

Los nuevos acentos en la reflexión teológica sobre el misterio de la gracia

ENRIQUE BENAVENT VIDAL

Obispo de Tortosa

SUMARIO. 1. Introducción. — 2. Rasgos comunes a los tratados clásicos sobre la gracia. — 3. Una teología centrada en el sujeto agraciado. 4. Una doctrina de la gracia formulada en categorías personalistas. — 5. Prioridad de la Gracia Increada sobre la gracia creada. — 6. Relación entre la Gracia Increada y la gracia creada. — 7. Reflexión final.

1. INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XX la teología ha sufrido grandes transformaciones¹. Los cambios han afectado tanto a la metodología como a los planteamientos y, en cierto sentido, al contenido de los distintos tratados. Las distintas partes de la teología se estructuraban en forma de tratados acabados, en los que parecía que ya no eran posibles cambios importantes. A lo sumo, las modificaciones afectaban a matices, pero no a los planteamientos fundamentales de las materias que eran objeto de cada uno de los tratados. Sin embargo, durante estos últimos sesenta años hemos asistido a unos cambios que para muchos eran insospechados. Planteamientos pacíficamente poseídos y verdades que parecía que estaban fuera de toda discusión han sido sometidos a una profunda revisión. Sin duda alguna, la teología se ha enriquecido con las nuevas perspectivas y los nuevos problemas que han entrado en la reflexión teológica. Estos cambios han afectado, en mayor o menor medida, a todas las materias. También al tratado sobre la gracia de Dios. Por lo que respecta a este tratado observamos dos tipos de novedades: nos encontramos con nuevos temas y también con un esfuerzo por reformular las cuestiones antiguas con un lenguaje renovado.

1. GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Santander, 1998.

En lo referente a los nuevos temas aludimos brevemente, a modo de ejemplo, a dos de ellos: Heribert Mühlen, en su ya clásica obra *El Espíritu Santo en la Iglesia*, establece una estrecha vinculación entre el misterio de la gracia y el misterio de la Iglesia: “En el orden actual de la salvación el misterio de la gracia es idéntico al misterio de la Iglesia, puesto que toda gracia nos viene por Cristo como cabeza de la Iglesia”². Esta afirmación es reflejo de una preocupación que ha enriquecido la reflexión tanto sobre el misterio de la gracia como sobre el misterio de la Iglesia: ¿Cómo puede ayudar la doctrina de la gracia a comprender en toda su profundidad el misterio de la Iglesia? ¿Cuáles son las implicaciones eclesiológicas de la doctrina de la gracia?

Junto a esta perspectiva eclesiológica, también se ha reflexionado sobre la relación entre la doctrina de la gracia y la aspiración del hombre por la libertad. En los años posteriores al Concilio Vaticano II, distintas corrientes teológicas, entre las que hay que mencionar la teología política y la teología de la liberación, han insistido tanto en el compromiso del hombre por la liberación del mundo, que algunos historiadores de la teología han llegado a afirmar que en estas teologías se da una pérdida de la gratuidad de la gracia³. Para evitar este peligro y, al mismo tiempo, mantener una intuición que es enriquecedora para la teología (la gracia como realidad liberadora), algunos teólogos han hablado de una “libertad regalada”⁴ o de una “libertad por gracia”⁵. Ahora bien, esto tiene que ser explicado porque una de las convicciones intocables para el hombre de hoy es que la libertad es una realidad a la que el hombre ha llegado después de un proceso histórico de conquista social. Si esto es así. ¿Como hay que entender una libertad que es el fruto de la gracia?

Junto a estas nuevas perspectivas, en el tratado de gracia se han producido otros cambios: Se han abordado los temas antiguos desde un lenguaje y una sensibilidad nuevos. Gerard Philips, en su obra *La unión personal con el Dios viviente*, los ha descrito en los siguientes términos: “En el curso de los últimos años nuestro tratado latino *de la gracia* ha cambiado notablemente de presentación en numerosos teólogos. La mayor parte de ellos se ocupan menos de

2. MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca, 1974, 27.

3. MARTIN-PALMA, J., *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien, 1980, 185ss.

4. GRESHAKE, G., *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg im Breisgau, 1977.

5. PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg im Breisgau, 1983.

las nociones de *habitus*, inherencia, cálculos comparativos, gracia actual, para describir con mayor ardor la vida de unión con Dios. Por lo mismo se ocupan más de las personas que de las «cosas», por muy santas que sean, más de la existencia de Dios y de la renovación vital gracias a él que de los dones que caen del cielo como objetos”⁶.

G. Philips nos muestra en su obra cómo durante los últimos decenios hemos asistido al paso de una concepción más objetivista a una concepción más personalista del misterio de la gracia. Esto ha supuesto unos acentos nuevos a la hora de determinar el objeto mismo del tratado *De Gratia*: “El primer rasgo que sorprende en la teología contemporánea es el *retorno del cosismo a las relaciones personales*. Nosotros recibimos abundantemente y con reconocimiento los favores de la caridad divina, y la invitación al amor hacia Dios que los dones contienen. Pero *vale más el Donante que los dones*, y lo que él quiere de nosotros no es tanto un obsequio en retorno cuanto la donación total de nuestra persona”⁷. Esto va a tener consecuencias a la hora de abordar los distintos temas que forman parte del tratado clásico *De Gratia*.

En este trabajo nos centraremos en esta problemática: queremos exponer brevemente los cambios más significativos que se han producido en el modo de afrontar las cuestiones clásicas de la doctrina de la gracia. La cuestión del carácter eclesial de la gracia y el tema de la dimensión liberadora de la doctrina de la gracia los hemos abordado ya en otros momentos⁸.

2. RASGOS COMUNES A LOS TRATADOS CLÁSICOS SOBRE LA GRACIA

Cuando nos acercamos a los tratados escolásticos sobre la gracia, descubrimos que, más allá de las diferencias de escuela que llevan a

6. PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca, 1980, 339.

7. PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca, 1980, 357-358. Cfr. SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología*, Salamanca, 1969, 416-420; MARTIN-PALMA, J., *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien, 1980, 181-182.

8. BENAVENT VIDAL, E., *Notas sobre pneumatología y eclesiología*, en AA.VV., “Vivir en la Iglesia. Homenaje al Prof. Juan Agulles”, Valencia 1999, 165-194; *La gracia liberadora*, en *Anales Valentinus* 58 (2003) 193-229.

los distintos autores a dar respuestas diversas a los problemas que en cada momento se debaten e incluso se discuten apasionadamente, hay una serie de elementos que están presentes en todos ellos. Las respuestas a las distintas cuestiones que las escuelas se plantean en cada momento, participan de unas convicciones compartidas y de un universo conceptual común.

a) El objeto sobre el que se centra la reflexión teológica es la naturaleza misma de la gracia creada. La incorporación de las categorías del pensamiento aristotélico tuvo como consecuencia la formulación del concepto de “gracia creada”. A esto se llegó a partir de dos ideas que progresivamente se fueron imponiendo:

