que la primacía del don tiene en las relaciones humanas, terreno privilegiado para su florecimiento. La gracia, sobre su generosidad intrínseca, funda un modo nuevo de convivencia entre los hombres en abierta contestación de las relaciones establecidas sobre el ajuste de conveniencias, rompiendo el equilibrio de la lógica interesada del *do ut des*⁶⁵, tanto en la iniciativa primera, incondicionada en ese momento inicial, como en la respuesta que cierra la lógica de la gracia y que debe participar en la misma gratuidad abierta, ornada además de gratitud.

Un talante personal de gratuidad se perfila como la digna manera de estar entre los hombres, hasta que la persona, que tiene lo más importante como recibido, se reconozca a sí misma como donación y configure su propio ser y su actuación correspondientemente en la lógica del don. Dado que tanto de lo que el individuo recibe viene de una larga historia antecedente en la que no se pueden reconocer rostros y nombres concretos, surge con toda propiedad ese talante general de gratitud y gratuidad. Por ello, si el dinamismo de la gracia tiene un cultivo especial en la relación bipersonal, es obvio, como ya mencionamos, que no puede limitarse al juego en que dos se dan mutuamente sin buscar la integración de otros. Esto sería lo que se ha denominado el don privado del mundo burgués que fácilmente se puede identificar con el interés.

⁶⁵ Domingo Moratalla, A. – Domingo Moratalla, T., “Filosofías del don”, 46.

Entonces, cuando se entre con reconocimiento y gratitud en el abierto circuito de la gracia, llamado a unir a todos porque a todos sostiene, entonces se observará alguna vez que lo recibido de la comunidad humana quizá sea de tanto volumen que no puede ser devuelto. Entonces se hará evidente la superioridad del don, porque un excedente de gracia queda al final por encima del historial personal de generosidad. Es el caso de los padres, a quienes no se puede corresponder devolviendo la vida recibida, ni siquiera se les puede salvar de la muerte, de modo que siempre se está en deuda con quienes han dado la gracia de existir⁶⁶. Y si por parte de alguien existiera una extraordinaria generosidad que pareciera desbordar lo que se recibió, cabe pensar en la fuerza creadora de la donación que, en ese caso, a partir de lo recibido, ha incrementado la generosidad y bondad en el mundo. Ciertamente, como ha puesto de relieve Torralba⁶⁷, la donación que de sí mismo haga el hombre requiere de parte suya conocimiento y posesión de sí mismo, siendo cierto en todo caso, como ya explicamos, que ese conocimiento del propio yo no se alcanza sin los otros, incluida la entrega a ellos.

Pero el acto de dar es un momento de gracia para quien lo lleva a cabo en cuanto en él proyecta creativamente sus capacidades humanas que tendrán su fecundidad en su destinatario. Así, en la donación rectamente acogida se afirma y se desarrolla el propio yo con algún sentimiento de plenitud. Gracia, por tanto, para sí mismo el dar de quien da, afianzamiento de sí en el darse al exterior, según una paradoja fundamental de lo humano, que se enriquece en la donación y se empobrece en el retener avaro lo que se tiene.

⁶⁶ “Jamás podremos ser simétricos con nuestros progenitores”, F. Torralba, *O. c.*, 24-25.

⁶⁷ *Id.*, 63 ss.

Evidentemente, la donación solo puede tener lugar en el marco de la alteridad, ante alguien distinto, reconocido como tal. Frente al poder objetivante e instrumentalizador de la razón, frente al totalitarismo de la identidad, ha de abrirse camino el reconocimiento de una humanidad irreductible en su diversidad que es condición necesaria para la auténtica entrega generosa. A su vez, ese acto gratuito, más allá de la lógica cerrada de las correspondencias debidas, sostiene y nutre el juego de la alteridad, nutre al otro en su diferencia y nutre a quien da, como estábamos diciendo, en su identidad propia. La alteridad altera, es lo propio, y la alteración que produzca en su cultivo, en quien en ese juego recibe y también en quien da, es el crecimiento que no tiene lugar sin esa alteración, de modo que el yo alterado de quien da a alguien para que sea él mismo en su diferencia, y el yo alterado en el recibir de alguien reconocido como distinto, son el yo que está en camino del mejor logro de sí.

Ocurre con esto que, justamente en las relaciones humanas, el pensamiento que afirma el principio de la gracia en reconocimiento de la alteridad es “un pensamiento débil”, renuncia a comprender a los otros en el sistema cerrado de una razón dominadora que quiere tener todos los datos en su mano y queda en alguna medida albur de su generosidad⁶⁸. Las relaciones regidas por el primado de la gracia asumen una variable imposible de controlar que es el misterio del otro y su soberana generosidad, también en el recibir, que irrumpe si quiere, porqué, cuando y como quiere. Las relaciones humanas en la lógica del don dependen de la visitación de lo inmerecido y consagran un espacio amplio a la sorpresa que puede ser sumamente gozosa.

⁶⁸ Como decía von Balthasar, “para experimentar y saborear toda la riqueza del ser es necesaria una especie de indigencia”, una sensibilidad receptiva para lo otro y lo nuevo, la convicción de deber y de poder aprender siempre de nuevo: *Teológica 1. Verdad del mundo*, 47.

Ciertamente, hay deformaciones serias en la donación, como cuando en la iniciativa generosa que se anticipa a la petición del otro, puede haber un intento de ganarlo para sí, intento de algún enfeudamiento de su persona, o de modo más concreto el propósito de obligarle a corresponder en su momento. Como recuerda Gesché, son distintas alteridad y alienación. En ésta, el *alienus* es hostil, porque obra como enajenador, en el propósito de dominar al otro desapropiándolo de sí⁶⁹. Hay también una deformación de la donación cuando en ésta se busca alimentar ante los demás, o incluso ante uno mismo, la conciencia orgullosa de ser extraordinariamente generoso, de excelente calidad humana. Ambos casos denunciaba ya San Agustín cuando señalaba el peligro de que el dadivoso tenga un sentimiento de superioridad o incluso de dominio sobre otros, en particular sobre el donatario⁷⁰. De igual modo, el caso de quien dice que sólo quiere darse, sin buscar correspondencia alguna de los demás a los que únicamente necesita como objeto de su generosidad, sin necesitar recibir de su parte afecto, reconocimiento o don alguno, necesitando solo para hacer(les) ver que no les necesita. Es evidente que tal posición, al rechazar o despreciar la respuesta afectuosa, impide la lógica del don, pues su generosidad quiere morir ahogada en la más elevada exhibición de soberbia. Podemos hablar en estos casos de deformaciones o patologías de la donación, pero en realidad ahí no hay donación verdadera, siendo constitutiva en ésta la más límpida gratuidad a beneficio del otro y los otros⁷¹,

⁶⁹ *El sentido*, 56.

⁷⁰ *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*, 8, 5, en *Obras Completas* XVIII, 2ª ed. (BAC, Madrid 2003), 652.

⁷¹ El significado del don encuentra su plena realización a través de la vinculación con otras personas en vistas a su liberación de limitaciones materiales y espirituales, A. J. Steinbock, *No se trata del don. De la donación al amor* (Sígueme, Salamanca 2023), 15, 19, 20, 23. “Mientras que el falso don

que en los casos citados falta por completo. No se trata más que de refinados actos de egoísmo, pero malamente camuflados bajo una cobertura falaz de donación. Al cabo, es evidente que el don surge como expresión de amor como ha querido reivindicar Steinbock, hasta afirmar que “el don aparece cuando no es focal”, es decir, cuando la persona está ocupada en lo que es realmente la realidad más profunda, que es una relación personal sostenida por el amor⁷².

En el juego de la alteridad, el otro puede descubrirse también como presencia inquietante, un *alter* problemático en el que a primera vista no se percibe una índole afectuosa, que, sin embargo, puede resultar un estímulo para el mejor desarrollo de quien se relaciona con él. En el extremo de lo negativo, el *alter* es el enemigo, de quien no se han recibido iniciativas de gracia sino todo lo contrario y ante el cual la perfecta gratuidad demanda, previa alguna forma de perdón, la entrega generosa e indebida, que quizá ni siquiera vaya a ser bien aceptada. Tal es la perfecta realización de lo gratuito que enseña el evangelio en su forma más provocativa, el procedimiento extremo del don que es responder con un bien al mal. Tal acto excelso de generosidad está llamado a cortar la fluencia del mal, literalmente “ahoga el mal en la abundancia del bien”⁷³ o lo intenta. De hecho, ante el enemigo, seguramente sea la oportunidad suprema, el *kairós*, literalmente el momento de gracia no superable, a fin de que abandone la relación hostil.

o don inauténtico no genera un espacio de libertad, el don auténtico supone una intencionalidad servicial, oblativa y desinteresada”, Domingo Moratalla, A. – Domingo Moratalla, T., “Filosofías del don, 48.

