

Suárez frente al misterio de la inhabitación

Ante el creciente interés que despiertan en nuestros días los temas de espiritualidad, y por la importancia que tiene en la vida del espíritu la doctrina de la inhabitación, pensamos alguna vez en estudiar este misterio a la luz de los teólogos, ascetas y místicos españoles del seiscientos y setecientos. Pero no siéndonos posible por ahora desarrollar un argumento de tanta amplitud, vamos a fijar nuestra atención exclusivamente en Suárez, teólogo y autor espiritual a un mismo tiempo; que por algo se le ha llamado, con razón, *Doctor eximio y piadoso*. Por lo demás, esta elección tiene a su favor el que siendo Suárez el mayor teólogo posttridentino, y hablando en él toda la Escuela, al pulsar su sentir sobre el misterio inefable de la inhabitación, recogemos también, a través de su pluma, el pensamiento de los grandes maestros de la Escolástica.

Habla Suárez de la inhabitación en dos lugares de su inmensa producción teológica: En el tratado *de Deo Uno* y en el tratado *de Trinitate*. Después de haber explicado en aquél la manera cómo Dios existe en todas las cosas por razón de su inmensidad y de su acción en las creaturas, dando así origen a una relación real por parte de la creatura y de sola razón por parte de Dios¹, escribe:

¹ Suárez concibe la presencia de Dios en las cosas como la resultante de dos factores, de la inmensidad de Dios y de la acción de Dios en las mismas creaturas, de tal modo que se requieren necesariamente las dos cosas: "Hinc etiam intelligitur hanc existentiam Dei in creaturis, licet fundamentaliter supponat immensitatem, tamen, ut actualiter sit, pendere ex actione Dei ad extra, quam necessario supponit". De aquí se sigue que la presencia de Dios en las cosas no cambia ni añade nada a Dios, sino solamente a la creatura; porque aquella acción da origen a una denominación puramente extrínseca de parte de Dios, y a una relación real por parte de la creatura: "Deum esse in creatura, ultra immensitatem eius nihil intrinsicum in eo ponit, sed solam denominationem extrinsecam, ortam ex coexistentia creaturarum cum ipso, seu ex relatione creaturarum ad ipsum, cui ex parte Dei nulla relatio realis ad creaturam correspondet"... (*Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, t. 2, c. 2, n. 6 y 5; Vives, 1, 51.)

“Pero hay otros dos modos especiales, según los cuales se dice que Dios está, o en los justos y en la Humanidad de Cristo por razón de la gracia santificante, o en la misma Humanidad de Cristo a causa de la gracia de la unión. Mas esas maneras de presencia no son propias de este lugar. La última exige un largo tratado, que ya queda hecho al hablar del misterio de la Encarnación. Y de la otra algo diremos más abajo, en el libro doce sobre la Trinidad, al exponer la misión invisible del Espíritu Santo”².

Estas palabras nos sugieren, desde luego, dos consideraciones preliminares. Primeramente, que Suárez, al igual que los otros teólogos que le precedieron, concedió poca importancia a la doctrina de la inhabitación, ya que él, que tan largo era en sus comentarios, no va a dedicarle más que un capítulo (*non-nihil dicemus*). Y en segundo lugar, que ese capítulo acerca de la inhabitación irá encuadrado en el tratado sobre la Trinidad, dentro del marco general de las misiones divinas. Así lo habían hecho siempre los teólogos anteriores a Suárez, a partir del Maestro de las Sentencias, y así lo seguirán haciendo todavía después de Suárez durante largos años. Lo cual, sin embargo, no quiere decir que vaya descaminada la corriente moderna de dar un lugar de preferencia a este tema dentro del tratado sobre la gracia. Al contrario, después de haber adquirido el desarrollo que hoy día tiene este tratado, lo consideraríamos incompleto si entre los efectos de la justificación no se adujera también el de la inhabitación del Espíritu Santo, siendo como es lo más grande a que puede ser levantada el alma, que ha sido adornada por la gracia santificante. Por lo cual, el misterio de la inhabitación debe ocupar un puesto en el tratado sobre la Trinidad, y otro también en el tratado sobre la gracia, aunque de distinta manera y bajo diverso punto de vista. En el tratado sobre la gracia debe exponerse la inhabitación, en cuanto que ésta constituye el don más excelso de la justificación y en cuanto guarda estrecha relación con los dones creados de la gracia, de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo. Y en el tratado acerca de la Trinidad ha de focarse también la inhabitación, como parte que es de las misiones divinas, discutiendo además ampliamente el problema de la apropiación.