- La convicción de que no son posibles unas obras gratas a Dios si la persona que las realiza no es en sí misma “grata”. Sólo si somos gratos a Dios pueden agradarle nuestras obras. El hecho de ser grato a Dios no es sólo una característica de determinadas obras del hombre, sino que pasa a ser una *cualidad* del mismo hombre, cualidad que, en este caso, no es una meta conseguida con el propio esfuerzo, sino regalada; no es adquirida, sino dada. El fundamento de la “*qualitas*” que es ser grato a Dios debe estar en una realidad dada por Dios al hombre. Esta realidad, por la que el hombre es hecho una nueva criatura, es interpretada como una “forma”. Desde estas categorías, ya en la escolástica anterior a Santo Tomás, Felipe el Canciller llegó a definir la realidad misma de la gracia como una “*forma gratis data gratum faciens habentem et reddens opus gratum propter beatitudinem*”. La gracia tiene un efecto en el mismo hombre y, consiguientemente, un efecto en sus obras.
- El segundo elemento que llevó a que la “gracia creada” adquiriera una importancia cada vez mayor en la reflexión teológica, fue una convicción que se impuso a partir de una reflexión sobre el obrar mismo de Dios. Santo Tomás de Aquino es, en este sentido, un punto de referencia importante en la reflexión sobre el misterio de la gracia. El Doctor Angélico define a Dios como en “*Ens a se*”. Es aquel ser que, a diferencia de todos los demás seres, no ha recibido la existencia de nadie, sino que encuentra en sí mismo la razón de su ser. Si este es el rasgo que diferencia a Dios de las criaturas, se sigue que su actividad propia consiste en dar el ser a las criaturas. La acción propia y característica de Dios es la acción creadora. Cualquier obra de Dios “ad extra” se reconoce por su efecto creado. Toda acción

de Dios debe tener su reflejo creado. La gracia es en el hombre el efecto creado del amor con el que Dios le perdona, lo justifica y lo hace grato a Él.

Esta forma de pensamiento alcanzará su máximo esplendor en la escolástica del barroco: los tratados de esta época se centran en la reflexión sobre la naturaleza de la gracia creada⁹. En primer lugar se abordan las cuestiones relacionadas con la necesidad, la esencia y la eficacia de la gracia actual, que es considerada como una ayuda sobrenatural de Dios para lograr, conservar y acrecentar la gracia habitual. La reflexión sobre la gracia habitual se centra en las cuestiones relativas a su naturaleza, su origen y sus efectos. Aunque no se desconoce totalmente el don increado de la gracia, se acentúa su carácter creado; se privilegian los aspectos ontológicos sobre los psicológicos; aunque no se ignora que la gracia es la fuente de la vida divina en el hombre, se reflexiona ampliamente desde los conceptos de “habitus” y “qualitas”, que llegan a ser las categorías privilegiadas para describir la realidad de la gracia¹⁰. Se reflexiona también sobre los “efectos” de la gracia en el hombre: nos hace “consortes naturae divinae”, “amici et grati Deo”, “filii adoptivi”, “heredes regni”. Por tanto, estos conceptos bíblicos y patrísticos no se olvidan totalmente en la reflexión teológica de esta época, aunque son descritos como “efectos de la gracia”¹¹.

No nos debe extrañar, por tanto, que en los tratados clásicos se prestara poca atención a la dimensión existencial del misterio de la gracia divina, a las experiencias concretas desde las que el hombre puede abrirse a Dios y a su gracia o que le permiten intuir, no sólo de una manera teórica sino vivencial, lo que es el misterio de la gracia. Esta dimensión de la reflexión teológica era tratada en los libros de espiritualidad.

9. MARTIN-PALMA, J., *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg·Basel·Wien, 1980, 100: “Der nachtridentinische Scholastiker kennt und anerkennt die biblische Bedeutung der Gnade als favor Dei, ja als Gott selbst; aber Hauptgegenstand seiner Reflexion ist die Gnade als Wirkung dieses Wohlwollens Gottes im Menschen: das donum creatum. Die gratia creata, und zwar die gratia interna, nicht gratis data, sondern gratum faciens, ist der unmittelbare und erste Gegenstand der nachtridentinischen Gnadenlehre. Sie wird zunächst in aktuelle und habituelle Gnade unterschieden”.

10. Para el caso de Francisco Suárez, que es uno de los teólogos representativos de esta época: BENAVENT VIDAL, E., *Amigos de Dios. El acontecimiento de la justificación en el pensamiento de Suárez*, Valencia, 1995, 381-382.

11. También en Suárez aparecen estos temas: BENAVENT VIDAL, E., *Amigos de Dios. El acontecimiento de la justificación en el pensamiento de Suárez*, Valencia, 1995, 71-72.

b) También son comunes a los tratados clásicos las categorías mentales que se emplean para reflexionar sobre la gracia. Se trata de conceptos tomados del mundo de la naturaleza. Si se aborda la cuestión de la disposición del hombre a la gracia, el tema se plantea como un problema de relación entre naturaleza y gracia y se afirma que la gracia supone la naturaleza; cuando se reflexiona sobre la inserción de la gracia en el hombre, se afirma que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva. Santo Tomás de Aquino describe el acontecimiento de la justificación sirviéndose de las categorías del movimiento local. En la teología postridentina la descripción del camino del hombre hacia la justificación aparece tratado bajo el título *De causis gratiae*; al tratar la cuestión del efecto principal de la gracia en el ser del hombre, se afirma que la gracia nos hace partícipes de la naturaleza divina y que por esta nueva naturaleza el hombre llega a adquirir una connaturalidad con Dios. En esto consiste la divinización que la gracia opera en el hombre. Esta divinización no puede ser sustancial, porque en este caso el hombre en gracia no podría volver a pecar. Tiene que ser, por tanto, accidental. Además, aunque el hombre es hecho partícipe de la naturaleza divina, no por ello pierde su condición de criatura, por lo que esta participación de la naturaleza divina no tiene un carácter absoluto: el hombre participa de aquellas propiedades de Dios que son comunicables a las criaturas.

Toda esta teología, formulada en categorías de “naturaleza”, no tiene en cuenta que la naturaleza del hombre es personal, y que lo que Dios pretende al ofrecer su gracia al hombre no es otra cosa que llamarlo a la plena comunión de vida con Él¹².

c) Ya hemos indicado que en la Escolástica medieval se llegó a formular el concepto de gracia creada. G. Philips ha constatado que en el proceso de incorporación de este concepto a la reflexión teológica se observa que fue adquiriendo progresivamente una importancia cada vez mayor¹³. En los tratados sobre la gracia de la escolástica del barroco se

12. RONDET, H., *La gracia de Cristo*, Barcelona, 1966, 390ss: El P. H. Rondet explica la expresión “divinae naturae consortes” como participación en la vida divina, filiación adoptiva y como un intercambio de relaciones personales con el Dios vivo que se hace presente en el justo.

13. PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca, 1980, 145: “La sagacidad del especialista Auer ha constatado que desde Felipe el Canciller hasta Mateo de Aquasparta (+ 1302) los autores comienzan su exposición con la pregunta: ¿existe además de la gracia increada una entidad a la cual habría que darle el nombre de gracia creada? Es Ricardo de Mediavilla († 1308) el que da la vuelta al problema y se pregunta si además de ese bien creado se debe admitir todavía un don increado”.

sabe que más allá de la gracia creada está la Gracia Increada¹⁴, pero ésta se olvida rápidamente hasta el punto de que la reflexión se reduce a una mención de la misma. El centro de interés lo ocupa la gracia creada¹⁵. En la teología del siglo XX se ha recorrido el camino inverso: uno de los temas que han preocupado a la teología ha sido la pneumatología. La persona y la obra del Espíritu Santo han interesado a los teólogos más que en otras épocas. Este interés por el Espíritu ha tenido repercusiones en la eclesiología y en la doctrina de la gracia. En lo referente a la doctrina de la gracia se ha ido imponiendo la convicción de una prioridad de la Gracia Increada, que es el mismo Espíritu, sobre la gracia creada. Ésta no es vista como el presupuesto de la Inhabitación, sino como el efecto de este nuevo modo de hacerse presente Dios en el alma del justo. Esto ha llevado a que el tema de la Inhabitación de la Trinidad, que tradicionalmente se trataba en el tratado *De Trinitate*, haya adquirido una presencia cada vez mayor en el tratado *De gratia*¹⁶.