⁷² A. J. Steinbock, *O. c.*, 176.

⁷³ Ver Rom 12, 21.

Con esta, hay otra forma de donación pura, aunque quizá más grata, que es la entrega al más necesitado, que como tal será siempre destinatario principal de la generosidad de quien pueda auxiliarle. Tal es la más íntima relación interna entre la generosidad y el menesteroso, en la cual la donación alcanza una forma excelente en cuanto con gran seguridad el pobre, mientras lo sea, podrá entrar limitadamente en la lógica del don, quizá solo, aunque ya sea esto una noble co-rrespondencia, en la forma de la sincera y afectuosa gratitud. Forma pura de donación en cuanto evite crear una dependencia afectiva que la ensombrezca y evite la tentación farisaica de exhibir, también ante el propio yo, esa generosidad como muestra de alta calidad humana.

Con esto, en las relaciones humanas y en todo, la economía del don desarrolla, como ha señalado P. Ricoeur, una lógica de la sobreabundancia que, en un primer momento al menos, se opone a la lógica de la equivalencia que gobierna la ética cotidiana, pero en realidad no la elimina, la supera. Hay entre ambas lógicas una tensión, porque la justa correspondencia no debe ser demonizada, es un deber de justicia y medio necesario del amor⁷⁴. Como dice de su empeño el filósofo francés, ha querido “tender un puente entre la poética del amor y la prosa de la justicia, entre el himno y la regla formal”. La consideración —y la práctica— separada de los fenómenos del amor y la justicia debe dar paso a una relación dialéctica⁷⁵.

⁷⁴ P. Ricoeur, *O. c.*, 27-33. Expresiones como “donación”, “economía del don”, “lógica de la sobreabundancia” son propias de la tradición fenomenológica que representa Ricoeur. Ya en *Historia y verdad* aparece la donación a través de gestos de coraje, de testimonios y de prácticas de perdón o entrega generosa: A. Domingo Moratalla, “Donación y liberación”, 14-15.

⁷⁵ P. Ricoeur, *O. c.*, 26.

De hecho, no se puede eliminar sin más el criterio de la mera equivalencia porque no puede haber gracia o generosidad donde no se respeta ese canon de justicia. Esta, sin embargo, si no va más allá de la estricta equivalencia es insuficiente en la vida de los hombres y fácilmente puede degradarse en una correspondencia mecánica poco humana y humanizadora. Ese canon de la mera justicia resulta humanamente tan necesario como insuficiente, como el mismo derecho, porque las relaciones humanas necesitan realidades de gracia como la confianza inicial, la acogida incondicionada, la entrega inmerecida, el perdón, que superan ese canon. El hombre es el ser para quien el exceso es necesario⁷⁶. Una sociedad edificada sobre la sola justicia social o la sola igualdad de derechos no sería suficientemente humana; se ha llegado a decir que un mundo construido a base solo de justicia sería un mundo terrible. Además, cuando lo justo se entiende en términos estrictamente jurídicos o contractuales corre el peligro de quedar reducido a la expresión o el reflejo de una relación de poder.

Por ello es preciso considerar la justicia vinculada al amor, a una generosidad gratuita como en el Magisterio católico señalara Juan Pablo II cuando habló de la integración de la justicia y la misericordia: La experiencia demuestra “que la justicia no se basta por sí sola, y que incluso puede conducir a su propia negación y su propia ruina”, de tal modo que el amor “es la condición de la justicia y esta, en definitiva, está al servicio de la caridad”⁷⁷. Años después, Benedicto XVI enseñaría repetidamente que la gratuidad no es algo

⁷⁶ “La ley del amor es la entrega, solo cuando es excesivo, es suficiente”, J. Ratzinger, *O. c.*, 219.

⁷⁷ *Dives in misericordia* (1980), n° 12.

añadido a la justicia, debe estar unida a ella desde su origen⁷⁸. El amor gratuito lleva a su punto cimero de verdad y racionalidad la ética de lo justo o lo correcto. Y si el criterio de justicia debe abrirse al sentido de gratuidad porque sin ella no llega a haber justicia verdadera, por su lado, en el interior del dinamismo de la gracia sigue perfectamente activo ese criterio de lo justo que demanda corresponder a la gracia recibida con la misma gratuidad. Que un criterio formal de justicia habite en la entraña de la dinámica de la gracia constituye, según vimos, el fundamento de su racionalidad y permite hablar, muy justamente, de lógica del don. De modo que, volviendo a las expresiones de Ricoeur, tan racional es el himno como la norma, el himno como modo *justo* para proclamar y celebrar el exceso, la alegría ante la abundancia de la gracia, y la norma para fijar el proceder correcto en el plano de la necesaria justicia de equivalencia.

Señalamos, por último, que las relaciones humanas bajo el principio de la gracia tienden al objetivo de la comunión a la que ya hemos aludido y que es constitutivo de la vida humana. Principio de la gracia y dinamismo de comunión son mutuamente ordenados. La gracia tiende a la comunión y ésta surge bajo el principio de la gracia, y por eso hablamos de la comunión como gracia y la gracia como comunión. Ambas alumbran una vida genuinamente humana y ambas están gravemente disminuidas como secuelas de la racionalidad dominadora que además, como tal, ha dominado de hecho, sobre todo en Occidente, desde hace más dos siglos⁷⁹. Si cada ser es

⁷⁸ “Hoy es necesario decir que sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia”, Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 39; ver Id., 34.

⁷⁹ Por eso, a la vista de los gravísimos males causados por la racionalidad instrumental, Moltmann escribe: “¿Tiene futuro la sociedad moderna? Si lo tiene, se llama conversión”, *O. c.*, 28.

en la interrelación, la persona humana es en la comunión con otras, propia de los seres espirituales bajo el signo de la libre donación y la libre acogida. Hay que apostar con pasión por una cálida vida comunitaria bajo la lógica de lo gratuito, porque fuera de ella todo se hace inhumano. Sociólogos como Z. Bauman a la vista del espesor de la experiencia de soledad del hombre de las sociedades occidentales, plantean la necesidad de integrarse en una comunidad. Para nosotros, dice Bauman, “que vivimos en tiempos despiadados, en tiempos de rivalidad y competencia sin tregua, cuando la gente que nos rodea parece ocultarnos todas sus cartas y pocas personas parecen tener prisa alguna para ayudarnos, cuando en contestación a nuestros gritos de auxilio escuchamos exhortaciones a ayudarnos a nosotros mismos... la palabra ‘comunidad’ tiene un dulce sonido”⁸⁰. Pero esta coyuntura histórica no hace más que agudizar, por la vía de la carencia, la natural necesidad del ser humano de comunión con los demás, que sólo puede surgir bajo el firme dinamismo de gratuidad en el tejido de las relaciones humanas.

III. 3. Nueva cultura. La actividad económica y la transformación del medio natural bajo el principio de la gracia

Con toda su radicalidad y amplitud, el principio de la gracia, más allá de las relaciones humanas, no puede no hacerse presente, como tal principio, en todos los terrenos y planos de la acción del hombre, inspirando todo un proyecto histórico-social. Desde el reconocimiento del primado de la gracia es posible y necesario alumbrar nueva cultura en la que los hombres, en particular los más débiles, hallen el clima preciso para vivir una existencia gozosa y fecunda

⁸⁰ Z. Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (Siglo XXI, Madrid 2003) 9.

en una historia construida cada día bajo el don. La eficiencia social, política y económica del don se halla ya muy razonada a través de la obra de sociólogos como M. Mauss o M. Hénaff, filósofos como Ricoeur o Marion, en España, en autores como C. Díaz, A. Domingo Moratalla o F. Torralba, que han reivindicado en los últimos años el papel del don en el desarrollo de la vida social, el orden económico, la experiencia moral y del entero pensamiento filosófico.