Así, pues, Suárez, siguiendo la costumbre de los demás teólogos y la del propio Santo Tomás, a quien comentaba, encuadró la doctrina de la inhabitación dentro del tratado acerca de las misiones divinas, en el libro doce sobre la Trinidad. Este libro consta solamente de seis capítulos. Y en él, después de haber dicho qué se entiende por misión (c. 1), y

² *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, 2. 2. 4: Vives, I, 50-51.

qué personas envían o son enviadas (c. 2 y 3), dedica el c. 4 a explicar el concepto de misión visible e invisible, presentándonos en el c. 5 la doctrina sobre la inhabitación, y reservando para el c. 6 la exposición de las misiones visibles. Por consiguiente, directamente a nuestro propósito se refiere tan sólo el capítulo quinto³.

Por lo cual, ciñéndonos a la misión invisible, aquí le salen al paso al Doctor Eximio dos problemas fundamentales: La realidad de la inhabitación y el modo cómo ésta se verifica en el alma. De ambas cosas diremos por separado, ofreciendo al lector, siempre que podamos, las mismas palabras de Suárez, para que tenga ocasión de gustar su unción y sentido teológico, y pueda compulsar también por sí mismo la objetividad de nuestro trabajo.

1. *Realidad de la inhabitación*

Que al hablar de inhabitación se trate de una presencia física y sustancial de las personas divinas en el alma justa, lo sostuvieron siempre todos los teólogos, si se exceptúan algunos Nominalistas. De esta excepción se hace eco Suárez cuando recoge "el error de aquellos que enseñaron que por la gracia no se da realmente la misma persona divina, sino tan sólo los dones creados; y que se dice que se da o que viene Dios al hombre justo, porque se da por una participación especial de la divina naturaleza, que es la gracia". Y en seguida discurre así sobre el posible fundamento de este error, el cual estaba en no reconocer, fuera de la unión hipostática, otra presencia que la de inmensidad. Dice así:

"El fundamento de este error pudo ser el pensar, que, quitada la unión hipostática, Dios no puede existir en las creaturas sino por esencia, presencia y potencia; y que de esta manera ya existía Dios en el alma antes de infundirle la gracia. Pero una vez que la infunde, con esta infusión también está Dios en el alma por esencia, presencia y poder; así como cuando ilumina el aire, también está Dios de aquellas maneras en semejante iluminación, sin que por esto se pueda decir que se comunica de nuevo al aire la misma sustancia de Dios. De ahí que, según esta opinión, la venida de Dios al alma no es otra cosa que la producción de los dones de la gracia"⁴.

³ *De Trinitate*, l. 12, de *místione divinarum personarum*; Vives, 1, 794-822.

⁴ *De Trin.*, 12, 5, 2; Vives, 1, 807. Un poco más bajo, en el n. 11, volverá a insistir, a otro propósito, sobre este mismo error, atribuyéndolo a algunos teólogos contemporáneos suyos, entre los cuales hay que contar indudablemente a G. Vázquez.

A continuación de este error, el cual negaba la realidad de la inhabitación, presenta Suárez otro, que, concediendo aquélla, la restringía, sin embargo, a sola la persona del Espíritu Santo: "Otros pensaron que se daba solamente la persona del Espíritu Santo, de ningún modo las otras personas, como lo refiere e impugna San Buenaventura"⁵.

La respuesta a estos dos errores nos revelará toda la profundidad del pensamiento suareciano en torno a la realidad de la inhabitación.

Refiriéndose, pues, al primer error, habla Suárez de esta manera:

"Cuando Dios infunde al alma los dones de la gracia santificante, se dan al hombre, no solamente los dones creados, sino también las mismas personas divinas, las cuales empiezan a inhabitar su alma; y por esto se dice que por razón de aquellos dones es enviado invisiblemente el Espíritu Santo. Así lo enseñaron los doctores escolásticos, y de tal modo que tienen por cierta esta verdad. Así Santo Tomás, en 1, q. 43, a. 3, tuvo por error la opinión de los que decían que no se daba el Espíritu Santo, sino tan sólo sus dones. Lo mismo piensa Alejandro de Alés y otros teólogos. A esto se añade que es doctrina común de los Padres, como de San León, San Ambrosio y San Agustín... La razón principal es porque así habla expresamente la Escritura, como consta por los testimonios aducidos en la conclusión anterior. Magníficos son entre todos aquellas palabras de San Pablo: *Membra vestra, templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo* (1 Cor 6, 19). Las cuales palabras no pueden entenderse de los dones creados, tanto porque se habla de la misma persona del Espíritu Santo, como porque sólo a Dios se dedica un templo, no a los dones creados, los cuales no son más que accidentes. De ahí que con lugares como éste suelen probar los Padres la divinidad del Espíritu Santo. También es notable aquel testimonio de Rom 5, 5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*. Pues allí el don creado de la caridad se presenta como distinto del Espíritu Santo, y se afirma que es efecto del Espíritu Santo, que se nos ha dado. También se dice en 1 Jo 4, 16: *Qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo*. Quien permanece en caridad, no sólo tiene el don creado, sino que, mediante aquél, así se une con Dios que Dios realmente está en él, según aquello de Jo 14, 23: *Ad eum veniemus, etc.* Y este otro: *Apud vos manebit, et in vobis erit* (Jo 14, 17). Luego éstas y parecidas expresiones, repetidas frecuentemente en la Escritura, no se pueden verificar por la sola infusión de la gracia creada, sino que es necesario admitir que es enviada la misma persona divina de alguna manera más propia"⁶.