La teología reciente ha pretendido superar estos esquemas de pensamiento en cuatro direcciones que comentaremos brevemente: es una teología que presta una mayor atención al sujeto agraciado que al análisis de la naturaleza del don de la gracia; que intenta introducir categorías más personalistas para explicar la relación del hombre con la gracia; que prioriza la Gracia Increada sobre la gracia creada y que busca caminos nuevos para explicar la relación entre ambas. Vamos a reflexionar brevemente sobre cada uno de estos cuatro temas.

3. UNA TEOLOGÍA CENTRADA EN EL SUJETO AGRACIADO

Los tratados clásicos, preocupados por averiguar la naturaleza del don de Dios, prestaban poca atención al sujeto agraciado. Frente

14. MARTIN-PALMA, J., *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg·Basel·Wien, 1980, 105: "Gewiß geben die Nachtridentiner in der Bestimmung des wesens der habituellen Gnade der gratia creata vor der increata den Vorzug, aber nicht alle, und wer es tut, wahrt sorgfältig das sehr enge Verhältnis zwischen donum creatum und increatum".

15. En el caso de Suárez, encontramos una mención de la Gracia Increada en el prolegómeno III de su tratado *De gratia*, pero después es un tema que prácticamente no influye en la concepción de la gracia que se manifiesta a lo largo de todo su tratado.

16. MARTIN-PALMA, J., *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg·Basel·Wien, 1980, 180.

a ellos, en la teología contemporánea se ha producido un giro hacia el hombre. No importa tanto la esencia o la naturaleza de la gracia, como el significado que tiene para el hombre recorrer el camino hacia la justificación o el deseo de identificar las situaciones humanas que incluyen una apertura a Dios y que el hombre puede percibir como momentos en los que experimenta su gracia en la vida.

En este viraje antropológico ocupa un lugar importante K. Rahner. En su obra *Curso fundamental sobre la fe* nos encontramos con una reflexión sobre el misterio de la gracia en la que se unen teología y antropología, en un esfuerzo por explicar en un lenguaje comprensible para el hombre de hoy las afirmaciones de la Sagrada Escritura y del magisterio relacionadas con el dogma de la gracia, que él resume con las siguientes palabras: la Sagrada Escritura y la doctrina de la Iglesia, al hablar de la gracia, afirman “que el hombre justificado se hace en verdad hijo de Dios; que en él inhabita como en un templo el Espíritu de Dios como don auténticamente divino; que él participa de la naturaleza divina; que verá a Dios cara a cara, tal como es en sí, sin mediación de espejo, semejanza o enigma; que ha recibido ya ahora con toda verdad lo que una vez poseerá y llegará a ser, si bien lo ha recibido sólo en forma oculta, a saber, en la gracia justificante como en arras y germen vivo”¹⁷.

Para intentar explicar el significado que estas enseñanzas de la Sagrada Escritura y del Magisterio de Iglesia tienen para el hombre, Rahner hace una afirmación un tanto sorprendente: “(En la doctrina de la gracia) llegamos al centro más íntimo de la inteligencia cristiana de la existencia cuando decimos: El hombre es el evento de una libre, gratuita e indulgente autocomunicación de Dios”¹⁸.

Cuatro aspectos debemos resaltar de estas afirmaciones de Rahner:

1º. Al hablar de la gracia, Rahner no se refiere, en primer lugar, a los dones creados que Dios da al hombre, sino a una “libre, gratuita e indulgente autocomunicación de Dios”. Es Dios mismo, quien “en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre”¹⁹. Hay que evitar cualquier forma de entender el misterio de la gracia que pudiera llevar a concebir la autocomunicación de Dios de una manera puramente objetiva y a pensarla “a manera de

17. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de Cristianismo*, Barcelona, 1979, 157.

18. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 147.

19. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 148.

una cosa”²⁰. El misterio de la gracia nos sitúa ante el misterio de una comunicación de Dios mismo al hombre: “Autocomunicación de Dios significa que lo comunicado es realmente Dios en su propio ser”²¹. Para entender esta comunicación de Dios mismo al hombre “es decisivo comprender que el donador es en sí mismo el don, que el donador se entrega por sí mismo a la criatura en lo que él es como su propia consumación”²². Al darse Dios a la criatura se da “como ser espiritual y personal”²³. Estamos ante un “acto de suprema libertad personal de Dios con un amor absoluto y libre”²⁴, que se realiza de tal modo que Dios no deja de ser Dios ni el hombre deja de ser el ente finito distinto de Dios. Además, esta autocomunicación de Dios acontece de forma que puede ser conocida, aceptada (prescindimos ahora del hecho de que este conocimiento y esta aceptación son también un evento de la gracia misma), o rechazada por el hombre como tal autocomunicación de Dios mismo.

Esta autodonación de Dios al hombre realiza unos efectos divinizantes en él, efectos que, “como determinaciones de un sujeto finito, han de concebirse, a su vez, como finitas y creadas”. La gracia creada no es, por tanto, para Rahner, un don que se pueda separar de Dios, porque en su pensamiento el donante es también el don, sino que es el efecto en el hombre de esa presencia de Dios.

2º. El misterio de la gracia nos dice también que en esta autodonación, “Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre”²⁵. Aquí es donde observamos con más claridad el giro hacia el sujeto agraciado que se da en el pensamiento de Rahner. De hecho, la afirmación en la que él sintetiza el misterio de la gracia no es directamente una afirmación sobre el Dios que se autocomunica, sino sobre el hombre como “evento” de esta autocomunicación de Dios. La doctrina de la gracia se ha transformado en antropología teológica. La autocomunicación de Dios no sólo nos dice algo acerca de Él, sino que nos desvela el sentido último del hombre, porque Dios, al darse al hombre, se da como su consumación y plenitud.

Rahner, al formular la doctrina de la gracia afirmando que el hombre es el evento de la comunicación absoluta de Dios mismo,

20. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 148.

21. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 149.

22. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 152.

23. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 148.

24. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 154.

25. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 148.

quiere decirnos que esta doctrina nos desvela lo que el sujeto es en la profundidad de su ser, que “expresa al hombre su propia inteligencia de sí mismo, realizada siempre, aunque sea de una manera no refleja”. Estamos ante una afirmación que no tiene un carácter categorial y que, por tanto, no dice algo sólo acerca de algunos hombres, sino que se refiere en absoluto a todos los hombres, porque es expresión de un “existencial que afecta a todo hombre”. Independientemente de la situación concreta de cada hombre, todos nos encontramos bajo el signo de este deseo de Dios de comunicarse a su criatura.

3º. Esto lleva a Rahner presentar la doctrina de la gracia como la clave para una interpretación cristiana de la existencia humana. La voluntad salvífica universal de Dios nos lleva a pensar que la experiencia de la gracia (como oferta salvífica de Dios y como posibilidad de acogida de la misma) debe poder encontrarse en todo hombre. Por ello Rahner quiere explicar el significado de la doctrina de la gracia a partir de la experiencia común a todo hombre del “movimiento trascendental del espíritu en el conocimiento y la libertad hacia el misterio absoluto”. En efecto, para él, la doctrina de la gracia viene a decirnos que este movimiento del espíritu humano “está llevado por Dios mismo en su autocomunicación, de tal manera que dicho movimiento no tiene su hacia dónde y de dónde en el misterio sagrado como fin eternamente lejano, que en todo momento sólo puede alcanzarse asintóticamente, sino en la cercanía e inmediatez absolutas respecto de Dios”²⁶. La autocomunicación de Dios, siendo gratuita, no es algo que se añada externamente a la esencia del sujeto espiritual que está dotado de una trascendencia ilimitada, sino que lleva inherentes todos los momentos de la constitución trascendental del hombre en general. Por ello, hay que afirmar que la experiencia de la gracia debe darse en la misma experiencia humana.

