

Explicación de la transformación y santificación interiores

Hay el peligro de *exagerar* o *infravalorar* el poder de la gracia santificante del justo, de que da testimonio la Sagrada Escritura.

1. Pedro Lombardo, por ejemplo, *lo exagera*. Hace equivaler la gracia santificante al amor, y a éste con el Espíritu Santo. El amor—que es el Espíritu Santo—es, según él, el mismo que el Padre inflama en el hombre. También se puede decir: el amor con que el Padre inflama y traspasa al hombre que está en gracia, es personal, según este teólogo. No distingue, por tanto, la gracia creada de la increada. A pesar de la enorme influencia que tuvo Pedro Lombardo desde el siglo XII hasta el XVI, esa doctrina no tuvo mayores repercusiones. Contra ella hablan el hecho de que la gracia santificante no es la gracia increada, sino un don creado, y el hecho de que la Sagrada Escritura distingue el amor que se nos infunde a nosotros del Espíritu Santo mismo (*Rom. 5, 5*). Es, ade-

más, intrínsecamente imposible, porque el Espíritu Santo es Dios y no puede estar unido al yo humano como causa formal; si estuviera unido al hombre como causa formal, sería para él lo mismo que el alma es para el cuerpo (cfr. *La refutación del panteísmo*)

Distinta de la doctrina de Pedro Lombardo es la opinión de que el Espíritu Santo se une al hombre justificado por la gracia santificante—causa formal de esa justificación—, de modo semejante a como el Logos se unió a la naturaleza humana.

2. Según la doctrina de los nominalistas, la gracia santificante es la benevolencia de Dios; emparentada con ella está la idea de algunos teólogos de la Ilustración—por ejemplo, Sattler y Hermes—de que la gracia santificante es la eficaz y gratuita voluntad divina de conceder al justo los medios de gracia necesarios para conservar la justicia.

3. ¿Qué es, por tanto, la gracia santificante? Si definimos su *modo de ser* (esencia) desde el punto de vista filosófico y con ayuda de categorías aristotélicas, tenemos que decir que es una realidad creada, permanente y sobrenatural, una cualidad que inhiere al yo humano a modo de determinación habitual (*habitus*); es un ser accidental que, según el Concilio de Trento (Sesión 6.^a, Can. 11), inhiere en el yo humano. La gracia no tiene consistencia o sustancia, no existe en sí ni por sí; es más bien un *accidente*. Pero no debe ser imaginada ni entendida como una realidad exteriormente inherente al yo humano; la gracia santificante penetra, traspasa y colorea al yo del hombre, que es transformado por ella, como se transforma el hierro cuando empieza a estar incandescente. Aunque desde el punto de vista del modo de ser, está supeditada a la sustancia, supera en ser y en potencia de ser a cualquier ente natural.

Por lo que respecta a la especificación de su carácter de accidente, hay que decir que pertenece a la categoría de la *cualidad* y, dentro de la cualidad, al hábito, porque no es potencia.

Fué Santo Tomás quien elaboró sobre todo la interpretación de la gracia como realidad accidental; acentúa el carácter esencial y estático de la gracia. En categorías platónicas y neoplatónicas, es interpretada como luz que fluye continuamente de Dios y llega hasta el hombre. La gracia existe en el hombre, porque es producida continuamente (*II Sentent.* d. 16, a. 2, q. 3). De esta manera se destaca el carácter dinámico de la gracia, sin que falte el aspecto estático. Por lo demás, tampoco se puede negar que la “*qualitas*” enseñada

por Santo Tomás existe en cuanto que es continuamente producida por una acción creadora. La gracia inherente incluye, por tanto, en sí un carácter y aspecto de relación, que incluso es su fundamento.

Todas estas afirmaciones están tan ligadas a la doctrina de la Iglesia, que tienen *certeza teológica* (cfr. Vol. I, 20; *Tridentinum*; Sesión 6.^a, cap. 4. 7. 10. 15. 16; *Can.* 11; además, el Concilio de Vienne, D. 483). Según el Catecismo Romano, la gracia divina es *qualitas in anima inhaerens*. Aunque se diga que es una cualidad, nunca hay que olvidar el carácter analógico de esa afirmación. La gracia santificante existe en un modo de existencia análogo al del accidente natural, pero es más desemejante que semejante al mismo.