Aquí tenemos afirmada resueltamente, como doctrina cierta, la realidad de la inhabitación de las personas divinas, al mismo tiempo que se han apuntado sus fundamentos teoló-

⁵ *De Trin.*, 12, 5, 2: Vives, 1, 807.

⁶ *De Trin.*, 12, 5, 8: Vives, 1, 809-810.

gicos, al acudir a la autoridad de los doctores escolásticos, de los Padres y de la Sagrada Escritura. Este constituye para Suárez el argumento más decisivo, como lo acabamos de ver. Por eso, en el apartado anterior, al que hemos oído referirse a Suárez, todavía aduce estos otros textos: *Ego rogabo Patrem, et alium paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum* (Io 14, 16). *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos* (1 Cor 3, 16-17)...

Si tomamos ahora en la mano cualquier manual moderno de teología, advertimos que la argumentación suareciana para probar la presencia física y sustancial de las personas divinas conserva todo su vigor. Podrá reforzarse el número de teólogos o de Padres, como lo han hecho recientemente respecto de los Padres griegos J. Gross y P. Galtier en sus respectivas monografías sobre *La divinización du chrétien d'après les Pères grecs* (París, 1938), y sobre *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma, 1946); pero el argumento sustancialmente es el mismo. Sólo en cuanto a la firmeza de esta verdad, que Suárez daba como cierta, podemos decir que ha habido algún progreso; ya que, gracias sobre todo a la *Divinum illud munus* de León XIII y a la *Mystici Corporis Christi* de Pío XII, el hecho de la inhabitación ha de aceptarse como doctrina del magisterio ordinario de la Iglesia, esto es, como *doctrina católica*. Y atendiendo a que también se contiene manifiestamente en las fuentes de la revelación, todavía podemos presentarla como algo más, a saber, como *doctrina de fe divina y católica*.

Al otro error, de que la inhabitación había que restringirla a sola la persona del Espíritu Santo, replica el teólogo granadino afirmando que la presencia física y sustancial de Dios en el alma es común a las tres divinas personas, si bien debemos reconocer que aquello en que resplandece más el amor se puede apropiarse de modo particular al Espíritu Santo, así como al Verbo se atribuyen especialmente todos los dones de sabiduría. Oigamos las palabras de Suárez:

"Tratándose de las misiones invisibles, nunca es enviada una persona sin la otra, si es que ésta puede ser enviada. Así, Santo Tomás, San Buenaventura y extensamente Antonio de Córdoba... Así lo persuade también la razón. Primeramente, porque no son enviadas las personas divinas sino por la gracia santificante o por los dones relacionados con ella; y de este modo no pueden separarse entre sí. En segundo lugar, porque cualquier don es de las dos personas, y por razón de él las dos están de manera nueva en la creatura; y por otro lado, las dos personas proceden (o el Hijo del Padre, o el Espíritu Santo del Padre y del Hijo); luego las dos son enviadas; y juntamente con ellas viene también el Padre,

según aquello de San Juan, 14, 23, *Ad eum veniemus*, etc., aunque el Padre no es enviado, porque no procede de ninguna otra persona. Finalmente, mediante esta misión, no se une hipostáticamente ninguna persona divina con el alma, como consta por la fe; y la unión por la gracia es común necesariamente a las tres personas, ya por producción de la misma, ya porque es participación de la naturaleza divina; y así, primariamente se realiza por razón de la esencia."

"Piensa, sin embargo, Alejandro de Alés que el Hijo puede ser enviado sin el Espíritu Santo, y al revés, porque el efecto se puede apropiarse a uno y no al otro; ya que, según San Agustín, en el libro cuarto sobre la Trinidad, capítulos 20 y 21, se dice que el Hijo es enviado por los dones de entendimiento, y el Espíritu Santo por los dones de voluntad. Pero bien responde Santo Tomás que ambas clases de dones van forzosamente unidos a la gracia santificante, y que por eso la misión de las dos personas es también inseparable entre sí. Con lo cual no pretendemos negar, sin embargo, que aquella misión, en que se comunican mayores dones de amor, se atribuye por antonomasia especialmente al Espíritu Santo, mientras que aquellos otros, en que brillan más los dones de sabiduría, se apropian al Verbo"⁷.

