

ALFREDO LOPEZ AMAT, S.J.

SOBRE LA GRACIA INCREADA Y LA GRACIA CREADA

1. Juan Alfaro, en su excelente artículo *Actitudes fundamentales de la existencia cristiana*, ha escrito: «La concepción teológica clásica, que recurre a los conceptos de 'cualidad' y 'hábito' para explicar la gracia creada, tiene su rasgo característico en la introducción de una entidad creada y permanente, intermedia entre la autodonación de Dios por Cristo en el Espíritu (gracia increada) y la 'opción fundamental' (respuesta del amor a Dios) en la que el hombre acepta y recibe la autodonación de Dios». Pero «¿es necesario recurrir a esa entidad creada intermedia para la comprensión teológica de la doctrina bíblica sobre la justificación y sobre la presencia permanente de la fe, la esperanza y la caridad en el hombre justificado?»¹.

Un exhaustivo estudio de la doctrina de la Sagrada Escritura, de la tradición patristica y teológica y del Magisterio de la Iglesia permiten concluir a Alfaro que «es posible explicar el carácter interior, permanente, dinámico y gratuito de la gracia creada sin admitir otra realidad que la de la llamada (interna) de la respuesta radical del hombre al amor de Dios en Cristo por el Espíritu Santo. *No se requiere ninguna entidad creada permanente intermedia entre la llamada y la respuesta*». «En el lenguaje moderno se puede expresar toda la realidad, significada en la teología escolástica con el término 'gracia habitual', mediante la fórmula de cuño personalista 'opción fundamental'»².

¹ J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, cap. XI, 469-470.

² *Ib.*, 471 y 472.

Esta conclusión, nueva y sugestiva, es en el fondo —como el mismo Alfaro reconoce— una respuesta al problema de la relación entre la Gracia Increada y la gracia creada. Sobre él, Alfaro, teniendo a la vista la doctrina bíblica sobre la cuestión, nota, ante todo, que la Gracia Increada no es sino el amor con que Dios Padre se nos da en Cristo, y, por Cristo glorificado, nos da su Espíritu. Ya Y. M. Congar había escrito que la autodonación de Dios tiene —si se puede hablar así— una estructura trinitaria: el Padre se da por el Hijo en el Espíritu a los hombres. Es una autonación trinitaria, como trinitario es Dios^{2a}.

Pero Alfaro avanza más. El Espíritu, en cuyo don se cumple la auto-comunicación de Dios al hombre, llama interiormente a éste a la actitud filial para con Dios. Y «esta llamada interior pertenece ya a la gracia creada, puesto que toca realmente el ‘corazón’ del hombre»³. Si a esta llamada interior responde el hombre comprometiendo su libertad en el nivel más profundo —que es el del amor— hasta aceptar a Dios como el valor supremo de su existencia, se produce la opción fundamental, y, en ella, recibe el hombre la autodonación personal de Dios: se ha convertido, y ha pasado a ser justificado. No se requiere, pues, ninguna entidad creada permanente intermedia entre la llamada del Espíritu Santo y la respuesta radical del hombre. «Si la teología clásica —puntualiza Alfaro— ha recurrido a la ‘gracia habitual’ y a los ‘hábitos’ de la fe, esperanza y caridad para hacer inteligible el ‘ser-justificado’ del hombre, tal explicación no parece exigida en ningún modo por la revelación bíblica»⁴.

2. Sobre el problema de la Gracia Increada y la gracia creada, y su relación mutua, había escrito ya Karl Rahner un precioso artículo⁵. En él, se plantea el problema de la esencia de la Gracia Increada. Según Rahner, «para San Pablo la santificación interior del hombre es, ante todo y en primer lugar, una comunicación del Espíritu personal de Dios; por tanto, escolásticamente, un *donum increatum*⁶, mientras que toda la gracia creada aparece en Pablo como *consecuencia* y *resultado* de la posesión de la Gracia Increada. En San Juan nada se opone a esta visión paulina. También para los Padres, sobre todo griegos, los dones creados aparecen como consecuencia de la comunicación de Dios al hombre.