La civilización planetaria a la que hemos llegado sólo será humana si tiende, con todas sus luchas y quebrantos, al objetivo de la comunión que como decíamos sólo es alcanzable bajo el dinamismo de la gracia. Como afirmaba Benedicto XVI, la verdad humana de la globalización es la unidad de la familia humana y es preciso entonces orientarla en términos de relacionalidad, comunión y participación. La ciudad de los hombres no se promueve solo a base de derechos y deberes, son necesarias también relaciones de gratuidad, misericordia y comunión, no menos necesarias en las instituciones humanas, en la *polis*, que en las relaciones interpersonales⁸¹.

En la forja de una nueva cultura en el dinamismo de la gracia y la comunión es preciso activar, como decía J. Pieper, no sólo la fuerza del progreso y del descubrimiento, sino también la del *recuerdo*⁸² de lo que otros han dejado, porque, como decíamos a propósito de la afirmación del papa Francisco, es obligada la memoria de cuanto se ha recibido, una *amnamesis* con una memoria purificada, que a fuer de objetiva se tornará fuente de nueva generosidad. Bajo esta

⁸¹ *Caritas in veritate* 41, 42, 6, 7.

⁸² J. Pieper, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea* (Rialp, Madrid 2000), 23. Recordamos el pensamiento ya citado de la encíclica *Lumen Fidei* (nº 25) de que la pregunta por la verdad es una cuestión de memoria porque se dirige a algo que nos precede, es la pregunta por el don originante del que todo proviene.

conciencia viva, es preciso promover una cultura en la dinámica de la gratuidad con especial atención a los más necesitados, el acogimiento y la gratitud, la generosidad co-rrespondiente, es la alternativa irrenunciable en la superación de una racionalidad posesiva e insolidaria que deshumaniza. La maduración de la inteligencia en este momento tiene por objetivo el reconocimiento del primado de la gracia, primado del acogimiento. Articular con todas las mediaciones precisas la economía del don en todo su despliegue es un objetivo primordial en el desarrollo de la humanidad en el momento presente, que sin ese sentido de gratuidad corre seriamente el riesgo de deslizarse por la pendiente de su ruina. Como sostiene Sloterdijk, “el don precede a la toma del poder y la verdadera inteligencia se define por un pequeño avance de la receptividad en relación con la productividad”⁸³.

Bajo este nuevo paradigma cultural bajo el primado de la gracia, elementos fundamentales de la marcha social deberían ser reestructurados, de modo muy especial la actividad económica. Lo económico no es inhumano por naturaleza, en su interior se pueden vivir relaciones humanas de amistad, de solidaridad y de reciprocidad. La gratuidad en lo económico significa la necesidad de dar forma a iniciativas que, sin renunciar al beneficio, quieran ir más allá del mero mecanismo de intercambio de cosas equivalentes y del lucro como único fin. Una convicción incuestionable desde hace tiempo es que la actividad económica no puede resolver sin más todos los problemas sociales ampliando la pura lógica mercantil, sin abrirse

⁸³ P. Sloterdijk, *O. c.*, 128. En la descripción del negativo de Benedicto XVI, “la gratuidad está en su vida (la del hombre) de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone todo a la productividad y la utilidad”, *Caritas in veritate*, 34; ver J. Moltmann, *O. c.*, 80.

a otros referentes de valor. El mercado de la gratuidad no existe y las actitudes gratuitas no se pueden prescribir por ley, ello sería una contradicción, pues tales actitudes dejarían entonces de ser gratuitas. Y, sin embargo, el mercado, como también la actividad política, tiene necesidad de personas y mecanismos abiertos al don recíproco, porque, una vez más, lo gratuito es necesario. Con harta frecuencia, el poder de las empresas trasnacionales y de los grupos financieros internacionales condiciona la política económica de los países en el marco de un imperialismo mundial, de modo que la gestión política favorece abiertamente a sectores privilegiados de la sociedad. Sin embargo, no cabe pensar que la praxis política y económica, como genuina actividad humana, deban quedar carentes de un sentido de gratuidad; de ser así, seguimos bajo la razón instrumental y justamente en un terreno de enorme relevancia humana como es la economía.

Benedicto XVI⁸⁴ sostenía que el principio de gratuidad, como expresión de la fraternidad humana, debe tener su espacio en las relaciones mercantiles, también como exigencia de la misma actividad económica que esté rectamente dirigida por la gestión política en busca del bien común. Al cabo, la economía y las finanzas son realidades instrumentales que deben ser organizadas a beneficio de todos. Como el don gratuito no se opone a la justicia ni esta al don, tampoco se opone a lo contractual que es un principio necesario en la organización social. En lo contractual hay un alto valor moral en la entrega leal de quienes desarrollan un contrato y que hoy suele reconocerse bajo el nombre de “capital social” que designa el conjunto de relaciones de confianza y respeto mutuo que son indispensables en la convivencia civil, en las relaciones contractuales,

⁸⁴ *Caritas in veritate*, 36-38.

en toda la actividad económica⁸⁵. Sería preciso incrementar esos márgenes de confianza, lealtad, generosidad en todos los mecanismos de gestión económica. Todos sus procedimientos no pueden no estar regidos por la justicia, en respeto al hombre, la comunidad y sus derechos, pero la justicia, según dijimos, para ser verdadera virtud humana, no puede carecer de un hondo sentido de generosidad que se ha de aplicar a todas las fases y aspectos de la actividad económica y de su dirección política.

No se trata, pues, de excluir en modo alguno las soluciones técnicas, sino de animarlas desde dentro por un aliento de generosa humanidad. Compatibilizar la legítima aspiración al beneficio con un sentido de gratuidad es el desafío de una economía a medida de hombre. En este empeño se puede citar como ensayos relevantes el proyecto de la economía de comunión surgida en la Iglesia católica, en marcha en varios países, que mantiene el objetivo de alcanzar beneficios en toda la actividad económica repartiendo parte de ellos hacia objetivos de neta gratuidad como la oferta de trabajo a personas excluidas, la lucha contra la pobreza, tareas de formación en esta filosofía de economía de comunión y en la práctica de la donación, etc⁸⁶. De igual modo, las empresas, vinculadas muchas veces a ONGs, que promueven un comercio justo que garantice condiciones de trabajo y precios correctos para los productores. O las entidades que ofrecen finanzas éticas en la inversión en pro-

⁸⁵ Así, M. A. Martínez Echevarría, “Don y desarrollo”, 134; una línea importante de investigación en busca de un modelo más completo del sujeto económico sería estudiar las relaciones entre don y contrato, Id.

⁸⁶ Puede verse P. Quartana – T. Sorgi – V. Araujo – B. Gui – A. Ferrucci, *Economía de Comunión: Propuestas y reflexiones para una “cultura del dar”* (Ciudad Nueva, Buenos Aires, 1992). En *Caritas in veritate* 45 Benedicto XVI cita números ejemplos de actividad económica de fuerte compromiso ético, cercano al principio de gratuidad, que reporta también beneficios económicos.

yectos sostenibles, respetuosos con el medio ambiente, rechazando abiertamente la especulación financiera. En esta línea, la propuesta, de notorio signo de gratuidad, de numerosas organizaciones sociales en favor del perdón de la deuda a países pobres, especialmente en situaciones de desastre natural o de conflicto armado. Esto, a fin de que los países deudores destinen sus recursos financieros a necesidades más básicas de la población. No cabe dudar que dicha condonación debería ser llevada a cabo ampliamente por las economías liberales que sin mayores desajustes podrían asumirla, o como solución más puntual, la reestructuración de la deuda, la reducción de los intereses que genera o el aplazamiento del pago⁸⁷. E suma, una actividad económica que, en pos de un verdadero formato humano, asume procedimientos guiados por el espíritu del don.