Esta es la opinión de Suárez. Y ésta ha sido siempre la doctrina más corriente entre los teólogos, que la inhabitación es común a toda la Santísima Trinidad, aunque se puede apropiarse al Espíritu Santo, por ser obra del amor de Dios a los hombres. Bien sabemos que no han faltado autores, ni faltan tampoco en nuestros días, que han pretendido presentar la santificación del alma como una función propia y personal del Espíritu Santo⁸. Pero sus argumentos no son convincentes; y frente a ellos conservan toda su firmeza las autoridades y razones teológicas, arriba aducidas por Suárez. Tampoco les favorece la tradición de los Padres griegos, como alguien suponía, sino que, al contrario, según ha demostrado Galtier, "su enseñanza sobre la divinización de los cristianos no está centrada exclusivamente en la unión con el Espíritu Santo, sino en la unión con el Espíritu Santo juntamente con el Hijo y con el Padre"⁹. A esto se añade que entre las normas dadas a los investigadores de la inhabitación por Pío XII en la *Mystici Corporis Christi*, se les manda lo que sigue: "Además sostengan firmemente y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios, como a suprema causa eficiente"¹⁰.

⁷ *De Trin.*, 12, 5, 19; Vives, 1, 813.

⁸ Léanse acerca de este particular, entre otros: H. SCHAFF, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes* (Freiburg, 1941); P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma, 1946); J. SOLANO, *Algunas tendencias modernas acerca de la doctrina de las apropiaciones y propiedades en la S. Trinidad*; *Estudios Eclesiásticos*, 21 (1947) 5-34.

⁹ P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs*, p. 278.

¹⁰ Versión oficial, Barcelona, 1943, p. 54.

Dejemos, pues, firmemente asentado que cuando se habla de inhabitación se entiende una presencia física y sustancial de las personas divinas en el alma; presencia que, aunque se puede apropiarse al Espíritu Santo, en realidad es común a toda la Santa Trinidad.

Esto supuesto, demos un paso más, preguntándonos qué se requiere para que esta presencia empiece a existir.

Condición indispensable

Para que real y verdaderamente venga la Santísima Trinidad al alma es de todo punto necesario "algún efecto especial de Dios, en virtud del cual se diga que Dios está de nuevo en la creatura, de un modo particular". La razón nos la da Suárez en seguida:

"La razón es porque misión, descendimiento, venida y otras expresiones parecidas indican un como término local que se adquiere o se consigue de nuevo. Ahora bien; Dios no puede hacerse presente de nuevo a alguna cosa con cambio suyo; ni tampoco puede hacerse presente de una manera nueva, allí donde antes ya estaba, con un modo nuevo que Él adquiriera, porque entonces Dios se mudaría. Luego todo aquello solamente puede decirse de Dios por un cambio en la creatura. Por lo cual, para toda misión de una persona divina es preciso que Dios empiece a estar en la creatura de un modo nuevo, por un cambio de la misma creatura; pues de otro modo es imposible comprender cómo se dice de Dios que existe allí de nuevo, o por qué se dice también que el Espíritu Santo es enviado ahora y no antes. Por consiguiente, es necesario que se interponga alguna acción real, cuyo efecto sea el fundamento de semejante denominación"¹¹.

Y cierto que esta acción o efecto nuevo que forzosamente ha de ponerse para que pueda decirse con razón que la Santísima Trinidad viene al alma, tiene para Suárez, dentro del problema de la inhabitación, una importancia capital: "Lo que principalmente se debe explicar aquí, y de lo cual depende todo lo demás, es aquella acción o efecto de Dios; pues una vez declarado esto se entiende mejor cómo se dice que es enviada la misma persona divina, y cuál, y a quién o a dónde... Aquel efecto es como el término de esa misión; y por eso depende de él todo el conocimiento de aquélla"¹².

¿Cuál es, pues, esa acción o efecto que trae al alma a toda la Santa Trinidad?

Suárez lo dice concisamente: "Convienen los teólogos en

¹¹ *De Trin.*, 12, 4, 15; Vives, 1, 805.

¹² *De Trin.*, 12, 5, 1; Vives, 1, 807.

que este advenimiento se hace por los dones de la gracia, y solamente por ellos... Esta venida sólo puede realizarse por algún don; no se hace por los dones de la naturaleza; luego se hace por los dones de gracia”¹³.

La razón de que ningún don de naturaleza pueda ser causa de la inhabilitación, la había dado el Doctor Eximio en el capítulo anterior. La ocasión se la ofreció Durando al hablar de misiones imperfectas, debidas a dones de naturaleza, de misiones perfectas por dones de gracia y de misiones perfectísimas por dones de gloria. Suárez le refuta con un triple argumento, tomado del consentimiento de los teólogos, del testimonio de la sagrada Escritura y de la evidencia misma de la razón. He aquí sus palabras:

“Ni Santo Tomás, ni el Alense, ni los demás escolásticos con el Maestro, admiten que haya misión alguna por dones de naturaleza, porque la Escritura nunca habla así, sino que dice solamente que la persona divina es enviada por razón de un efecto que supera el orden de la naturaleza y pertenece al orden de la gracia; y en estas cosas divinas hay que atenerse a la palabra de la Escritura.”