Sobre esta base, Rahner, partiendo de la relación de la gracia habitual con la visión beatífica de Dios, llega, por medio de la introducción de la categoría de la causalidad cuasi-formal, a la conclusión de que

^{2a} Y. M. CONGAR, *La Pentecôte*, Paris 1956.

³ *Ib.*, 470.

⁴ *Ib.*, 471.

también en el orden de la gracia Dios mismo se comunica con su propia esencia al hombre, de modo que esta autocomunicación no es consecuencia de una actividad causal eficiente de la gracia creada, sino al revés: el hombre tiene la gracia creada porque posee la Gracia Increada. Con la Escritura y los Padres, Rahner afirmar que la comunicación de la Gracia Increada debe concebirse como anterior, lógica y realmente, a la gracia creada; a la manera en que una causa formal precede a la disposición material última. Como consecuencia de lo cual, la teoría de Rahner ofrece la posibilidad de determinar la relación de las tres divinas personal con el-hombre-en-gracia como relación no apropiada, sino *propia*. Pues «cada persona (divina) se comunica y habita en nosotros a su manera propia. Y como la inhabitación atribuida por la Escritura al Espíritu Santo —como potencia santificadora, consagrada, impulsadora, etc.— corresponde *exactamente* a la propiedad personal del Espíritu y de su procedencia del Padre y del Hijo, podemos decir, con toda razón, que sólo el Espíritu Santo habita en el hombre de *esta manera*»⁷.

Sin embargo, Alfaro va más allá. En su artículo —denso y sin desperdicio— *Persona y gracia*, escribe: para explicar —en cuanto es posible— el dato revelado de la gracia increada como donación *personal* de Dios al hombre, «los teólogos —léase K. Rahner— 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 les escapa precisamente el aspecto característico de la donación personal... ¿No debería la teología consagrar definitivamente las categorías de ‘donación personal’, ‘intimidad personal’ como necesarias y las más apropiadas para explicar el misterio de la inhabitación?»⁸. De este modo, Alfaro introduce en la reflexión teológica sobre la Gracia Increada y su relación con la creada las fecundas categorías personalistas. Y siguiendo el camino de Rahner en su analogía con la visión beatífica, entiende ésta no solamente como intuición del ser divino, sino como encuentro personal inmediato con el Dios vivo, que incluye una relación personal del hombre glorificado a cada una de las divinas personas según la personalidad propia de ellas. Por tanto, la gracia —incoación de la gloria— es también la incoación de esta relación del hombre a cada una de las personas divinas.

⁵ K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, en *Escritos de Teología*, I, Madrid 1967, 351-380.

⁶ *Ib.*, 354.

⁷ *Ib.*, 379, nota 49.

⁸ J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, cap. VIII, 353.

3. Sobre esta base de Alfaro, Heribert Mühlen, en un espléndido libro tal vez no suficientemente valorado, continúa la reflexión personalista en esta materia. En su *Der Heilige Geist als Person*⁹ cita literalmente el párrafo de Alfaro que aquí se acaba de transcribir, y continúa: he aquí —dice— una valiosa crítica a la utilización del concepto de la causalidad formal en la doctrina de la inhabitación. Esa categoría debe reservarse para la doctrina de la Encarnación, donde se da una relación de persona a naturaleza; pero no debe utilizarse en la doctrina de la gracia, en la que se da una relación de persona a persona: «la autocomunicación del Espíritu Santo es una autocomunicación de una Persona a otra, y una comprensión análoga de este misterio es a lo sumo posible si se tiene presente la relación intracreatural de persona a persona»¹⁰. Con ello entra abiertamente en la tarea de la creación de la categoría de «causalidad personal» para la aproximación teológica a la realidad de la justificación-por-gracia de los hombres.

En el proceso total de la justificación de los hombres por gracia de Dios, el Espíritu Santo desempeña una función personal. La alianza de gracia es una relación de persona a persona, en la cual hay una actitud específica de cada una de las tres divinas personas. El Padre permanece en la luz inaccesible; su personal-relacionarse-con-los-hombres se muestra en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu Santo. El Hijo es el mediador, en una doble dirección: se ofrece al Padre por nosotros, y nos envía, después de su resurrección, al Espíritu Santo. *En éste tenemos por Cristo glorificado acceso al Padre* (cf. Ef. 2,18). Este orden en la relación de los hombres justificados con Dios —orden expresado por las preposiciones subrayadas— es inintercambiable. El Espíritu Santo no es mediador entre Cristo y los hombres, sino que es uno y el mismo en Cristo y en los hombres.