4. Desde el *punto de vista teológico*, podemos explicar la gracia santificante de la manera siguiente: Una serie de teólogos (por ejemplo, Alejandro de Hales, Duns Scotus, los Escotistas, Belarmino y, en cierto sentido, San Buenaventura y muchos teólogos del Concilio de Trento) identifican la gracia con el *amor* infundido en el hombre que está en gracia. Quienes mantienen esta opinión se apoyan en importantes razones. La Sagrada Escritura y algunos Santos Padres, sobre todo San Agustín, atribuyen los mismos efectos a la gracia santificante y a la caridad que se nos infunde; el lugar o asiento de la gracia santificante es, según esta opinión, la voluntad; pero esta afirmación no parece estar inseparablemente unida a la doctrina; se podría partir de la verdad de que Dios es amor y amor subsistente, de que el ser de Dios, por tanto, es amor, y entonces se podría definir la cualidad inherente al yo humano, como fuego que afecta e inflama las raíces mismas del ser humano. Santo Tomás de Aquino (San Buenaventura) y la mayoría de los teólogos posteriores suponen una *distinción objetiva entre la caridad y la gracia*; ven en la gracia un ser que afecta al núcleo esencial mismo del yo humano en un estrato más profundo que el entendimiento, la voluntad y el ánimo, en una profundidad en que entendimiento, voluntad y ánimo no se distinguen todavía como potencias diversas. Es un ser espiritual y no sólo implica la caridad, sino también el conocimiento: es luz y fuego a la vez, luz incandescente y fuego luminoso.

También esta opinión aduce razones escriturísticas y citas del magisterio eclesiástico. La Sagrada Escritura habla del amor y de la gracia como de dos realidades (*II Cor.* 13, 13; *I Tim.* 1, 14). En las definiciones doctrinales de la Iglesia, amor y gracia suelen ir yuxtapuestos; así, en el Concilio de Vienne (D. 483) y en el de

Trento (D. 799 y D. 821). Pero los teólogos citados y los textos en que se apoyan no logran dar plena certeza a su teoría. Tampoco los textos aducidos por los escotistas son del todo convincentes.

Los defensores de la teoría tomista suelen aducir a menudo la correspondencia o analogía entre la vida sobrenatural y la natural. Las fuerzas naturales presuponen un ser del que proceden, y del mismo modo las fuerzas sobrenaturales parecen suponer un ser sobrenatural, es decir, la gracia santificante. Aunque algunos defensores de la opinión escotista ven en la gracia no sólo la perfección y cumplimiento sobrenatural de una *potencia* natural, sino un *ser* accidental lleno de amor y que tiende al amor; según la explicación tomista, la gracia parece ser una realidad más rica, ya que implica el conocimiento, además del amor. A favor de la interpretación tomista parecen hablar expresiones de la Escritura como re-nacimiento, hijos de Dios, re-creación. En la concepción franciscana y escotista se destacan la eficacia, poder y personalidad de la gracia.

5. La filosofía conoce hábitos operativos (*habitus operativus*) y les ve como perfeccionamientos de las potencias dadas en las que causan una cierta inclinación y disposición para determinadas acciones. La gracia, sin embargo, es un hábito entitativo (*habitus entitativus*) que no se ordena a dar facilidad e inclinación a las acciones humanas, sino que concede al hombre primariamente un nuevo modo sobrenatural de existencia. Es evidente que este nuevo ser tiende a la acción, ya que todo ser tiende a realizarse y expresarse en la actividad.

6. *El modo* de ocurrir la iluminación e incandescencia del yo humano por el nuevo ser que se le infunde está caracterizado por el hecho de fundarse en la participación de la naturaleza divina. Sería infravalorar la doctrina revelada sobre la participación en la naturaleza de Dios, entenderla como una mera comunidad intencional (Kuhn); es una comunidad de ser, claro que no en el sentido de que Dios y el hombre se fundan y mezclen en una unidad de esencia, existencia y persona. Al maestro Eckhart se le reprochó el haber defendido la unidad de esencia entre Dios y el hombre (condenado por la bula *In agro dominico*, del año 1329; D. 510-11). Cfr. J. Koch, *Meister Eckhart*, en *Die Kirche in der Zeitwende*, 1938, 277-310. En realidad, algunas afirmaciones de Eckhart, sacadas de su contexto, suenan a falsas e incluso heréticas. De hecho los

exaltados panteístas del siglo XIV abusaron de ellas. En ese sentido fueron con razón condenadas. Lo que no quiere decir que sean heréticas en el contexto en que están; no lo son de ninguna manera y Eckhart quiso ser y fué siempre un cristiano ortodoxo y creyente. El usar expresiones equívocas, que separadas de su contexto, dieron ocasión a ciertas herejías, tuvo como causa sin duda el hecho de que Eckhart estaba íntimamente lleno de las realidades predicadas por él y trató de expresar en palabras lo que era en él fuego y ardor. Le traicionó el lenguaje y el intento de decir lo inefable.