“También se puede dar una razón, tomada de Santo Tomás... Porque solamente se dice que está Dios en las cosas por los dones de naturaleza de tres maneras: por esencia, presencia y poder. Y, al contrario, no se dice ser enviada una persona sino cuando empieza a estar de un modo nuevo, lo cual solamente sucede por la gracia.”

“Todo esto podría explicarse de la siguiente manera: Por la primera creación de los seres no se dice que las personas son propiamente enviadas, por más que empiecen a estar en las cosas, porque la misión propiamente se refiere a algo preexistente. Y, por lo tanto, tampoco se dice que las personas son enviadas por razón de la conservación o del gobierno perteneciente al orden de la naturaleza, porque todo esto como que se debe por causa de aquella primera creación; y por eso no se cree que Dios existe de un modo nuevo en las cosas a causa de todo aquello”¹⁴.

De aquí concluye Suárez que no se puede hablar, como lo hizo Durando, de misión alguna de las personas divinas a causa de dones naturales. Tampoco acepta la distinción durandiana de misión perfecta y perfectísima por dones de gracia y de gloria, ya que siendo la gloria la coronación de la gracia, aquellas dos misiones se reducen a una sola por razón de la gracia santificante¹⁵.

Por lo tanto, según el sentir de todos los teólogos, excepción

¹³ *De Trin.*, 12, 5, 1: Vives, 1, 807.

¹⁴ *De Trin.*, 12, 4, 2-3. Vuelve a repetir las mismas ideas, más adelante, en el n. 16 del mismo c. 4: Vives, 1, 802 y 806.

¹⁵ Insiste de nuevo en el n. 5 del c. 5 (Vives, 1, 808), en que la gloria puede caer bajo la denominación de la gracia.

hecha de Durando y de algunos Nominales, los únicos dones que pueden poner realmente las divinas personas en el alma son los dones de la gracia santificante. Pero aquí se puede preguntar: ¿Se requiere efectivamente la misma gracia santificante, o bastan, por ejemplo, las gracias actuales que preceden a la justificación, o la fe informe, o cualquier gracia carismática? Y si es necesaria la misma gracia santificante, ¿qué es lo que se comprende bajo este nombre? A esto último responde Suárez que la gracia santificante "incluye la caridad y la fe y la esperanza viva con otras virtudes y dones que de suyo acompañan a la gracia"¹⁶. Y como hubo teólogos que negaron fuese necesaria la misma gracia santificante, contentándose con las gracias poco ha enumeradas, por eso insiste Suárez en probar por razón y autoridades que es imprescindible para la inhabitación la gracia santificante. Veamos de qué manera:

"Como queda demostrado, es necesaria una real mutación que supere el orden y lo debido a la naturaleza; por consiguiente, debe ser una mutación por la gracia; pero como ésta no es perfecta si no se hace por la gracia santificante, por eso es ésta de todo punto necesaria... Hay que reconocer que es necesario el propio don de la gracia santificante para que se dé el Espíritu Santo, y sea sencillamente enviado. Así lo enseñan Santo Tomás, el Alense, San Buenaventura... y comúnmente todos los teólogos... Este modo de hablar es más conforme con la Escritura y con los Padres. Pues el Espíritu Santo se dice propiamente que es enviado, cuando se nos da para que esté y habite en nosotros, según aquella palabra de Cristo en Io 14, 15: *Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeternum*. Y más abajo, en Io 14, 23: *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus*. Pero el Espíritu Santo, según la manera de hablar de la Escritura, no habita ni permanece sino en los justos y santificados por la gracia... Además, del divino Espíritu escribe San Pablo, 1 Cor 3, 16: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?*, a saber, cuando sois justos y santos. Por eso añade: *Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos*. Ahora bien, la santidad de este templo consiste en la gracia; luego por ésta habita en él el Espíritu Santo; y una vez perdida aquélla, se aparta; por lo tanto, es enviado al alma por razón de la misma gracia. De ahí que en el cap. 6, v. 15, escriba nuevamente San Pablo: *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi, faciam membra meretricis?* Y también, 6, 19: *An nescitis quoniam membra vestra, templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri?* Y antes había dicho, 6, 17: *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est*. Todo lo cual pone de manifiesto que entonces tiene el hombre al Espíritu Santo cuando está adherido a El por amor, y cuando le antepone a todas las cosas; de tal modo que así se dice que el hombre es todo del Espíritu Santo, más que suyo, y que pierde al Espíritu Santo cuando peca.

¹⁶ *De Trin.*, 12, 5, 5: Vives, 1, 808.

Así hablan también los Padres... Y la razón bien se desprende de lo dicho..." 17.