Al orden irreversible en la relación interpersonal de los hombres justificados con Dios corresponde al orden irreversible de las misiones. El Padre no es enviado; el Hijo y el Espíritu Santo son enviados, pero en un orden determinado e irreversible. Cristo es y permanece siempre el mediador entre el Padre y los hombres. El Espíritu Santo no es mediador, sino que *une* a los hombres con Cristo glorificado, de forma que aquellos son hechos hijos del Padre no 'junto' a Cristo, sino en el Espíritu Santo. La función personal del Espíritu Santo es *unir personas*; y esta función la realiza en la misión a los hombres uniendo a éstos con Cristo glorificado, y, por él, con el Padre.

⁹ H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster 1966.

¹⁰ *Ib.*, 267-268.

Esto no quiere decir que se niegue la inhabitación del Padre y del Hijo en los hombres justificados, pues la misión del Espíritu Santo tiene como consecuencia la inhabitación también del Padre y del Hijo, en cuanto aquellos que envían al Espíritu. Ya lo había insinuado Rahner en una nota del artículo mencionado: «Naturalmente, con esto no se afirma que sólo el Espíritu Santo habite en nosotros. Pero cada persona se comunica y habita en nosotros a su manera propia»¹¹. Es decir, especifica Mühlen: el Padre habita en nosotros como principio sin principio, y el Hijo como principio de principio.

El Espíritu Santo, al ser la «última» persona divina que es enviada a los hombres, y al ser enviada al «corazón» de éstos, está, en cierta manera, «más próximo» a nosotros, puesto que el Padre no es enviado a nuestros corazones, y el Hijo es enviado a su naturaleza humana. El término de la misión del Hijo es su naturaleza humana; el término de la misión del Espíritu Santo es el «corazón» humano, en el sentido bíblico de la palabra. Al ser enviado el Espíritu Santo a ese corazón, se une directamente a él en su realidad personal divina, aunque —claro está— no hipostáticamente.

Sobre la base de la Sagrada Escritura —términos *hesed, berith*; 1 Sam 18, Os 2—, Mühlen crea y elabora el concepto de causalidad personal para explicar la función del Espíritu Santo en la alianza de gracia. Causa personal es una persona en cuanto se autocomunica a sí misma a otra persona en orden a una alianza. «Personal» significa tres cosas: que se ejerce por una persona, que se dirige a otra persona (y no a cosas infra-personales) y que incluye la autoentrega pactual de una persona a la otra. El efecto es una «impresión» en la otra persona, que intensifica su capacidad de autoentrega en respuesta, la cual produce finalmente el pacto mismo (ofrecido por la primera persona, aceptado por la segunda y concluido por ambas). La finalidad de la causalidad personal es la conclusión del pacto mismo.

Este concepto de causalidad personal —con su efecto y su finalidad— es aplicado por Mühlen a la alianza o pacto de gracia. El Padre envía al Hijo, y por él (y juntamente con él) envía al Espíritu Santo, para que éste *se comunique a sí mismo como persona*, y así constituya la «última» comunicación de la gracia increada a nosotros. El Espíritu Santo se comunica como persona, en cuanto es persona, en cuanto distinto del Padre y del Hijo. Se comunica a los hombres, que son personas. Y su autocomunicación tiende a la conclusión con éstos del pacto de gracia. Su causalidad es, por tanto, «personal», en el sentido de Mühlen.

¹¹ K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, 379, nota 49.

Esta autocomunicación del Espíritu Santo a los hombres que le quieren recibir tiene como efecto una «impresión de amor» que, como participación del Espíritu Santo, es causada en el hombre por la Trinidad sobre el fundamento de la autocomunicación personal del Espíritu. Esta impresión de amor es una llamada —que se nos da gratuitamente sin ningún mérito propio—, por la cual somos dispuestos a la conversión, es decir, a la libre adhesión a la llamada del Espíritu. Se produce en nosotros una intensificación de nuestra propia capacidad de autoentrega: es la persona humana misma la que es actuada y elevada por ella en orden a su libre respuesta de entrega a esta llamada de Dios Espíritu. Si el hombre responde positivamente se produce la alianza, el pacto mismo de gracia.