En el desarrollo de una cultura nueva bajo el principio de la gracia, un aspecto de primera importancia son las relaciones del hombre con el medio natural. El dato evidente de que la realidad en que se desarrolla el ser humano le es dada debe ser criterio fundamental que rija su obrar en el medio natural y muy especialmente en este tiempo, bajo la severa crisis ecológica. La gravedad de esta, diagnosticada por innumerables científicos e instituciones nacionales e internacionales, requiere examinar cuestiones radicales como la comprensión de la misma criatura humana y de sus relaciones con la realidad en la que vive, de la que procede y de la que depende. Esto, porque el desequilibrio ecológico deriva de un sistema de relaciones profundamente erróneas, bajo el directo dictamen de una razón instrumental que ha producido tales consecuencias nefastas sobre la naturaleza que ya amenazan seriamente al hombre mismo,

⁸⁷ Sobre estas y otras propuestas alternativas puede verse L. Bruni, *La economía del bien común* (Ciudad Nueva, Madrid 2008); F. Gesualdi, *Otra economía es posible* (Editorial Popular, Madrid 2007).

además de alienarle. El afán desatado de posesión contradice el principio de la gracia, violenta la realidad bajo una lógica extraña a ella y la coloca en peligro de destrucción⁸⁸. Embriagado de afán de posesión, el hombre no ha reparado en los límites reales de la naturaleza que manipulaba; explotando sin miramiento determinados recursos, no ha respetado adecuadamente la interrelación que sostiene la entera realidad llegando al grave desequilibrio ecológico que nos amenaza.

Como es opinión casi unánime, son necesarios cambios muy profundos en el modo de habitar el planeta⁸⁹, que no puede estar dictado sólo por el valor del dominio, sino también por el reconocimiento de su precedencia, su gratuidad y su valor objetivo. Se hace necesario un nuevo paradigma que redefina la relación con la naturaleza, en abierta superación de la razón funcionalizadora, de una posesividad desatada y destructiva, un nuevo paradigma que oriente los modos de desarrollo de la ciencia, la técnica, la industria, el comercio, la educación, los hábitos de vida. Ese paradigma supone el reconocimiento del primado de la gracia⁹⁰. La salida del poder avasallador,

⁸⁸ En una formulación certera se habla de “des-centramiento antropológico” como nuevo enfoque en el cual el hombre no es visto ya como el ser desde el que se define la entera realidad, sino visto desde las relaciones que le constituyen; el mundo no contemplado como el entorno del hombre, sino el hombre definido desde el entorno que le es hacedor. Véase A. Cordovilla, “Gracia sobre gracia”. El hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado”, en G. Urbarri (Ed.), *Teología y Nueva Evangelización* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2005) 126-135.

⁸⁹ “Se necesitan cambios fundamentales en nuestros valores, instituciones y formas de vida...” *Carta sobre la tierra*, Preámbulo. La *Carta* es un documento promovido en el entorno de las Naciones Unidas y sus organizaciones, publicada en el año 2000 y con una amplísima irradiación en los cinco continentes.

⁹⁰ Según mi interpretación, el horizonte del don es la gran perspectiva de análisis y propuesta del principal documento del magisterio eclesial sobre el

cosificador y destructivo de una racionalidad instrumental al servicio de un afán de consumo ilimitado está en el reconocimiento de que una corriente de gratuidad sostiene el mundo y la vida y ha de generar una posición de receptividad agradecida. Si hoy el hombre llega a un mundo profundamente modificado por la actuación milenaria de la especie humana, sigue siendo cierto que en esa su fundamental constitución les ha sido dado a los hombres. El principio de gracia, con su carácter originario, traza una dirección fundamental bajo la que ha de moverse el hombre, que de ninguna manera puede considerarse propietario absoluto de la realidad. El señorío humano ha de consistir en una administración responsable del mundo que le precede, que es suyo en cuanto recibido y del que depende. No se niega la superioridad del ser humano dada su inteligencia y su libertad, se niega su absolutización, el exaltado antropocentrismo racionalista moderno.

El hecho originario del mundo como don determina, pues, el modo justo de intervención sobre él, que no puede ser puramente transformadora. No hay actuación justa sobre algo que es radicalmente don sin reconocimiento de esta cualidad esencial, por tanto, sin contemplación previa o concomitante a la acción transformadora de aquello sobre lo que se actúa, que como gracia no puede no suscitar admiración, respeto y acogida agradecida. Más allá de la racionalidad dominante, el hombre, decía Heidegger, llegado a este punto de la historia, debe aprender una nueva serenidad (*Gelassenheit*) en el trato con el mundo, reconociendo admirada y agradecidamente el

desequilibrio ecológico, la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco (2015). Puede verse nuestro estudio “El horizonte del don o la perspectiva verdadera”, en A. Galindo García (Coord.), *Laudato seas mi Señor y ecología integral. Comentarios a la encíclica Laudato si' del Papa Francisco* (Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2016) 19-34.

milagro del ser a fin de que esta actitud espiritual, la consciencia del misterio y de la gracia de las cosas, oriente su quehacer en el mundo y la relación con los demás: “La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza”⁹¹. Nada impulsa tanto el debido respeto a la realidad que alumbró al hombre y le acogió antes de transformarla él, como el reconocimiento de esta condición graciosa, advirtiéndole también sus límites que debe acatar, o su extraordinaria magnitud en muchos aspectos que le supera y le enseña sencillez espiritual. Hay que sacudir el frenesí de la transformación al servicio de una posesividad y un ansia de disfrute insaciables⁹² y mirar con atención el mundo que nos ha sido dado para reconocer su admirable lógica de ajuste, su belleza gratuita y definir las capacidades verdaderas del hombre sobre él.

Mirando con atención la realidad en que vivimos, en el perímetro real de sus posibilidades es preciso un nuevo diseño de desarrollo humano más verdadero y por tanto más saludable. Un desarrollo dirigido a satisfacer verdaderas necesidades humanas, de todos, y cultivando al mismo tiempo el respeto, la contemplación y la celebración agradecida del mundo recibido por su consistencia y belleza gratuitas. Como decía E. Mounier, la genuina posesión del hombre sobre la realidad no es un derecho de conquista, se ejerce

⁹¹ M. Heidegger, *Serenidad*, 29-30.

⁹² Esta denuncia de la espiral de más alta producción para satisfacer un mayor consumo es lugar común en el análisis de la génesis de la crisis ecológica, como afirma la *Carta sobre la tierra*, “los patrones dominantes de producción y consumo están causando devastación ambiental, agotamiento de recursos...”, Preámbulo.

sobre un mundo ya ordenado, de modo que “no se posee más que lo que se acoge. Es lo mismo que decir que solo se posee lo que se ama”⁹³. Es precisa esa contemplación sin ánimo posesivo de todas las criaturas que permite percibir el hecho y la maravilla de que existan, porque el milagro verdadero es que haya algo. Esa mirada desinteresada hace ver que nada es vacío, oscuro, de la opacidad viscosa que describe Sartre, que los objetos más simples poseen un destello de gracia e imparten un gesto de beneficencia. El mundo que precede al hombre y que en un sentido es superior a él, debe ser también contemplado con algún desapego, sin imponer un dominio despótico carente de mirada y de miramiento, con el sentido de gratuidad con que el mismo mundo se le ofrece para su necesario desarrollo. Así vemos perfilarse un nuevo aspecto de la primacía del don: el hombre, criatura de la gracia, no puede prescindir de la contemplación de la realidad sin ánimo posesivo sin frustrar su realidad humana y dañar seriamente esa realidad. Y en esta línea, hay que reclamar y asumir que algo del medio natural quede siempre como excedente a la criatura humana, no manipulable, algo que sólo pueda ser visto sin pretensiones de dominio, a fin de que el hombre ejercite la pura contemplación agradecida y se consagre en la lógica de lo gratuito a la que pertenece y en la que existe y en ella se realice cabalmente. La renuncia a un control absoluto, a una manipulación completa de los seres en pos de su beneficio es parte del más justo desarrollo espiritual del hombre.

En el fondo queda el objetivo de sentimiento —y convicción— de hermandad franciscana ante los seres de la tierra, y la superioridad del hombre sobre todos ellos, dada su racionalidad, también

⁹³ E. Mounier, “Revolución personalista y comunitaria”, en *Obras Completas*, I, (Sígueme, Salamanca 1992) 197.

plantea el necesario compromiso de cuidarlos. Al cabo, estamos unidos a todo ser, formando todos, bajo un mismo dinamismo de gracia, un misterio de comunión. Si la transformación del hombre sobre el mundo en el que debe habitar supone conocer y manejar los procesos de agregación de la materia y de la vida, el sistema de conjunción causal en sus distintas parcelas, es preciso también el reconocimiento admirado de ese dinamismo de comunión ontológica que todo lo sostiene.