De ahí que sea difícil establecer con claridad inequívoca, por la simple instrospección del individuo, la diferencia entre lo que es “natural” en el sujeto (el movimiento trascendental de su espíritu en el conocimiento y la libertad) y la experiencia propia de la gracia, es decir, la experiencia de “la comunicación de Dios mismo por la que el misterio sagrado que abre y sustenta internamente la trascendencia, pasa a ser cercanía y autocomunicación absoluta”.

Esta dificultad se debe a tres motivos: en primer lugar, al hecho de que el hombre lo vive todo como una única experiencia, aunque posteriormente la Revelación le ayude a una interpretación refleja

26. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 162.

de esta experiencia; en segundo lugar, porque el espíritu humano es naturalmente limitado y, finalmente, porque la autodonación de Dios en la gracia es una realidad todavía no consumada, “pues no confiere todavía la visión divina”.

A pesar de esta dificultad el hombre puede “reconocer su propia experiencia en la interpretación teológica y dogmática de la misma que se le ofrece a través de la historia de la Revelación, a través del cristianismo”. Esta interpretación del movimiento de autotranscendencia del hombre le dice que su espíritu, en tanto agraciado, es un espíritu que se mueve en el fin (por la autocomunicación de Dios), hacia el fin (la visión beatífica), porque gracia y visión de Dios no son más que dos fases de un mismo suceso, dos fases de la única autocomunicación de Dios al hombre.

4º. A pesar de que esta presentación de la doctrina de la gracia, en la que Rahner aplica el principio que orienta toda su *Introducción al concepto de Cristianismo*, que no es otro que presentar el mensaje cristiano a partir de una antropología filosófica, “la cual descubre este mensaje transmitido en forma de gracia como algo que propiamente debe realizarse en manera filosófica”²⁷, Rahner afirma que cuando nos situamos ante la doctrina de la gracia estamos ante el centro del mensaje cristiano, ante el mensaje explícito del cristianismo. Este mensaje nos habla de una “absoluta, indebida e indulgente autocomunicación de Dios”. Esta autocomunicación de Dios, que llegará a su plenitud en la Visión sobrenatural de Dios, constituye el fin y la consumación del hombre.

Este mensaje explícito del cristianismo constituye la consumación del hombre porque desvela el sentido de todo el dinamismo del espíritu humano en su trascendencia hacia la plenitud en todo acto de su conocimiento y de su libertad: “Dios no sólo se hace presente para el hombre en su trascendencia absoluta como el absoluto hacia dónde y de dónde de esa trascendencia, el cual se nos escapa siempre... y, por tanto, permanece radicalmente lejos, sino que se autocomunica también como Él mismo. La autocomunicación de Dios está dada bajo el modo de cercanía, y no sólo bajo el modo de una presencia que se ausenta”.

El mensaje cristiano nos habla de un Dios que no sólo se hace presente al hombre como el lejano hacia dónde de nuestra trascendencia, nunca abarcable, sino como el que se comunica a sí mismo. Por ello, en la donación de la gracia se produce “el desocultamiento

27. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 43.

de Dios como el permanente misterio absoluto”. Sin el mensaje de la gracia, Dios no sería para el hombre más que el misterio absoluto hacia el que se orienta su trascendencia. Con este mensaje, ese misterio ha quedado desvelado: ya no estamos sólo ante una realidad lejana, sino ante un misterio (porque Dios en su autodonación continúa siendo misterio) de cercanía y de presencia amorosa: “El hombre que entra en la experiencia trascendental del misterio sagrado, experimenta que este misterio no sólo es el horizonte infinitamente lejano, el juicio -que rechaza y distancia- sobre su entorno, su mundo concomitante y su ser consciente, no sólo es lo terrible cuyo pavor le arrincona en la patria estrecha de la vida cotidiana, sino que es también la cercanía que guarece, intimidad acogedora, la patria misma, el amor que se comunica, lo familiar a lo que podemos huir y tener acceso desde lo asolador del propio vacío y amenaza de vida”²⁸.

Hay que afirmar que en Rahner, además de esta reflexión sobre la gracia desde los planteamientos de la antropología trascendental que pueden parecer un poco abstractos, existe una preocupación por llegar a comprender y a formular de una forma existencial y concreta la experiencia de la gracia. En ese sentido, ofrece también una reflexión que puede ayudar al discernimiento para descubrir aquellas experiencias que nos ayudan a descubrir la acción de la gracia de Dios en nosotros²⁹.

* * *

Después de esta breve exposición del pensamiento de Rahner, tal como se encuentra expuesta en el grado cuarto de su *Curso fundamental sobre la fe* podemos afirmar que estamos ante el máximo exponente del giro antropológico que se ha producido durante este siglo en la doctrina de la gracia. Esto se manifiesta, sobre todo, en el enunciado que sintetiza su pensamiento: estamos ante una afirmación sobre el hombre como “evento” de una autocomunicación de Dios. Su interés no se centra en la naturaleza de los dones que Dios confiere al hombre, ni siquiera en el análisis de los efectos creados de esa autodonación en él. Rahner presenta la doctrina de la gracia como la interpretación cristiana de la existencia humana, como el desvelamiento del sentido de unas experiencias que son comunes a

28. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 164.

29. RAHNER, K., “Sobre la experiencia de la gracia”, en *Escritos de teología*, vol. III, Madrid, 1968³, 103-107.

todo hombre. El centro de atención de la doctrina de la gracia se ha desplazado desde la consideración de los dones a la reflexión sobre el sujeto agraciado.

4. UNA DOCTRINA DE LA GRACIA FORMULADA EN CATEGORÍAS PERSONALISTAS

La necesidad de reformular la doctrina de la gracia desde unas categorías que tengan en cuenta el carácter específicamente personal del hombre ha sido también una de las preocupaciones de los teólogos del siglo XX. En la reflexión teológica, sobre todo a partir de los años 40, se toman como punto de referencia para una reflexión sobre el misterio de la gracia aquellas experiencias en las que el hombre adquiere conciencia de lo que le caracteriza como ser personal y le diferencia de las criaturas infrapersonales. Entre estos teólogos han que mencionar a Romano Guardini³⁰ y Juan Alfaro. El primero reflexiona sobre el misterio de la gracia desde un principio metodológico que se mantiene en toda su producción teológica: “la decisión... de pensar siempre en concreto y de modo viviente, no de forma abstracta e impersonal”³¹. Desde este principio, Guardini convierte la experiencia de la relación «yo-tú» y el carácter bipolar de esta relación en la clave de comprensión del misterio de la gracia, que es descrita como “la forma de la existencia basada en Cristo”³².

Esta idea fue asumida por Juan Alfaro. Él parte de la afirmación de que las categorías tomadas del mundo de la naturaleza presuponen que la relación del hombre a la gracia es una relación de un sujeto que está abierto a un objeto. El padre Alfaro, en un artículo que tuvo una gran resonancia en su tiempo³³, parte del supuesto de que este esquema no es el adecuado para expresar el punto de inserción de la gracia en el hombre. No es la relación de sujeto a objeto, sino la relación yo-tú, la adecuada para entender el misterio de la gracia, porque

30. GUARDINI, R., *Libertad, gracia y destino*, México, 1964; *Mundo y persona*, Madrid, 2000; *La existencia del cristiano*, Madrid, 1997.