Todavía le da ocasión para insistir una vez más en la necesidad ineludible de la misma gracia santificante la opinión del agustino Gregorio de Rímíni, el cual, por otro lado, no hace sino reflejar el sentir de otros Nominalistas. Así razonaban estos teólogos, al decir de Suárez: "Otros dijeron que esta misión se hace de hecho por razón de los dones de la gracia; pero que, atendiendo al poder absoluto de Dios, no eran necesarios semejantes dones para tal misión. Puesto que estos dones no se requieren sencillamente para la justificación del hombre, pues éste podría ser justificado por una benevolencia extrínseca de Dios, y podría ser aceptado para la gloria sin una mutación real por parte suya; luego de análoga manera podría ser enviado al hombre el Espíritu Santo sin estos dones creados" 18.

Concedían, pues, estos teólogos, aquí aludidos por Suárez, que en hecho de verdad el Espíritu Santo viene al alma por la gracia; pero defendían al propio tiempo que en absoluto, aun sin ella, podría darse la inhabilitación. Oigamos cómo discurre Suárez en torno a estas ideas, reafirmando siempre en la necesidad de la gracia santificante para la donación de las personas divinas, y rechazando como inconsistentes las razones de sus contrarios:

"Es preciso confesar ante todo que no puede realizarse, ni comprenderse, una misión especial del Espíritu Santo al alma humana sin una mutación real, obrada en el mismo hombre. Esta afirmación no pertenece a los dogmas de fe, pero es, sin embargo, probabilísima y verdadera... La razón ya queda dada en el capítulo anterior. Porque la divina persona no puede darse, o ser enviada, por una denominación intrínseca suya, sino tan sólo extrínseca. Por lo cual, si de nuevo puede atribuirse a la divina persona esa denominación, es necesario que ello sea por alguna mutación real de la misma creatura"...

"Y no se diga que basta una benevolencia extrínseca, o una aceptación, por parte de Dios... Esa aceptación no basta para que se diga que el Espíritu Santo es enviado desde aquel momento en que ese hombre ha sido aceptado para la gloria, porque el Espíritu Santo no empieza a estar en él desde entonces con un modo nuevo y real, sino cuando más es aquello como una promesa de que el Espíritu Santo será enviado a ese hombre cuando se le confiera la gloria; pero esto, más que una misión, es una aceptación para una misión. Porque así como no puede ser elevado a la bienaventuranza ese hombre sin alguna mutación real, cual será la misma visión de Dios, así tampoco el Espíritu Santo puede ser enviado a alguno sin su real mutación. Y lo mismo hay que sos-

17 *De Trin.*, 12, 5, 5-7; Vives, 1, 808-9.

18 *De Trin.*, 12, 5, 2; Vives, 1, 807.

tener aun cuando dijéramos que el pecado se perdona por una extrínseca condonación; porque por esa condonación no recibe el hombre la inhabitación del Espíritu Santo, si no recibe también los dones realmente santificadores"¹⁹.

Por eso, para Suárez la inhabitación lleva consigo una donación física y sustancial de las personas divinas. Pero para que ésta se realice en el alma es de todo punto necesario un efecto o acción de Dios, que no basta sea del orden natural, sino que debe ser la misma gracia santificante, con la comitiva de las virtudes y dones del Espíritu Santo. Y no solamente de hecho va unida la inhabitación a los dones de la gracia santificante, sino que la gracia es de absoluta necesidad para que Dios venga realmente a vivir en el alma.

Prioridad de naturaleza

Según esto, la gracia es inseparable de la inhabitación, y a su vez lo es también la inhabitación de la gracia. De ahí surge aquella cuestión sutil, pero no por eso inútil, de la prioridad de naturaleza entre la gracia y la inhabitación, cosas ambas que en realidad se dan al alma en un mismo instante, esto es, en el momento histórico de la justificación. El problema se reduce a lo siguiente: La gracia, obra de Dios, ¿ha de concebirse como el ímán o causa moral del advenimiento de Dios al alma; o, por el contrario, Dios presente en el alma es el sol esplendoroso que derrama en torno suyo los dones creados de la justificación? La cuestión es paralela a aquella obra que se propone Suárez en el tratado *de Deo Uno*, y más ampliamente todavía en las *Disputationes metaphysicae*, y de la cual disputan entre sí Santo Tomás y Escoto, a saber, si de la acción de Dios en las cosas se deduce legítimamente la presencia de Dios en las mismas, o más bien, si de la presencia de Dios se ha de colegir su acción. Suárez sigue la opinión de Santo Tomás, de que la acción de Dios arguye su presencia real en todas las cosas²⁰. De ahí que, si nos es dado pasar del orden natural al mundo de la gracia, tendríamos que decir que el Doctor Eximio pensó en una prioridad de naturaleza de la inhabitación frente a la gracia santificante. Sin embargo, esta pregunta respecto de la gracia no se la hizo nunca explícita y formalmente. Y en aquellos lugares, en los cuales juega con los dos elementos de gracia e inhabitación, tampoco puede

¹⁹ *De Trin.*, 12. 5. 3-4; Vives, 1, 807-8.