IV. Lo Absoluto bajo el principio de la gracia

La experiencia plenaria de la gracia como principio, en la diversidad de sus aspectos, conduce al pensamiento al umbral de la religión como reconocimiento de la Trascendencia en su presencia y manifestación en la inmanencia del mundo y orienta hacia una determinada experiencia de Dios.

IV. 1. Al umbral de la gracia trascendente

La conciencia viva del don cual dinamismo fundante de lo real suscita la idea de una fuente exterior y superior de ese dinamismo y así activa y eleva la natural dimensión de trascendencia del hombre, como enseña Benedicto XVI, “el ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente”⁹⁴. La dinámica general de gratuidad obra como un trascendental que gravita sobre todo, que todo lo sostiene y en el que todo es, realidad fundamental y fundamentante que sostiene el mundo de los

⁹⁴ *Caritas in veritate*, 34.

hombres a cada hora. Que el hombre se vea inexorablemente lanzado en la realidad y por la realidad hacia su fundamento, como enseña Zubiri, significa que se siente lanzado al reconocimiento del factor radical y constitutivo que es el dinamismo de la gracia, que funciona como lógica generadora y ordenadora de índole afectiva que tiende a la unidad. Cuando, como dice el mismo filósofo, en uso de su libertad el hombre se deja tomar por el fundamento del poder de lo real⁹⁵, entonces, a pesar de todas las miserias de la vida, también las propias, puede sentirse abrazado por un designio trascendental de gracia y preguntar por su origen. Los dos términos en referencia entre sí, como ya mencionamos, la gracia como comunión y la comunión como gracia, están en tal inmanencia mutua en la lógica fundamental de la realidad y suscitan la pregunta inevitable por su origen. Pero siendo ese dinamismo de gracia no sobrevenido, siendo hacedor de todo, la pregunta justa es por el origen de lo real así constituido, con o en ese trascendental de gracia. Quien crea no poder negar ese movimiento cósmico de conexión y la lógica humana del don con sus caracteres de transcendentalidad y originariedad, debe encontrar una explicación suficiente a esos factores o modos constitutivos de lo real, o mejor, de lo real mismo así constituido. Obviamente, será la naturaleza de ese don constitutivo de lo real lo que puede indicar su origen, el de la propia realidad.

Ante la cuestión, de la máxima transcendencia, si bien con frecuencia soslayada, cabe afirmar, ciertamente, que la realidad existe así desde siempre, eternamente autoconstituida bajo el principio de la gracia. Lo cual, como siempre, tiene el serio inconveniente de que en el horizonte de lo mundano no se percibe por ningún sitio

⁹⁵ X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Alianza-Fundación X. Zubiri, Madrid 1984) 89 ss.

signo alguno de eternidad, en ningún ser individual, ahormado en la finitud, ni en la totalidad de lo real, formada por el inmenso conjunto de seres finitos. Pero en lo que nos ocupa, el asunto capital de la gracia, se hace particularmente extraño que una materia no consciente tenga la racionalidad amorosa que, alumbrando la unidad, sostiene el mundo. Lo cual vale, asimismo, aunque en mayor grado, para el ser humano, ser de este mundo, nacido de su entraña, su criatura excelente. Y si no es eterna esta realidad, incluido el hombre, dotada de este dinamismo de sostenimiento mutuo, ha de proceder de un principio creador trascendente. Conformada por una lógica afectiva, en su gratuidad y en su sentido comunional, la realidad alcanza su comprensión más convincente y fecunda en la idea de que su último origen es una realidad espiritual, principio creador, de la que proviene por decisión suya, libre y amorosa. Sin un amor personal, vertebrado en una impresionante racionalidad que sostiene internamente el mundo y que desborda al único ser inteligente que es el hombre, no se justifica suficientemente el ensamble de donaciones, lleno de intención, con el brillo cálido de una lógica espiritual, que todo lo alumbraba y lo rige. Tampoco alcanzaría suficiente explicación su desarrollo entre los hombres, en la finura o en la profundidad más altas, suscitando un amor perfectamente desinteresado, la belleza de una donación pura, la capacidad de sacrificio hasta la mayor oblación.

La fe cristiana, como otras tradiciones religiosas y filosóficas, sostiene que lo más razonable y convincente es atribuir la lógica de la conexión mutua, de la donación cordial y armónica, a un principio creador, personal y trascendente, de quien provenga el mundo, formado con ese ordenamiento interno. Y lo mismo se diga de la condición espiritual del hombre que brilla de modo especial en la lógica del don, cuyo origen y naturaleza tendría la mejor comprensión

desde un principio creador igualmente espiritual, libre y amoroso, aun mediante la transformación que podemos conocer de la realidad creada.

Sin afanes rigurosamente demostrativos, dando así razón del principio de la gracia y del dinamismo de comunión ontológica, no obstante sus irregularidades y su realización insuficiente entre los hombres, se debe mostrar la razonabilidad de la afirmación del Dios creador. Razonable, aunque no perfecto, es el mundo y lo humano bajo movimientos de interconexión y de donación libre, y razonable, no perfecta demostración racional, es la confesión de un Dios como su creador y fuente de un orden de comunión creador. Todo ello en este plano de lo razonable que en el terreno propio de las cosas del hombre y que epistemológicamente es lo que corresponde a la gracia que surge como donación soberana, sin proceder de ningún determinismo y que se acepta y se multiplica después en las posiciones fundamentales de fe y de confianza⁹⁶.

Una consideración análoga podríamos hacer sobre el sentido del mundo, que como mencionamos deriva del dinamismo de interrelación y de gratuidad de todos los seres. Un inmenso sistema de relaciones, no carente de irregularidades, que lleva una dirección —como evoca la palabra sentido— hacia la formación de unidades de agregación cada vez más perfectas sostiene la entera realidad y confiere a cada ser particular consistencia, fecundidad, valor. Esto es el sentido del mundo que se presenta con caracteres de realidad trascendente, porque todo lo posibilita, afecta a todo, pero no depende de ningún ser concreto, es universal, permite la existencia de cada individualidad particular y pertenece a la realidad desde sus

⁹⁶ Puede verse nuestro estudio “El conocimiento de la fe. Jalones para una epistemología de lo sobrenatural”, en *Revista Agustiniiana* XLVI (2005) 297-314.

orígenes porque le es consustancial. El hombre no es el creador de esta corriente de sentido, al contrario, vive graciosamente de ella y da sentido a su vida cuando se inserta libre y creativamente en el poderoso movimiento de ajuste que sostiene la realidad. Ante el fenómeno del sentido, immanente, pero con caracteres de trascendencia, parece sumamente razonable pensar en un principio creador del mundo así constituido, porque no convence mucho que ese prodigioso sistema de ajuste general que desafía a la razón humana pueda dársele a sí misma una realidad no racional.

IV. 2. Dios y el hombre en la perspectiva del don

El proceso intelectual que hemos señalado, que lleva al encuentro con la fuente última de todas las gracias o de la realidad graciosamente constituida, es posible en cuanto Dios, a través del tejido misterioso de la donación, se ha ofrecido Él mismo graciosamente. La gracia revela y ofrece la Gracia, la Gracia se revela y se ofrece en la gracia y como gracia, lógicamente. El mundo constituido bajo el signo de la gratuidad se percibe como gracioso llamamiento de Dios, gracia en orden al descubrimiento del origen de todo don que será lógicamente el Don plenario.