31. LÓPEZ QUINTÁS, A., *Romano Guardini, maestro de vida*, Madrid, 1998, 381.

32. MARTIN-PALMA, J., *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg·Basel·Wien, 1980, 180-181.

33. ALFARO, J., “Persona y gracia”, en *Cristología y antropología*, Madrid, 1973, 345-366.

el hombre no alcanza la felicidad mediante la posesión de un objeto, sino en su unión inmediata con el infinito personal a quien llamamos Dios. Desde esta perspectiva, el misterio de la gracia no es otro que el de “la llamada del absoluto-personal, que invita internamente al hombre a una relación personal «yo-tú». El “ciclo vital” de la gracia sólo puede entenderse desde esta óptica personalista: desde la actitud de benevolencia de Dios que está en el origen, que provoca en el hombre una inclinación interior a la comunión con Dios y que culmina en la opción libre de autodonación personal del hombre a Dios.

Desde estos principios, el padre Alfaro va recorriendo todos los temas clásicos relacionados con la doctrina de la gracia e intenta llegar a nuevas formulaciones desde unas categorías personalistas³⁴.

La teología clásica se preguntaba sobre la relación entre la naturaleza y la gracia y sobre el punto de inserción de la gracia en la naturaleza del hombre. Estas cuestiones teológicas no podrán resolverse satisfactoriamente prescindiendo del hecho de que el hombre está abierto a la gracia en cuanto es persona, ya la perfección última del hombre consiste en la unión inmediata con Dios como una unión de persona a persona en la que debe darse una mutua autodonación de amor.

Esto obliga a reformular algunos axiomas clásicos de la teología escolástica en los que se intentaba expresar la inserción y los efectos de la gracia en la naturaleza del hombre. La escolástica afirmaba que la gracia presupone la naturaleza y que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Si partimos de unas categorías personalistas, habrá que afirmar que la gracia presupone la persona como criatura intelectual capaz de ser interpelada por Dios y se inserta en ella. Además, la gracia perfecciona la persona, porque la actitud más altamente personal del hombre tiene lugar en la opción libre y fundamental de su fe y de su amor ante Dios. En la autodonación absoluta del hombre a Dios encontrará el hombre su propia perfección y la plenitud a la que tiende naturalmente por su constitución fundamental como espíritu finito. La más alta perfección del hombre consiste en la relación personal inmediata con Dios.

También desde estas categorías personalistas intenta el padre Alfaro entender los efectos de la gracia en el hombre. La teología escolástica ha afirmado generalmente que la gracia hace al hombre partícipe de la naturaleza divina. Su efecto consistiría en dar al hombre un nuevo ser.

34. ALFARO, J., “Persona y gracia”, en *Cristología y antropología*, Madrid, 1973, 357: “Es posible pensar la teología de la gracia en categorías personalistas”.

Para explicar el efecto de la gracia en el ser del hombre, el padre Alfaro parte de la consumación de la gracia en la gloria. La visión de Dios a la que el hombre está destinado no es sólo la contemplación de un objeto infinito o la intuición de una esencia ilimitada: Dios manifiesta al hombre cara a cara el secreto íntimo de su ser personal. La visión es un encuentro personal inmediato con el Dios vivo: “Dios abre al hombre el «Sancta Sanctorum» de su vida personal y le introduce en el proceso viviente del misterio trinitario, que está constituido por las relaciones personales y subsistentes del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; es una revelación que es simultáneamente participación vital en la vida personal divina,... participación en el misterio de la personalidad divina mediante una relación personal inmediata a las divinas personas en el proceso vital de sus mutuas relaciones subsistentes”³⁵.

La gracia, que es una incoación de la gloria, “es también una incoación de esta relación del hombre a cada una de las divinas personas”³⁶. La gracia ordena eficazmente al hombre “hacia la comunión personal inmediata con las divinas personas en la gloria”³⁷. La divinización no es descrita, por tanto, como una participación de la naturaleza divina, sino en términos de comunión personal con las personas divinas. Cuando el hombre llegue a vivir esta relación inmediata con cada una de las personas divinas “alcanzará su plenitud como persona”³⁸.

5. PRIORIDAD DE LA GRACIA INCREADA SOBRE LA GRACIA CREADA

a) INHABITACIÓN POR GRACIA³⁹

En la historia de la teología occidental se ha vivido un proceso que ha conducido a una convergencia de la doctrina de la Inhabita-

35. ALFARO, J., “Persona y gracia”, en *Cristología y antropología*, Madrid, 1973, 354.

36. ALFARO, J., “Persona y gracia”, en *Cristología y antropología*, Madrid, 1973, 354, nota 17.

37. ALFARO, J., “Persona y gracia”, en *Cristología y antropología*, Madrid, 1973, 359.

38. ALFARO, J., “Persona y gracia”, en *Cristología y antropología*, Madrid, 1973, 366.

39. Para conocer detalladamente el proceso que va de San Agustín a Santo Tomás: PRADES, J., “*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*”. *El misterio de la Inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás*, Analecta Gregoriana, 261, Roma, 1993, 5-102.

ción con la doctrina de la gracia. Este proceso ha seguido el ritmo de la evolución de la doctrina de la gracia.

Los inicios de la reflexión sobre la Inhabitación de la Trinidad hay que buscarlos en la historia de la teología en San Agustín. Los lugares clásicos son la epístola 187 dirigida a Dárdano y el capítulo XX del libro cuarto del *De Trinitate*. Estos dos lugares clásicos han influido decisivamente en la teología posterior, porque Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, tratará el tema de la inhabitación al hablar de la presencia de Dios en todas las cosas y al tratar de la misión invisible de las Personas divinas.

En lo que a nuestro tema se refiere, la afirmación más importante la encontramos en el capítulo 5, nº 16 de la carta a Dárdano: “Unde fatendum est ubique esse Deum per divinitatis, sed non ubique per habitationis gratiam”. Esta “gratia habitationis” es una “gratia dilectionis”, una “gratia suae bonitatis” por la que Dios, a aquellos en quienes habita, “sibi dilectissimum templum... aedificat” (c. 6, nº 19).

En el camino que va de San Agustín a Santo Tomás tiene una gran importancia la *Glossa ordinaria*. En la anotación a Cant 5, 17 se lee: “Licet Deus communi modo omnibus rebus insit, praesentia, potentia, substantia: tamen familiari modo dicitur inesse, id est per gratiam illis quibus opera sua videntur mirabiliora, qui licet plenam Dei notitiam non habeant, tamen mirificentiam operum Dei acutius considerant”⁴⁰. Observemos que respecto de las afirmaciones de San Agustín en la epístola a Dárdano se ha producido una matización importante: la “gratia habitationis” se ha transformado en “inesse per gratiam”. El que Dios esté presente en algunos “per gratiam” significa que es una presencia “familiar modo”. La expresión “per gratiam” no creo que pueda interpretarse aquí en otro sentido. Pensar que en la *Glossa* se alude a lo que en la teología posterior se ha denominado *Gratia gratum faciens* o *Gratia sanctificans* es, seguramente, forzar el texto.

Un tercer momento decisivo en este proceso lo constituye Pedro Lombardo. En el libro primero de las Sentencias, d. 37, c. 1 leemos: “Quod Deus in omni re est essentia, potentia, praesentia, et in sanctis per gratiam, et in homine Cristo per unionem. *Sciendum igitur est quod Deus incommutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutabilitate. Et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est*

40. Los textos de la *Glossa* se pueden encontrar en PRADES, J., “*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*”. *El misterio de la Inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás*, Analecta Gregoriana, 261, Roma, 1993, 57-58.