²⁰ *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, 2. 27; *Disputationes metaphysicae*, d. 30, s. 7; Vives, 1, 51; 26, 95s.

conocerse si su pensamiento gravitaba en un sentido o en otro ²¹.

No sucede lo mismo con Santo Tomás. El Doctor Angélico, al preguntarse expresamente qué se nos daba primero, si el Espíritu Santo o la gracia, responde, precisando conceptos, que como causa eficiente de la gracia recibimos antes al Espíritu Santo, si bien como disposición para recibir al Espíritu Santo se nos da primero la gracia ²².

Por lo que hace a las fuentes de la revelación, esto es, a la Escritura y a la Tradición, J. C. Martínez Gómez, en su artículo sobre la *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación*, concluye como doctrina sólidamente probable que "Dios es el sol que ante todo brilla en nuestros corazones, y que nuestra santificación habitual no es sino su bella irradiación" ²³.

En el aumento de la gracia

De lo dicho hasta aquí se desprende que al infundírsenos la gracia santificante en la justificación, al mismo tiempo, se nos da también la inhabitación física y sustancial de toda la Santísima Trinidad. Por consiguiente, creemos inadmisibile la opinión de L. H. Oswald y de K. Adam, cuando defienden que en la justificación por el Bautismo se concede al alma una inhabitación puramente dinámica, reservando para la Confirmación la inhabitación sustancial. Al darse la gracia en el Bautismo, ésta necesariamente lleva consigo la presencia sustancial de las personas divinas ²⁴. Pero ¿sucede lo mismo cuando el alma ya justificada acrecienta con nuevos grados el caudal de la gracia santificante?

²¹ Léanse, por ejemplo, *De Trin.*, 12, 5, 7; 12, 5, 8; 12, 5, 13; 12, 5, 15; Vives, 1, 809, 811, 812. Nótese, sin embargo, que en 12, 5, 13 afirma Suárez que Dios se prepara en el alma un templo viviente por medio de los dones creados. Lo cual parece indicar alguna prioridad de naturaleza entre la inhabitación y la producción de la gracia.

²² Véase su comentario al Maestro de las Sentencias, 1, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 2; q. 43, a. 2. Acerca de este punto pueden consultarse: J. SACÚES, *El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino*: Miscelánea Comillas, 2 (1944) 164-5; J. M. ALONSO, *Relación de causalidad entre gracia creada e increada en Santo Tomás de Aquino*: Revista Española de Teología, 6 (1946) 3-59.

²³ Estudios Eclesiásticos, 14 (1935) 48. De la misma manera piensa San Isidoro de Sevilla, como puede verse en nuestro artículo de la Revista de Espiritualidad, 1 (1941) 30-31.

²⁴ J. H. OSWALD, *Die dogm. Lehre von den Sakramenten der kath. Kirche*, I (1894) 353s.; K. ADAM, *Theologische Quartalschrift*, 101 (1920) 408.

Suárez conoció la dificultad, y se la propuso de esta manera: "Nos sale al paso la dificultad de que el Espíritu Santo no es propiamente enviado sino en la infusión de la gracia santificante, pero no cuando ésta se aumenta... Lo cual se prueba porque, una vez que el Espíritu Santo ya está en el alma por la gracia, aunque después ésta se aumente, el Espíritu Santo no empieza a estar de nuevo en el alma, ni es enviado a ella, ya que nadie es enviado sino allí donde no está"...²⁵. Es decir, que estando ya Dios en el alma por la gracia, parece que no puede hablarse de que venga de nuevo al alma en los sucesivos aumentos de la gracia.

A la dificultad responde nuestro teólogo reconociendo efectivamente que no todos los autores hablan de igual manera en este punto. Oigámosle:

"Algunos niegan en absoluto que el Espíritu Santo sea enviado invisiblemente al hombre ya justificado, aunque éste crezca intensiva o extensivamente en la gracia, o en los dones de la misma... San Buenaventura sostiene que por ningún aumento intensivo de la gracia es enviada ninguna persona divina, por la sencilla razón de que no empieza a estar allí de un modo nuevo; pero concede que hay misión del Espíritu Santo, por estar de manera nueva, en aquel aumento extensivo, en el cual la gracia se extiende a un modo nuevo de obrar por un nuevo don, por ejemplo, de lenguas, o por un nuevo auxilio, cual se da en el sacramento de la Confirmación... Santo Tomás, en cambio, enseña terminantemente que existe misión invisible por el aprovechamiento en la virtud, o por el aumento en la gracia; aumento que entonces tiene lugar principalmente cuando uno pasa a un nuevo estado de gracia, como a la gracia de hacer milagros o de profetizar, o impulsado por el fervor de la caridad acomete obras extraordinarias de virtud, así como el martirio o la renuncia del siglo"...²⁶.