De esta manera nosotros participamos de la naturaleza divina tal como ella subsiste en el Espíritu Santo; nuestra participación no es la de la naturaleza divina abstractamente considerada, sino la de la naturaleza divina tal como ella subsiste en el Espíritu Santo, es decir, es una participación del Espíritu Santo mismo, como ya insinuaba Santo Tomás¹². En esta participación personal de la persona del Espíritu Santo por la persona humana se reciben todas las gracias creadas, cuya causa eficiente es la Trinidad misma en cuanto tiene una sola naturaleza. Por eso la *Mystici Corporis* enseña que el Espíritu Santo es «*fons cuiusvis doni gratiaeque creatae*», en el sentido de que éstas proceden de él: «*inde oriuntur*».

Según esto se puede hablar de una autocomunicación del Padre en el Hijo, de una autocomunicación del Hijo en el Espíritu Santo, y de una autocomunicación del Espíritu Santo mismo en persona a los hombres, de la que es propia la comunicación inmediata de las gracias creadas. De modo análogo a como es propiedad personal del Hijo el asumir una naturaleza humana, el Espíritu Santo tiene una propiedad personal sobre los dones creados, es decir, es principio de los dones creados. De modo que el Espíritu Santo es principio personal de la gracia creada, de manera análoga a como el Padre es principio personal del Hijo y del Espíritu Santo, y el Hijo es principio del Espíritu Santo y de la unión hipostática. Intratinitariamente el Espíritu Santo no es principio de ninguna «cuarta» persona; pero extratinitariamente el Espíritu Santo es principio de toda gracia creada, y esto es una propiedad personal suya.

En la inhabitación de la Trinidad en el hombre justificado, cada una de las tres personas divinas tiene una relación propia con él. Es propiedad personal del Espíritu Santo tener con el hombre justificado una relación directa e inmediata. Los hombres justificados están unidos di-

¹² *STh*, II-II, 23, 3, ad 3.

recta e inmediatamente con el Espíritu Santo; en él, con Cristo glorificado; y por Cristo glorificado, con el Padre. La unión del Espíritu Santo con el hombre justificado es física y directa, aunque accidental, lo cual excluye toda unión hipostática del Espíritu con el hombre. Pero incluye que, así como después de la Encarnación no hay otro acceso al Padre que no sea *por* Jesucristo, así después de Pentecostés no hay acceso a Cristo (glorificado) que no sea *en* el Espíritu Santo.

4. Cuando se habla de la teoría de Mühlen —que aquí no se ha hecho sino esbozar— se suele decir —y se va repitiendo, acaso de memoria— que Mühlen tuvo dificultades para armonizar su teoría con la enseñanza del Concilio Vaticano II. Pero tal vez esta afirmación no sea del todo exacta. Porque el texto principal del Concilio que se suele aportar contra la teoría de Mühlen es el de *Lumen gentium* 8, párrafo primero: «Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginen visibilem constituit et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit. Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi Corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia caelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, ser unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum saltuis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificantis, ad augmentum corporis inservit (cf. Eph. 4,16)».

Pero, si bien se mira, este texto, en vez de anular la teoría de Mühlen, la confirma. Porque, en primer lugar, se trata de un texto eclesiológico, que no trata directamente de la doctrina pneumatológica de Mühlen, única de que en este escrito se trata. Pero, aun dentro de la eclesiología —a la que Mühlen aplica su teoría en un libro posterior¹³—, no se ve inconveniente entre esta enseñanza y la doctrina de Mühlen. Porque el texto conciliar, que directamente enseña en este párrafo la unidad de la Iglesia visible y la Iglesia «espiritual», al establecer la analogía con la Encarnación de ningún modo destruye la teoría eclesiológica de Mühlen, fundada en su concepción pneumatológica.