*excellentius, scilicet per gratiam inhabitans; et in homine Christo excellentissime, in quo plenitudo divinitatis corporaliter habitat, ut ait Apostolus. In eo enim Deus habitavit non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis».*⁴¹

Fijémonos brevemente en el segundo modo de estar presente de Dios en las criaturas. Se afirma que esta presencia se da “in sanctis spiritibus et animabus”, y que consiste que Dios está en ellos “inhabitans per gratiam”. Dos cuestiones plantea esta afirmación de Pedro Lombardo: a) La afirmación de que Dios está presente “in sanctis” no se encuentra ni en San Agustín ni en la *Glossa ordinaria*. Ahora bien, hay que decir que es una precisión que no se contradice necesariamente con ellos. b) La segunda cuestión nos lleva a un problema en la historia de la teología de la gracia. Se trata de entender correctamente el significado de la expresión “per gratiam”: ¿Hay que entender que la gracia es el medio que hace posible que Dios inhabite en los santos? ¿Quiere afirmar simplemente que es una presencia que tiene un carácter gratuito? ¿Qué entiende el Maestro de las Sentencias cuando afirma una presencia de Dios en los santos inhabitando “per gratiam”? Estas cuestiones no pueden responderse a la luz de los debates posteriores sobre la relación entre gracia creada y la Gracia Increada, sino que la respuesta debe tener en cuenta que Pedro Lombardo no admite unos dones creados: para él la gracia es la persona misma del Espíritu Santo. La inhabitación de Dios se realiza cuando el Espíritu Santo, que es el amor mutuo del Padre y del Hijo es enviado a nosotros⁴²: “Es el Espíritu mismo el que nos es donado y nos hace morar en Dios y a Dios en nosotros”⁴³.

Entre Pedro Lombardo y Santo Tomás, la reflexión teológica ha llegado a formular el concepto de *gratia gratum faciens*. El Doctor Angélico lo introduce en los lugares donde trata el tema de la inhabitación de la Trinidad en el justo (S. Th. I, q. 8, a. 3 y q. 43). No podemos detenernos en todos los temas que, provenientes de la tradición teológica anterior, introduce Santo Tomás en estas cuestiones⁴⁴. Lo que nos interesa es constatar brevemente la terminología que empleada por el Aquinate. En la Suma constatamos, en primer lugar, que Santo

41. PRADES, J., “*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*”. *El misterio de la Inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás*, Analecta Gregoriana, 261, Roma, 1993, 59-60.

42. PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca, 1980, 100-104.

43. PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca, 1980, 101.

44. Un análisis exhaustivo de los textos de Santo Tomás puede encontrarse en: PRADES, J., “*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*”. *El misterio de la Inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás*, Analecta Gregoriana, 261, Roma, 1993.

Tomás mantiene la terminología de la *Glossa ordinaria* y de Pedro Lombardo en la que se hablaba de un *inhabitare per gratiam*⁴⁵. Ahora bien, no debemos olvidar que en el pensamiento del Doctor Angélico *gratia* equivale a *gratia gratum faciens*. Además vincula la misión del Espíritu Santo con el don (o los dones) de la *gratia gratum faciens*: “secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter Persona divina”⁴⁶; “missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis”⁴⁷. Finalmente, no es de extrañar, que estando tan vinculados los temas de la inhabitación y la misión invisible del Espíritu Santo, Santo Tomás acabe interpretando la “inhabitatio per gratiam” como una inhabitación por la “gratia gratum faciens”: “in ipso dono gratiae gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur”⁴⁸.

b) INHABITACIÓN POR CONOCIMIENTO Y AMOR

Como hemos visto, Santo Tomás formuló con claridad una convicción que, al menos terminológicamente, se había ido preparando en la teología escolástica anterior a él: El Espíritu Santo es enviado por los dones de la *gratia gratum faciens*. Si esto es así se deduce que, de algún modo, el Espíritu es anterior a los dones de la gracia santificante. Pero en Tomás de Aquino encontramos otra línea de reflexión: El Espíritu Santo se hace presente en el justo “sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante”. Puesto que este conocimiento y amor que posibilita esta presencia de Dios en el hombre sólo es posible por la *gratia gratum faciens*, se deduce que la gracia es necesaria como algo previo para que el Espíritu Santo venga a habitar en el justo. Estamos ante una tensión inherente al pensamiento de Santo Tomás: Por una parte se insinúa que la gracia proviene del mismo Espíritu. Por otra, se afirma que el Espíritu viene a habitar en la medida en que es conocido y amado. Si esto es así hay que concluir que la gracia no es consecuencia de la presencia de Dios en el justo, sino que dispone para la inhabitación⁴⁹.

45. PRADES, J., “*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*”. *El misterio de la Inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás*, Analecta Gregoriana, 261, Roma, 1993, 222 (esp. nota 110).

46. S Th I, q.43, a.3, c.

47. S Th I, q.43, a.3, ad 1^m.

48. S Th I, q.43, a.3, c.

49. S Th. I, q.43, a.3, ad 2^m: “gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam Personam: et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a

La idea de una inhabitación por conocimiento y amor tiene su origen en la ya citada Epístola de San Agustín a Dárdano. En esta carta San Agustín, además de hablar de la *gratia habitationis*, tiene unas afirmaciones en las que, de algún modo, hace depender la habitación de Dios, o al menos, la intensidad de la misma, de las capacidades de las criaturas y del conocimiento que estas puedan tener de Dios⁵⁰.

Esta intuición de San Agustín también pasó a la tradición posterior, que “siempre ha relacionado de algún modo la inhabitación y el conocimiento de Dios”⁵¹. Tomás de Aquino la asumió, aunque hizo un esfuerzo por armonizarla con su convicción de que la inhabitación se realiza por la gracia. El conocimiento que posibilita la inhabitación no es un conocimiento cualquiera, sino el conocimiento y el amor a Dios que posibilita la gracia⁵². Se trata de un conocimiento distinto del conocimiento meramente humano, porque por él se llega a gozar de la persona divina⁵³.

Si la inhabitación depende del conocimiento y del amor, y si éstos son los efectos de la *gratia gratum faciens*, habra que afirmar que la gracia es la condición previa de la inhabitación.

Esta perspectiva ha prevalecido en la escolástica posterior a Santo Tomás, hasta el punto de que K. Rahner ha llegado a afirmar que

Spiritu Sancto: et hoc significatur, cum dicitur quod *caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*”.

50. *Ep. 187 (Ad Dardanum)*, n^o 20: “(Deus)... totus adesse rebus omnibus potest, et singulis totus, quamvis in quibus habitat, habeant eum pro suae capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suae bonitatis aedificat”

51. PRADES, J., “*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*”. *El misterio de la Inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás*, Analecta Gregoriana, 261, Roma, 1993, 38.

52. S Th I, q.8, a.3, c: “Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis: et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante: quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam... dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam”.

53. S Th I, q.43, a.3, ad 1^m: “Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, tamen ipsa Persona divina datur”. S Th I, q.43, a.5, ad 2^m: Santo Tomás afirma que el Hijo es enviado invisiblemente al alma “Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus..., sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris”. Sobre esto: RONDET, H., *La gracia de Cristo*, Barcelona, 1966, pag. 399.

en la teología escolástica encontramos una prioridad de la gracia creada sobre la Gracia Increada⁵⁴ y que este modo de ver las cosas no hace justicia a la perspectiva neotestamentaria.

c) PRIORIDAD DE LA GRACIA INCREADA SOBRE LA GRACIA CREADA

El pensamiento de Santo Tomás sobre el misterio de la Inhabitación de Dios en los justos, con todas las tensiones no resueltas, ha influido decisivamente en la teología posterior, hasta el punto de que se puede afirmar que toda ella no es más que un intento de responder a las cuestiones que los textos tomistas dejaron abiertas.