Por parte del hombre, dicho llamamiento, el testimonio del mundo sostenido por el don, será correspondido libre y soberanamente, pues como gracia en sí mismo tal llamamiento no constriñe su libertad, como apelación no está en el régimen de lo necesario evidente, suscita una pregunta y una búsqueda espiritual que sólo se podrá asumir libérrimamente, con todo el empeño de su razón y su voluntad. El Dios al que pueda conducir el dinamismo de la gracia no puede no suponer un margen grande de autonomía por parte del

hombre con los poderes de su razón y su libertad; en realidad, esa es la imagen de Dios que realmente puede revelar el principio de la gracia, desarrollado en régimen de libertad, en el dar, en el recibir, en el corresponder y en la búsqueda de la última comprensión de esta dinámica del don. Es decir, la gracia no revela un Dios necesario sin el que la vida de la criatura humana fuera un infierno, como de hecho confirma la realidad dada, en la que sin Dios también hace cosas buenas, incluso con alguna participación en la lógica del don. De este modo, esta imagen de Dios, perfilada desde el dinamismo mundano del don, revierte sobre el hombre y revela o confirma lo que de hecho ocurre, que por sus poderes, gratuitamente dados aunque no siempre gratuitamente recibidos, de no llegar al reconocimiento de Dios no ha de vivir una existencia absolutamente degradada o terriblemente dolorosa. Tal es la valencia o la verdad antropológica de esa imagen de Dios.

Efectivamente, la gracia del mundo sólo puede revelar un Dios de gratuidades que libre y soberanamente creó ese mundo y al ser humano, sin necesidad interna, haciéndoles partícipes de su autonomía y de su libertad, no atándolos a sí en una completa o grande dependencia. Ante el mundo, Dios no puede ser necesario porque serlo implicaría una dependencia de Él por parte del ser que le necesita absolutamente, por lo cual el Dios Creador quedaría obligado a él, comprometiendo así, Él mismo, su libertad y transcendencia propias, lo que no puede suponerse en una idea de Dios que haga justicia a su natural condición de Ab-soluto, suelto de todo y como tal, en tal absolutez, gratuito ante la realidad externa a Él que sólo libremente ha podido crear. Un Dios creador que en su perfecta omnipotencia puede crear soberana y gratuitamente un mundo dotado de autonomía funcional y un hombre ser espiritual, distinto de Él y

de Él no dependiente con una necesidad que imposibilite la libertad que de hecho goza, que con el libre empeño de su razón reconozca su gracioso designio creador y entre con Él mismo en la lógica del don en la que hallará su más alta plenitud.

Por eso, hay que pensar que en su acción creadora Dios se retira del mundo para que el mundo sea, como de hecho es, distinto de Él y autónomo, con tal autonomía que está proclamando la trascendencia, la omnipotencia y la gratuidad del Dios creador⁹⁷. De esta suerte, Dios, a fuer de gratuito, puede parecer, ante la consistencia del mundo y los poderes del hombre, innecesario, insignificante y al final completamente irreal, como hoy, en actual estadio de desarrollo de las capacidades del ser humano, ocurre tan masivamente. De modo que ante este Dios, a fuer de gratuito, la increencia, incluso de muy amplias dimensiones, e una realidad con que deben contar, sin sorpresa aunque no sin dolor, como fenómeno históricamente alcanzado, los creyentes en él.

Pero calibrada con justeza la naturaleza del dinamismo de gratuidad, Dios puede parecer como necesario en tanto que principio creador, porque sin Él no habría nada. Tal convicción, ciertamente, siempre y cuando el hombre se plantee, en libre compromiso de la razón, la cuestión última del origen de lo real en su graciosa constitución, porque el dinamismo del don como tal no hace ni quiere hacer evidente el Ser creador. Es decir, ante la realidad del mundo, Dios aparecerá como necesario gratuito, no impuesto como evidencia impositiva o arrolladora al ser humano. Igualmente, en el dinamismo de la existencia y de la historia de los

⁹⁷ De ahí la sentencia de W. Pannenberg, de que Dios solo puede ser todopoderoso en cuanto creador, *Teología sistemática I* (UPCO, Madrid 2001) 349.

hombres, Dios puede parecer necesario, pero como gratuito, de modo que su necesidad no implica una completa insuficiencia, dependencia o necesidad del ser que quedaría enteramente obligado a Él. Cuando también en el pensamiento cristiano se ha hablado no hace mucho de la no necesidad de Dios en un mundo que ha llegado a ser adulto, es preciso afirmar, como estamos señalando, que Dios es necesario como gratuito en cuanto el hombre necesita la gracia, que sólo libremente se da y libremente se acoge, necesidad por tanto no absoluta porque de ser así ya no habría gracia. Dios es necesario como gratuito y por tanto a aceptar libremente, respondiendo a Él en la lógica del don, esto es, en una acogida agradecida y en un afecto correspondiente. Necesario en cuanto gratuito porque el hombre vive no solo cubriendo necesidades, sino también y sobre todo acogiendo gratuidades —también para cubrir lo necesario— (Dt 8, 3: Mt 4, 4). Porque gran paradoja del hombre es que necesita la gracia y como tal gracia libremente dada para ser libremente acogida. Esa condición paradójica es la de la gracia misma, que siendo libre le es necesaria al hombre en orden a su mayor realización, necesaria como gratuita y como tal libremente aceptada. Paradoja del hombre, al que lo que excede lo estrictamente debido, la misericordia, el don de la vida y la perspectiva de lo eterno, no dejan de serle necesarios para hallar una plenitud gozosa en su vivir. Si esto faltara, no quedaría hundido en la miseria, pero seguramente sintiera una viva insatisfacción cuyo grado también dependerá de la sinceridad con que reconozca anhelos profundos del propio espíritu. A esa paradoja humana corresponde el mismo misterio de Dios, necesario como gratuito. Pues si desde el lado del hombre ha de hablarse de una necesidad de Dios como gratuito, es que simplemente, correlativamente, Dios es así en sí mismo, el gratuito necesario.

Siendo así, hay que decir que la relación con este Dios solo puede ser completamente liberadora⁹⁸. En la no necesidad determinista de Dios se enmarca la libertad del sujeto humano para levantar la mirada al amoroso origen transcendente en quien todas sus posibilidades y empeños alcanzarán su purificación y un cumplimiento más acabado. Dios aparecerá necesario en su ofrecimiento gracioso para que el hombre dé cumplimiento a esos anhelos más profundos o más elevados bajo el primado de la gracia. Dios será siempre necesario en orden al más alto cumplimiento del dinamismo del don por ser Él el don absoluto, fuente graciosa de toda la realidad que sólo en Él, gracia rebosante, puede alcanzar su plenitud la criatura humana. Porque lo que el hombre necesita es un amor absoluto, incondicionado, perfectamente gracioso, por encima de sus méritos, del juego de correspondencias que en el mismo plano humano es insuficiente porque pone en circulación bienes limitados o porque antes o después la correspondencia falla. En el encuentro con Él, en su abrazo amoroso, verá la culminación y la superación de todas las gracias vividas y gozadas hasta entonces. Lo que el hombre necesita es la gratuidad de Dios y cuanto más se adentre en el sistema de lo gratuito, más se aproximará y más buscará a Dios como necesario en cuanto amor que le conduce hasta las medidas más altas que no le son ajenas, que lleva en sí, ahormado por el Origen absoluto, el Don absoluto, del que proviene. Dios empieza a ser necesario cuando se empieza a jugar en el plano de lo gratuito, o sea en el plano del amor, y más necesario cuanto más a fondo se juega ahí. Y, al contrario, cuanto más se entrega el hombre a la lógica del beneficio, cuanto más se ufane de haberse hecho a sí mismo, cuanto más venere las capacidades de la inteligencia humana poniendo en ellas

⁹⁸ S. Béjar, *Cristología y donación. Ha aparecido la gracia de Dios* (Sal Terrae, Santander 2024) 331.

todas sus esperanzas, menos necesitará a Dios y menos lo buscará, aunque la ignorancia de Éste, al menos por un tiempo y en ciertos aspectos, no excluya necesariamente una medida de real bonhomía. Dios es necesario como gratuito cuando los hombres quieren superar justamente el canon de la estricta necesidad, cuando sienten la llamada a trascender la funcionalidad objetiva, el canon de la justicia distributiva, la mera contractualidad, cuando apuestan abiertamente por la lógica de lo gratuito, cuando se quieren abrir a la misericordia, a la medida de lo inmerecido, a la generosidad des-medida. Como gratuidad perfecta, Dios es entonces la referencia determinante que ilumina, da fuerza y consume el dinamismo de la gracia y purifica y fortalece la participación del hombre en él. En la libre búsqueda y libre acogida del Dios graciosamente ofrecido verá el hombre consagrado su compromiso con el sistema de la gracia ante el mundo y ante los hombres.