El texto, en efecto, enseña una analogía de la Iglesia —a la vez sociedad jerárquica y cuerpo místico de Cristo— con el misterio del Verbo

¹³ H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München-Paderborn-Wien ³1968.

encarnado. Pero, por poco que uno se fije, la analogía se da entre el Verbo divino que asume su naturaleza humana como órgano vivo de salvación indisolublemente unido a El, y el *Espíritu Santo que se sirve de la «socialis compago» de la Iglesia para el aumento del cuerpo, vivi-ficándola*. Hay en el texto un clarísimo cambio de sujeto. No dice el Concilio que *Cristo* se sirve de la «socialis compago Ecclesiae», como se sirve de su naturaleza humana; si así lo dijera tendrían razón los que no admiten la doctrina de Mühlen. Pero el texto dice exactamente otra cosa, a saber, que *el Espíritu Santo* es el que se sirve de esa «socialis compago Ecclesiae». El sujeto de la segunda mitad de la analogía no es Cristo, sino el Espíritu Santo. Si fuera Cristo, el Concilio enseñaría efectivamente que la Iglesia es una «continuación de la Encarnación». Eso lo decía J. A. Möhler en su teología romántica, pero no el Concilio. El Vaticano II no habla nunca de la Iglesia como «Fortsetzung der Inkarnation». Lo que enseña el Concilio en este número 8,1 de la *Lumen gentium* es que *el Espíritu Santo se sirve del organismo social de la Iglesia de modo análogo a como Cristo se sirve de su naturaleza humana*. Los términos de comparación son, pues, el Verbo encarnado y su naturaleza humana, por una parte, y, por otra, *el Espíritu Santo y el organismo social de la Iglesia*. No hay aquí ninguna anulación ni siquiera debilitación de la doctrina eclesiológica de Mühlen; mucho menos de la pneumatológica, única de la que aquí se trata.

La única objeción sería que se podría hacer al conjunto de la teoría pneumatológico-eclesiológica de Mühlen estaría en mostrar que en la Encarnación el Espíritu Santo une la persona de Verbo con su naturaleza humana. Entonces sí caería por la base la concepción de Mühlen, puesto que él afirma que esa unión es hecha directamente por la persona del Verbo misma. Si no fuera así, si el Espíritu Santo uniera la persona (del Logos) con la naturaleza (humana de Jesús), entonces caería la concepción de Mühlen que afirma —y necesariamente ha de afirmar según sus fundamentos— que la función del Espíritu Santo es unir personas, no una persona con una naturaleza. Pero tal demostración está lejos de haber sido hecha. En consecuencia, no hay —al menos a juicio del que esto escribe— ninguna objeción sería que hacer a la doctrina pneumatológica de H. Mühlen esbozada en estas páginas.

5. En el desarrollo de este artículo se muestra un caso ejemplar de avance de la teología. En primer lugar, K. Rahner supera la teoría escolástica de la gracia creada poniendo el acento en la Gracia Increada e introduciendo la categoría de causalidad cuasi-formal. En un segundo paso, J. Alfaro muestra que esa categoría —cuya introducción supuso un gran paso adelante respecto de la reflexión teológica anterior— no es

suficiente, y pide la introducción de las categorías personalistas para explicar los datos de la revelación sobre la Gracia Increada y creada. Esta introducción y elaboración está realizada por el libro pneumatológico de Mühlen. Y, finalmente, en un cuarto paso, Alfaro, en su artículo *Actitudes fundamentales de la existencia cristiana*, muestra que no es necesario, según la revelación, introducir ninguna entidad intermedia entre la autodonación del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo y los hombres para explicar la realidad de la gracia creada. Esta no es sino el conjunto de la llamada interior del Espíritu Santo al hombre y la respuesta radical de éste —opción fundamental— posibilitada y sustentada por el mismo Espíritu. De esta forma se ha recorrido un importante trayecto en la doctrina de la gracia por obra de K. Rahner, H. Mühlen y nuestro teólogo Juan Alfaro, cuya producción teológica honramos en estas páginas, con admiración y gratitud, en su 75º cumpleaños.

Escuela de Teología para Laicos. Valencia.