Santo Tomás, aunque afirma expresamente que la inhabitación no se reduce a la donación de los dones de la gracia creada, sino que la misma Persona divina viene a habitar en el hombre⁵⁵, es evidente que vincula la presencia de inhabitación con los dones de la *gratia gratum faciens*. La cuestión que se ha planteado la teología del siglo XX es hasta qué punto es necesario recurrir a unos dones creados para explicar el misterio de la presencia del Espíritu Santo que es el Don de Dios⁵⁶. La idea de una gracia creada ha entrado en crisis o, al menos, se constata la necesidad de encontrar nuevas formas de expresar teológicamente esta realidad.

Hay una segunda cuestión: Si se admiten los dones creados de la gracia, ¿Deben ser considerados como dones que disponen al hombre

54. RAHNER, K., "Sobre el concepto escolástico de la Gracia Increada", en *Escritos de teología, vol. I*, Madrid, 1967³, págs. 351-380. En la pág. 356 leemos: "Las teorías escolásticas, a pesar de sus diferencias, ven generalmente en la gracia creada el fundamento exclusivo de la inhabitación y unión de Dios con el hombre justificado. Dios se comunica al alma y habita en ella al serle comunicada a ésta la gracia creada. En consecuencia, lo que llamamos gracia increada -Dios, en cuanto se da al hombre- es una función dependiente de la gracia creada".

55. S Th. I, q.43, a.3, c: "Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter Persona divina.... Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur"; ad 1^m: "per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina Persona fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, tamen ipsa Persona divina datur".

56. RONDET, H., *La gracia de Cristo*, Barcelona, 1966, 365: "¿Por qué hablar primero de gracia santificante? ¿No es suficiente el que Dios se dé a nosotros, que esté presente en nuestras almas? El «don increado» ¿no convierte inútil al «don creado»? Y si uno y otro son inseparables, ¿cuáles son sus relaciones?"

a recibir el Espíritu?⁵⁷ En el siglo XX esta cuestión se ha planteado en términos de prioridad de la gracia creada sobre la Increada o viceversa.

Podemos afirmar que, si bien en la teología escolástica se fue imponiendo la convicción de la prioridad de la gracia creada sobre la Gracia Increada, en la teología reciente se ha generalizado la opinión contraria. Ya hemos indicado que K. Rahner entiende el misterio de la gracia como una “libre, gratuita e indulgente autocomunicación absoluta de Dios”⁵⁸. Rahner precisa que esta autocomunicación produce “efectos divinizantes en el ente finito..., efectos que, como determinaciones de un sujeto finito, han de concebirse a su vez como finitas y creadas”⁵⁹.

El padre Alfaro, en el artículo *Persona y Gracia*, al que ya nos hemos referido, después de haber definido la Gracia Increada como “la donación personal de Dios”⁶⁰, admite que “la donación personal increada de Dios determina en el hombre la gracia creada, como un signo de su presencia, que es, al mismo tiempo, una disposición permanente del hombre a responder con la propia donación personal a Dios”⁶¹. La donación personal de Dios comporta un efecto creado en el interior del hombre y ambas realidades son inseparables: “La gracia creada es la que hace real en nosotros la gracia increada”⁶².

El mismo G. Philips, que pretende en su obra revalorizar la Gracia Increada y contrarrestar la preponderancia de la gracia creada característica de la teología escolástica, afirma que “la existencia de un don infundido por Dios en el justo es perfectamente exacta y que en el fondo ningún cristiano rechaza su verdadero contenido”⁶³.

57. S Th. I, q.43, a.3, ad 2^m: “gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam Personam: et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto: et hoc significatur, cum dicitur quod *caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*”.

58. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de Cristianismo*, Barcelona, 1979, 147.

59. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de Cristianismo*, Barcelona, 1979, 152.

60. ALFARO, J., “Persona y gracia”, en *Cristología y antropología*, Madrid, 1973, 353.

61. ALFARO, J., “Persona y gracia”, en *Cristología y antropología*, Madrid, 1973, 353.

62. ALFARO, J., “Persona y gracia”, en *Cristología y antropología*, Madrid, 1973, 354.

63. PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca, 1980, 341.

Ahora bien, no se puede dar a la gracia creada una “consistencia independiente” y afirmar, por ejemplo, que “con la gracia es donado el Espíritu Santo”⁶⁴. En todo caso, la gracia creada es un efecto de la presencia de Dios en el hombre que “posee un carácter asimilativo..., una verdadera semejanza con el modo de ser propio de la divinidad... que implica una relación con la Trinidad”⁶⁵. Por ello, la gracia creada no puede ser entendida a la manera de un “objeto intermedio” entre Dios y su criatura, sino que “en el don mismo poseemos el Espíritu que habita en nosotros, porque nos ha sido dado y enviado”⁶⁶.

6. RELACIÓN ENTRE LA GRACIA INCREADA Y LA GRACIA CREADA

La Persona divina santifica a la criatura a la que viene a habitar por los dones de la *gratia gratum faciens*⁶⁷. Supuesta la inseparabilidad entre la gracia creada y la Gracia Increada, ¿Qué relación de causa-efecto existe entre la presencia del Espíritu Santo (Gracia Increada) y la santificación realizada en el hombre (gracia creada)? También en esta cuestión la teología del siglo XX ha sentido la necesidad de encontrar categorías de carácter personalista para explicar la relación entre la presencia del Espíritu Santo y la santificación que realiza en el hombre.

La gracia es inseparable de la donación de las Personas divinas, pero no se identifica sin más con ellas ¿Cómo explicar la inseparabilidad entre la Gracia Increada y la gracia creada y el hecho de que el Espíritu Santo sea enviado y la Trinidad inhabite por medio de los dones de la gracia santificante? ¿Cómo se hace Dios presente por medio de estos dones? ¿Cuál es la *ratio formalis* de la inhabitación de la Trinidad en el justo?

64. PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca, 1980, 341.

65. PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca, 1980, 344.

66. PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca, 1980, 349.

67. S Th. I, q.43, a.3, sed c: “Sed contra est quod Augustinus dicit... quod *Spiritus Sanctus procedit* temporaliter *ad sanctificandam creaturam*. Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturae non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio divina Personae non sit nisi per gratiam gratum facientem.

A estas cuestiones se han dado distintos tipos de respuestas⁶⁸. Algunos teólogos han recurrido a ciertos conceptos que suponen una relación causa-efecto entre la presencia de Dios y los dones de la gracia santificante. Gabriel Vázquez recurre a la causalidad eficiente de Dios: Dios estaría presente en el justo como causa eficiente de la gracia creada. Scheeben recurre al concepto de causalidad formal: El Espíritu Santo es la causa formal de la santidad de las criaturas. Maurice de la Taille habla de una actuación creada por el Acto increado. Xiberta afirma que Dios, al unirse a la criatura se constituye en principio eminentemente formal de la perfección de la misma criatura. Karl Rahner recurre a la noción de causalidad formal trascendente.

Junto a estas explicaciones, otras intentan expresar el misterio de la Inhabitación desde unas categorías más personalistas. Entre las clásicas hay que destacar la de Francisco Suárez, una posición que ha sido cuestionada porque algunos estudiosos la tachan de ser una explicación de tipo jurídico⁶⁹, otros la interpretan desde una óptica tomista, identificando la amistad de la que Suárez habla con la caridad teologal⁷⁰. En realidad Suárez renuncia a este tipo de categorías de causalidad y recurre a las exigencias de la amistad que Dios quiere establecer con el hombre para justificar el hecho de que cuando el Espíritu es enviado a habitar en el justo, con los dones de la gracia santificante se hace presente el mismo Dios con una presencia que es calificada como una presencia personal. Si Dios quiere establecer una auténtica amistad con el hombre, no puede limitarse a darle los dones de la gracia santificante, sino que Él mismo tiene que hacerse presente junto con esos dones, porque en caso contrario la amistad no sería verdadera. No es el deseo del hombre de llegar a la amistad con Dios lo que provoca la presencia de Dios en él, sino el deseo de Dios de establecer una “amicitia maxime spiritualis” con el hombre lo que le lleva a darse a él junto con los dones que santifican al mismo hombre⁷¹.