Hace algún tiempo ya que el misterio de Dios puede ser percibido con una singular claridad y fecundidad desde la primacía de la gracia de que hemos hablado aquí. En el actual momento histórico-cultural, el Misterio divino requiere unas mediaciones adecuadas para hacerse presente, y en este empeño, la perspectiva, la experiencia y el lenguaje de lo gratuito pueden tener una eficacia especial en orden a orientar hacia el Dios verdadero. Como entiende C. Geffré, cada vez es más claro que Dios hoy no puede ser descubierto sino es en la prolongación de nuestras experiencias humanas de gratuidad⁹⁹. Como prolongación y como fuente originaria e inago-

⁹⁹ C. Geffré, “La gratuité de Dieu”, en Id., *Le christianisme comme religion de l'Évangile* (Cerf, Paris 2013) 160. “Nos habíamos acostumbrado a pensar a Dios bajo la razón de la necesidad, hemos de acostumbrarnos a concebirlo desde la idea de la gratuidad”, J. Moingt, *Dios que viene al hombre. I. Del duelo al desvelamiento de Dios* (Sígueme, Salamanca 2007) 15. “Todo planteamiento

table. En medio del notable agotamiento de muchas mediaciones institucionales del anuncio sobre Dios, el talante de la gratuidad, el dinamismo de comunión y la meditación sobre el sentido del mundo y de la vida seguramente se perfilan en esta hora como perspectiva general desde la que describir el misterio de Dios con nueva frescura y capacidad de atracción.

IV. 3. En Jesucristo, gracia sobre gracia

Es cierto que las consideraciones precedentes sobre Dios, a respecto de su descubrimiento a partir del dinamismo constitutivo de la gracia y sobre su experiencia por parte del hombre como gratuito necesario surgen desde la imagen del Dios cristiano. El Dios revelado por Jesús Nazareno como Padre amoroso, entrañable, de amor incondicional hasta la entrega de la vida del Hijo. En Jesucristo tiene su plenitud el dinamismo histórico del don y se alcanza el más alto conocimiento de Dios como lo más gratuito más necesario. La gracia de Dios o el Dios de la gracia se ha ofrecido del modo más personal e insuperable en Jesús Nazareno, confesado como Cristo. Enviado por el Padre, todo su ministerio mesiánico ha sido un derroche para nosotros de gracia, sabiduría y prudencia, como proclama el Himno de la Carta a los Efesios (1, 7). O como dice el prólogo del evangelio de San Juan, de él hemos recibido “gracia tras gracia” (1, 16). El que pasó entre los hombres haciendo el bien (Hech 10, 38), el que todo lo hacía bien (Mc 7, 37) ha sido ante

moderno de Dios tiene que partir de la gratuidad de Dios y de la libertad del hombre”, O. González de Cardedal, *Dios* (Sígueme, Salamanca 2004) 80. Con amplitud puede verse nuestro estudio “De la necesidad y de la gratuidad de Dios. La fe y el testimonio en el tiempo de la indiferencia”, en AA. VV., *Gozo y esperanza. Memorial Prof. Dr. Julio A. Ramos Guerreira*, (Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006) 197-215.

el mundo el rostro visible del perdón, la misericordia, la ternura, la discreción del Dios que él nos enseñó a llamar *Abbá*. Si como enseña la constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II Cristo da al hombre su luz, esclarece el misterio del hombre, es la clave, el centro, el fin de la historia humana (nº 10), su ministerio en el nombre del Padre ilumina, redime, fortalece, defiende, el dinamismo de gracia que todo lo sostiene que en él ha encontrado su comprensión definitiva. Cristo es el desvelamiento último y la redención, frente a fuerzas adversas, del misterio de gracia que sostiene la entera realidad graciosamente creada, venido él del misterio de la comunión trinitaria, donde tiene lugar entre las tres divinas personas la perfecta donación entre sí. Quien crea deber vivir en la lógica del don, sabedor de que lo más importante lo ha recibido y debe corresponder cabalmente entregando a otros lo más importante, ese debería acercarse a Jesús Nazareno y renovar ante él y con él su empeño de vivir en la gloriosa y sacrificada dinámica de la gracia. Ese encuentro redentor con el Profeta de Nazaret es posible porque él vive, es el Viviente, ofrecido hasta el fin del tiempo como gracia salvadora para todo hombre, de todo tiempo y lugar, gracia última, la gracia escatológica, capaz de renovar todas las gracias.

**Discurso de contestación del
Excmo. Sr. Dr. Martín Gelabert Ballester**

CONTESTACIÓN AL DISCURSO DE INGRESO EN LA RADE DEL Dr. Gonzalo Tejerina Arias

Por el Dr. Martín Gelabert Ballester

Excmo. Sr. Presidente,
Excmas. y Excmos. Señoras y Señores académicos,
Señoras y Señores:

Constituye para mi un honor participar en este solemne acto académico y acoger, en nombre de nuestra Real Academia de Doctores de España, al Dr. Gonzalo Tejerina Arias. Le conozco personalmente porque hemos participado juntos en algunos Congresos y Sesiones de Estudio y, en estos últimos años, hemos podido trabajar más de cerca como miembros del Consejo editorial de la Biblioteca de Autores Cristianos. Sin duda, leyendo sus publicaciones siempre se aprende mucho, pero el trato personal me ha permitido apreciar su amabilidad, capacidad de trabajo y buen análisis de los problemas. Pero es su extraordinario currículo teológico lo que constituye un aval incuestionable a la hora de promocionar su candidatura como miembro de nuestra Real Academia. Ofrezco algunos datos significativos.

1. Datos biográficos

El Dr. Gonzalo Tejerina, natural de León, es sacerdote agustino, licenciado en Filosofía y doctor en Teología. En 1977 obtuvo el grado de bachiller en teología en el Instituto Patrístico “Augustinianum”, de Roma; en 1979 la licenciatura en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma; en 1980, la Universidad Sto. Tomás

de Roma le otorgó el grado de Licenciado en Filosofía; de nuevo en 1989 obtuvo el grado de licenciado en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Finalmente, en 1994 fue investido como doctor en teología por la Universidad Gregoriana de Roma, con una tesis titulada: “Revelación y Religión en la teología antropológica de Heinrich Fries”. Y aunque enseguida hablaré de sus publicaciones, aprovecho para notar que tiene un libro publicado en 1996 con ese mismo título de su tesis, que tiene 601 páginas, y en el que me honra citándome en distintas ocasiones.

Ha impartido docencia en varios centros universitarios, especialmente en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, en la que es catedrático de Teología fundamental y de la que ha sido Decano en tres ocasiones. Ha sido el organizador y director, desde 2012 hasta 2020, del ciclo de licenciatura en Teología Fundamental del Instituto Teológico Agustiniانو de Valladolid, agregado a la Facultad de Teología de Burgos, impartiendo docencia en el mismo hasta la actualidad. Ha impartido conferencias, cursos y cursillos en numerosos países de Europa, África y América. Es miembro fundador del Instituto Emmanuel Mounier de España, y ha sido director y editorialista de la Revista *Acontecimiento* publicada por el Instituto.

En la Orden agustiniana ha desempeñado diversos cargos y responsabilidades, entre ellos, la pertenencia a la Comisión Internacional de la Orden para la promoción de los estudios, en especial las ciencias eclesíásticas, durante dos sexenios, el primero por nombramiento en 2008 del Prior General de la Orden de San Agustín, Robert Prevost, hoy Papa León XIV.

Es autor de 148 trabajos científicos (6 libros, 65 capítulos en libros en colaboración, 59 artículos en revistas españolas y extranjeras, 12

prólogos, 4 voces de diccionario) y ha coordinado la publicación de 11 obras colectivas. De 2001 a 2007 ha sido director de la *Revista Agustiniiana*, publicación de pensamiento religioso de los Agustinos de Castilla. Ha intervenido en 76 congresos y Jornadas de estudio, de ellos 24 internacionales. Es miembro del consejo de redacción de distintas revistas españolas y no españolas. Ha pertenecido al Consejo editorial de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Y es miembro del comité de dirección del *Comentario teológico a los documentos del Vaticano II* de la BAC (cinco volúmenes) y coordinador del volumen III. La Sección de Teología de esta Real Academia tiene previsto este mismo año presentar esta importante publicación, y en la presentación el Dr. Tejerina tendrá una destacada participación. Desgraciadamente no podrá intervenir el que fue coordinador del comité científico de esta publicación, el recordado académico Don Santiago Madrigal.