7. Aunque entre Dios y el hombre sea imposible la unidad de esencia, no puede negarse, sin embargo, la *comunidad de ser* entre ellos. San Pedro da testimonio claro sobre ello: “Pues que por el divino poder nos han sido otorgadas todas las cosas que tocan a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento del que nos llamó por su propia gloria y virtud y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la divina naturaleza, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo, habéis de poner todo empeño por mostrar en vuestra fe, virtud; en la virtud, ciencia; en la ciencia, templanza; en la templanza, paciencia; en la paciencia, piedad; en la piedad, fraternidad, y en la fraternidad, caridad” (*II Pet.* 1, 3-7). En las oraciones del ofertorio la Iglesia expresa claramente la fe en que los compañeros (consortes) oferentes de Cristo participan en su ser divino del mismo modo que El participa de nuestra naturaleza humana.

La participación en el ser de Dios significa primero el *estar unidos* (relación) con Dios (§ 183). La unión con Dios proyecta su esplendor en el hombre unido a Dios; la irradiación de la gloria de Dios en el hombre no es posible sin la presencia de Dios. La participación en el ser de Dios implica también, según eso, la *semejanza* a Dios, que es causada por una realidad sobrenatural (accidental) concedida por Dios al hombre. Ha sido Santo Tomás de Aquino quien—continuando la doctrina del pseudo-Dionisio—explicó mejor que nadie la participación en la naturaleza divina como semejanza a Dios. Todas las criaturas, por razón de su origen, son de algún modo semejantes a Dios. El hombre es imagen de Dios, incluso según su ser natural; esta semejanza fué desfigurada, pero no destruída por el pecado. Cfr. el tratado de la creación del hombre y pecado original.

La cuestión de qué es lo que imita el hombre de Dios es contestada por los Santos Padres de maneras distintas. Consideran también

al hombre—entre otros muchos aspectos—como imagen de la Trinidad divina. Esta idea fué desarrollada sobre todo por San Agustín y fué muy fructífera para la mística (San Anselmo, San Buenaventura, Taulero, Seuse, Eckhart, Ruysbroek, Catalina de Siena, Bossuet). La mística buscaba a Dios en las profundidades del propio yo, en la punta del alma, en el castillo del alma, en la chispa del alma, y podía encontrarle, porque El mismo representó la imagen deformada por el pecado, porque la hace brillar con nuevo esplendor, porque transformó en sobrenatural la imagen natural. Esta semejanza sobrenatural trasciende toda semejanza natural y significa una representación de la vida trinitaria divina tan clara y evidente, tan luminosa y ardiente, que en ninguna realidad natural puede encontrarse nada que se le parezca. En el hombre que está en gracia se refleja el fecundo conocimiento por el que el Padre engendra al Hijo y el amor fecundo en que el Padre y el Hijo alientan al Espíritu Santo; Dios configura en él su propia vida trinitaria, en la medida que permite la finitud de la criatura.

8. La gracia es la más profunda y rica autorrepresentación de Dios, porque imita y refleja la vida más íntima de Dios; por eso pudo decir Santo Tomás de Aquino que una gracia vale más que todo el universo natural.

9. Esta configuración de la vida divina en el hombre se distingue de cualquier confusión panteísta de Dios y del Hombre, en que la semejanza y asimilación ocurren a través del *Cristo histórico* y por El; se funda, como dice Santo Tomás de Aquino, en los méritos y acciones concretos de Cristo. Está unida a la comunidad con Cristo; normalmente ocurre por la incorporación a Cristo en la predicación de la palabra y en los sacramentos dentro de la Iglesia. En el bautizado surge la imagen de Cristo; como en el rostro brilla la gloria de Dios, brilla también en los hombres injertados en El (*II Cor. 4, 6*). También los justos no bautizados son iluminados por la luz de Dios e inflamados por el fuego de su amor; pero falta a su semejanza algo que tiene la del bautizado; no son imágenes de Cristo en el mismo sentido que los bautizados; por eso tampoco su imagen de la vida trinitaria de Dios tiene en ellos la misma coloración que en éstos; la semejanza plena sólo es causada por los sacramentos; sólo la Iglesia funda la plena semejanza a Cristo obrada por los sacramentos y la semejanza a Dios trinitario fundada en la anterior; en la comunidad de la Iglesia debe realizarse la vida

humana. La plena semejanza del hombre a Dios es la única razón y causa de la comunidad de la Iglesia.

En las anteriores explicaciones hemos estudiado la vida divina en cuanto comunidad de vida con Cristo glorificado, en cuanto participación de la vida trinitaria de Dios, en cuanto perdón de los pecados y en cuanto transformación de la naturaleza humana, que consiste en la iluminación e inflamación del hombre por el conocimiento y amor de Dios; ahora debemos estudiar la justificación desde otros puntos de vista o todavía no mentados o destacados suficientemente; la justificación es también amistad con Dios y filiación del hombre respecto a Dios.