68. Se puede encontrar un elenco de las respuestas que se han dado a estas cuestiones en: CAPDEVILA I MONTANER, V. M., *Liberación y divinización del hombre*, Tomo II, Salamanca, 1994, 183-198.

69. VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, vol. II, Barcelona, 1989, 635; PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca, 1980, 298-299.

70. PHILIPS, G., *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca, 1980, 204: “Suárez pretende que la caridad es la causa de la presencia de Dios, justo lo contrario de lo que se ha enseñado”; FRANZEN, P., “Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia”, en *Mysterium Salutis. Manual de teología dogmática como Historia de la Salvación*, vol. IV/2, Madrid, 1975, 701.

71. Sobre la explicación de Suárez del misterio de la Inhabitación: BENAVENT VIDAL, E., *Amigos de Dios. El acontecimiento de la justificación en el pensamiento de Suárez*, Valencia, 1995, 302-322.

Estas formas de explicar la relación entre la presencia de Dios en el justo y los dones de la gracia santificante que lo divinizan fueron cuestionadas por el padre Alfaro y por Heribert Mühlen⁷². El padre Alfaro, en su artículo *Persona y gracia*, trata, entre otros temas, la cuestión de la doctrina de la inhabitación. Alfaro alude críticamente a los intentos de explicar este misterio del padre Maurice de la Taille y de K. Rahner: “Dentro de estas mismas categorías personalistas es posible pensar la estructura de la gracia increada y su conexión con la gracia creada. La gracia increada es descrita en el NT como donación personal de Dios al hombre. Toda explicación humana de este dato revelado resulta inadecuada a la profundidad de este misterio; conscientes de que se trata de una inefable comunicación divina, los teólogos se han visto forzados a recurrir a la categoría de una causalidad *quasi-formalis*, a una especial «actuación creada por el acto increado». Pero parece evidente la radical insuficiencia de todo intento de explicación exclusivamente dentro de estas categorías, que pueden aplicarse igualmente a una comunicación no personal y a las que se le escapa precisamente el aspecto característico de la donación personal; limitar el misterio de la inhabitación dentro del esquema *acto-actuación*, es despojarlo de su más auténtico elemento, la comunicación *personal*; ¿no debería la teología consagrar definitivamente las categorías «donación personal» «intimidad personal» como necesarias y las más apropiadas para explicar el misterio de la inhabitación?”⁷³.

Esta afirmación no le pasó inadvertida a Heribert Mühlen, quien en su obra *Der Heilige Geist als Person* parte de esta sugerencia del P. Alfaro para proponer su propio concepto de causalidad personal⁷⁴. Mühlen entiende que este concepto puede ser más exacto para explicar en qué sentido la donación personal de las personas divinas al

72. Sobre lo que sigue, puede leerse con provecho: LÓPEZ AMAT, A., “Sobre la Gracia Increada y la gracia creada”, en *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje al P. Juan Alfaro en sus 75 años*, Bilbao, 1989, 71-79.

73. ALFARO, J., “Persona y gracia”, en *Cristología y antropología*, Madrid, 1973, 353.

74. MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als person*, Münster, 1988, 267. Así comenta Mühlen esta afirmación de Alfaro: “Hier wird eine bemerkenswerte Kritik an der Verwendung des Begriffes der formalen Kausalität in der Einwohnungslehre laut: Die Selbstmitteilung des Hl. Geistes ist eine Selbstmitteilung einer Person an eine andere, und ein analoges Verständnis dieses Mysteriums ist noch am ehesten möglich, wenn man das innerkreatürliche Verhältnis von Person zu Person ins Auge fasst. Das auch im unterpersonalen Bereich sich findende Verhältnis von Form und Materie erscheint von da her als weniger geeignet zu einem analogen Verständnis der Einwohnung des Hl. Geistes” (pp. 267-268).

hombre es eficaz⁷⁵. Esto le permitirá explicar la gracia creada como la marca de esta donación.

Para llegar a esta categoría, Mühlen analiza, en primer lugar, las categorías bíblicas relacionadas con la alianza y la unión conyugal. A partir de estos conceptos bíblicos elabora el concepto de *causa personalis*. Se trata de una relación de causalidad que sólo entre personas que quieren establecer una relación de alianza puede darse. No debe confundirse con una causalidad moral, porque tiende a un encuentro entre las personas, porque llega a producir una marca en ellas (*impressio amoris*) y porque intensifica en ellas la capacidad para una mutua donación personal de la que nace la alianza mutua⁷⁶.

El concepto “causa personalis” elaborado por Heribert Mühlen creo que puede ser fecundo para la doctrina de la gracia, porque permite entender este misterio en la perspectiva de la alianza de amor entre Dios y los hombres, alianza que lleva a una mutua donación. Esto permite entender el misterio de la Inhabitación poniendo en primer lugar el carácter personal de esta presencia de Dios en el justo. Además, permite presentar el misterio de la gracia desde una óptica más dinámica. Las categorías de causalidad empleadas en la teología escolástica nos ofrecen una visión más estática de la vida de la gracia. El crecimiento en la gracia es visto casi en términos cuantitativos. Esta nueva categoría acuñada por Mühlen permite entender el misterio de la presencia de Dios en el justo como un diálogo dinámico de gracia y de agradecimiento, de amor y de caridad, entre Dios y el hombre.

7. REFLEXIÓN FINAL

Hemos intentado mostrar cómo en la reflexión teológica reciente sobre el misterio de la gracia se han abortado las cuestiones antiguas

75. MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als person*, Münster, 1988, 278-279: “J. B. Alfaro schlägt vor, den Begriff der «persönlichen Hingabe» definitiv anzuerkennen als für die Erklärung des Einwohnungsgeheimnisses am besten geeignet. Wir möchten diesen Vorschlag aufgreifen und diese persönliche Hingabe als «personale Kausalität» bezeichnen. Auf diese Weise kann nämlich zugleich zur Aussage kommen, dass die personale Hingabe der göttlichen Personen im Menschen wirkursächlich wirksam ist, nämlich als «geschaffene» Gnade”.

76. Los elementos que incluye este concepto los resume el mismo Heribert Mühlen en *Der Heilige Geist als person*, Münster, 1988, pág. 280; *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca, 1974, 375.

con un lenguaje nuevo. Creemos que esta ha enriquecido la comprensión de este tratado clásico de la dogmática católica.

El misterio de la gracia nos remite a la unión más inmediata del hombre con Dios que puede darse mientras vivimos en este mundo. Es el ámbito más secreto y más sagrado en la relación del hombre con Dios. De hecho, no podemos saber de nadie si está o no en estado de gracia. Es más, ni siquiera podemos tener una certeza absoluta de nuestro propio estado de gracia. El misterio de la gracia de Dios es lo más sagrado y, por ello, algo que afecta profundamente a la vida cristiana de todos los creyentes.

La separación entre teología dogmática y espiritualidad que se produjo en los tiempos modernos afectó a toda la teología, pero especialmente al tratado de la gracia. Los tratados de la escolástica del barroco, admirables por su precisión conceptual, dejan indiferentes a quienes se adentran en ellos. Se tiene la sensación de que no hablan ni de Dios ni del hombre que quiere unirse a Dios.

En este sentido, estas nuevas orientaciones, aunque carezcan de la precisión conceptual propia de la escolástica, han ayudado a revitalizar este tratado, a presentarlo en la importancia que tiene para el creyente y a acercar de nuevo la teología dogmática y la espiritualidad más profunda.