2. Pensamiento teológico

Este listado de méritos y trabajos académicos y científicos podría prolongarse. Pero lo dejo aquí y paso a decir algo de las líneas de fuerza del pensamiento teológico del Dr. Tejerina.

Abundan sus estudios en torno a un problema decisivo en teología fundamental, a saber, las relaciones entre razón y fe, buscando justificar la perfecta legitimidad del conocimiento propio de la fe. Es lo que el Dr. Tejerina llama “racionalidad de lo razonable”, distinta de la racionalidad empírico-demostrativa que ha ejercido un inaceptable poder hegemónico en la cultura y pensamiento contemporáneo. Es posible encontrar signos reveladores de una realidad

que, no siendo evidente, se comunica de modo suficiente a través de tales señales, justificando la opción en favor de ella como perfectamente digna del ser humano. Es el caso de la fe cristiana en el misterio del Dios revelado en Jesucristo.

Una preocupación constante del Dr. Tejerina ha sido la teoría sobre el conocimiento teológico, reivindicando el necesario giro antropológico de la teología, siguiendo al teólogo alemán H. Fries, sobre el cual versó su tesis doctoral. No hay que olvidar que el Dios de Jesucristo es un Dios de los hombres y para los hombres; y que la teología está llamada a dialogar necesariamente con la cultura.

Dentro de los varios estudios sobre el acceso del hombre a la fe en Dios, una temática importante del autor ha sido lo que él denomina estética teológica fundamental, esto es, la comprensión de la belleza natural del mundo como testimonio del Dios creador de quien procede. Una de sus publicaciones lleva por título: “*Via esthetica*. El acceso a Dios a través de la belleza del mundo”. La belleza, con sus aspectos positivos, pero también sus límites y ambigüedades, nos orienta hacia la única belleza que puede salvar al mundo, la del bien y la verdad. Lo bello plantea con especial agudeza la pregunta por su origen que encuentra en Dios creador, la eterna belleza, su respuesta mas convincente.

En relación con el tema de la belleza, hay que mencionar las investigaciones de Tejerina sobre el problema del mal. La presencia de lo bello y la realidad del mal están unidos como contrapuestos, de modo que no es difícil pasar de un tema a otro. A este respecto su pensamiento se mueve en una doble dirección. Por un lado, la comprensión del mal desde la realidad prevalente que es el bien. A pesar de que siempre quedan reductos de desorden y sufrimiento, hay un bien de fondo que sigue sosteniendo la realidad. Por otra parte, la

consideración del mal y el sufrimiento del mundo desde la cruz de Jesucristo, donde Dios se hace solidario con los sufrimientos del mundo para ofrecer también la gloria del Resucitado.

La Iglesia es otro ámbito sobre el que Tejerina ha reflexionado. Su pensamiento se puede encontrar en un grueso volumen aparecido en 2015, titulado: “La gracia y la comunión”, un ensayo, como reza el subtítulo, de eclesiología fundamental. Allí desarrolla la asunción del hecho radical de la gracia, en el plano antropológico y teológico, como la perspectiva desde la que abordar la realidad de la Iglesia. En esta obra se encuentran aplicadas a la Iglesia las perspectivas sobre la gracia que hemos escuchado en la conferencia de hoy. La Iglesia es una comunión y la gracia es la que funda la comunión eclesial. De este modo se entiende la comunión como gracia y la gracia como comunión. Comunión como gracia porque lo que salva es el amor gratuitamente otorgado; y gracia como comunión porque en su esencia la gracia es comunión con Dios.

En el ámbito de la eclesiología hay que citar las publicaciones sobre la vida consagrada, asunto que le interesa muy especialmente. No olvidemos que el Dr. Gonzalo Tejerina es religioso agustino. En este campo de la eclesiología hay que señalar su estudio del decreto conciliar sobre el ministerio pastoral de los obispos dentro del ya citado Comentario a los documentos del Vaticano II, en el volumen III, que ha coordinado él mismo.

Finalmente, como buen agustino, ha dedicado varios estudios al pensamiento de San Agustín y de dos grandes santos agustinos: Tomás de Villanueva y Alonso de Orozco. Y sus estudios sobre el pensamiento personalista de Mounier y sobre la espiritualidad del Camino de Santiago.

3. El discurso

El discurso que hemos escuchado esta tarde sobre la gratuidad como principio constitutivo de lo humano, es una buena muestra de la calidad de la teología del Dr. Gonzalo Tejerina.

Frente a una mentalidad cultural caracterizada por el afán de dominio y de posesión, frente a una racionalidad instrumental que favorece la mentalidad dominadora y el individualismo, el primado de la gracia o la lógica del don pueden impulsar una nueva mentalidad más humana y, por ende, más evangélica.

Cada uno de nosotros existe porque ha recibido la vida, se la ha encontrado. Yo no soy el autor de mi existencia, en todo caso soy su cuidador. La vida es un don. Un dinamismo de gracia sostiene la entera realidad. Ser es ser donado y la vida solo puede ser recibida. Que la existencia es perfecta gracia está en el dato evidente de que se ha recibido sin merecimiento porque no había posibilidad alguna de merecerla. Por otra parte, todos hemos recibido un mundo habitable y humanamente conformado, así como un lenguaje y unas experiencias que nos permiten orientarnos en el mundo y desarrollar nuestra identidad.

El don es gratuito, pero eso no quita que quien lo ha recibido debe, en justa correspondencia, agradecer el don, que sigue siendo don, aunque no haya agradecimiento. Pero la gratuidad suscita la reciprocidad, la respuesta. Aunque no haya respuesta sigue siendo verdad que todos estamos religados a otros y endeudados con otros. Si todo lo hemos recibido, somos pura deuda.

La gracia está en la base de todo lo humano. Por otra parte, aceptar es esencial en la donación, porque si no hay aceptación el don no

cumple su pretensión. Un ser humano que no quisiera aceptar su realidad de criatura donada, viviría en contradicción consigo mismo, y esa podría ser una buena definición del infierno, la posición del hombre que no quiere deberse a nadie, que quiere ser autónomo. Cosa que, además de imposible, es inmoral.

Si la entera realidad que sostiene al hombre es pura gracia, se impone la tarea de elaborar una comprensión de la realidad bajo el dinamismo constitutivo de la gracia. Tendríamos así las bases para comprender que Dios es el constitutivo más profundo de lo humano. La conciencia de que lo más importante nos ha sido dado y solo se puede recibir, nos orienta hacia la gran pregunta de Dios como Amor que se ofrece gratuitamente. Por otra parte, esta comprensión de Dios y de la realidad tiene repercusiones en la manera de vivir y de comportarnos los unos con los otros. Un talante personal de gratuidad se perfila como la digna manera de estar entre los hombres. Un mundo construido solo a base de justicia resulta insuficiente si la justicia no se abre al amor y se prolonga en el amor. El canon de la justicia es necesario, pero llevado al extremo, corre el peligro de convertirse en una relación de poder.

Una última e interesante idea en el discurso de Tejerina: el don, al ser gratuito, sigue estando presente, al menos como oferta, cuando no es correspondido. Y se manifiesta en forma de perdón. Esta perfecta realización de lo gratuito nos reenvía al evangelio en su forma más provocativa, pues el procedimiento extremo del don es responder al mal con el bien.

En suma, la ciudad de los hombres no se promueve solo a base de derechos y deberes, son necesarias también relaciones de gratuidad, misericordia y comunión.

Lo que se ha escuchado en esta sala es la síntesis de un texto amplio. Me permito invitarles a leer el texto completo del discurso, que al término de este acto podrán recoger. Comprobarán no solo la riqueza del discurso, sino el gran aparato crítico que lo avala.

Solo me queda dar la más cordial bienvenida de nuestra Real Academia a tan docto teólogo, investigador y compañero. Con su incorporación la Sección de Teología queda, si cabe, más prestigiada. Gracias, Gonzalo, por haber aceptado nuestra invitación. Estamos contentos de recibirte.

Y gracias a todos ustedes por su atención.