Así clasificadas las diversas opiniones, pasa Suárez a dar la suya, que es por cierto afirmativa, con tal de que siempre exista algún aumento de gracia santificante. "A mí me agrada —escribe— el que haya misión en todo aumento de gracia santificante". El argumento es fácil y sencillo: "Porque es de mayor importancia, y arguye más unión con Dios, este aumento (intensivo) que todo aumento extensivo, si éste no incluye el aumento intensivo de la misma gracia santificante". Y resuelve de este modo la dificultad de los contrarios: "Ni vale la objeción de que ya estaba allí la persona divina; porque, por un lado, así como aquel hombre recibe un nuevo grado de gracia, así la persona divina empieza a estar allí de un modo nuevo y más perfecto; y por otro, cualquier grado de gracia es de suyo suficiente para llevar consigo a la per-

²⁵ *De Trin.*, 12, 5, 16; Vives, 1, 812.

²⁶ *De Trin.*, 12, 5, 16-17; Vives, 1, 812.

sona divina. De ahí que sea como accidental el que ya esté allí de antemano" 27.

Sin embargo, reconoce el Doctor Eximio que cuando se trata de un aumento extensivo de la gracia, que lleva consigo efectos extraordinarios, bien sean carismáticos, bien de la misma gracia santificante, entonces hay una misión muy propiamente dicha, aunque hubiese precedido otra anteriormente. Así fué enviado el Espíritu Santo a los apóstoles en el octavo día de la Resurrección, y en el día de Pentecostés; así se da en algunos sacramentos... Pero con esta ocasión vuelve a insistir en la necesidad absoluta de que haya aumento efectivo de la gracia santificante, juntamente con la donación de cualquier gracia carismática. Dice así: "Pienso que la sola donación de una gracia carismática, o de un auxilio preveniente, sin aumento de gracia santificante, no basta para que haya misión de una persona divina. Pues, como antes dije, esos dones por sí solos no bastan, porque no constituyen un título nuevo para una presencia particular distinta de aquella que corresponde al poder de Dios" 28.

De este modo, no sólo en el instante de la infusión de la gracia santificante, sino también siempre que haya algún aumento de la misma, se verifica una nueva misión de las personas divinas al alma justa.

Sujeto de inhabitación

Y ¿a quiénes se da esta inhabitación de las personas divinas? Suárez lo dice sin vacilación alguna, dando al mismo tiempo la razón de ello: "Esta misión de las personas divinas tan sólo puede hacerse sobre una creatura racional, porque sola ella es capaz de recibir la gracia y de gozar de la vista de Dios". De donde concluye que también los ángeles disfrutaron de esta inhabitación, lo mismo que los justos que vivieron antes de Cristo. Conclusiones que apoya en la autoridad de Padres y teólogos, como Santo Tomás, Alejandro de Alés, el Papa San León, San Agustín y San Jerónimo 29.

Verdad es que Dionisio Petau negó esta inhabitación a los justos del Antiguo Testamento 30. Y, tal vez mucho antes que él, la negaron San Gregorio Nacianceno y San Cirilo de Ale-

27 *De Trin.*, 12, 5, 17; Vives, 1, 812-3.

28 *De Trin.*, 12, 5, 18; Vives, 1, 813.

29 *De Trin.*, 12, 5, 20; Vives, 1, 813.

30 D. PETAU, *De Trinitate*, 8, 47.

mandría³¹. Pero la afirmación terminante de Suárez está fuera de toda duda, sobre todo después que enseñó León XIII en la *Divinum illud munus* ser cierto que el Espíritu Santo también habitó por la gracia en los hombres justos que existieron antes de Cristo³².

Conclusión

Cuanto llevamos dicho hasta aquí lo podemos resumir en las siguientes conclusiones: 1) Es un hecho cierto la realidad de una presencia física y sustancial de las tres personas divinas en el alma justa, a causa de la gracia santificante y de los demás dones que la acompañan, y solamente a causa de estos dones sobrenaturales. 2) Esta inhabitación es, por consiguiente, cosa distinta de los dones creados de la justificación, a los que va sin embargo inseparablemente unida, y que se realiza en el mismo momento histórico en que aquéllos se infunden, si bien pudiera concebirse como anterior a ellos con cierta prioridad de naturaleza. 3) Esta presencia divina, exclusiva de solos los seres racionales, se ha realizado y se realiza en los justos de todos los tiempos. Se dió, pues, a los ángeles, al ser elevados al orden sobrenatural, y antes de entrar en la posesión de Dios por la visión intuitiva. Y se dió también a todas las almas justas del Antiguo Testamento. 4) Esta misión o advenimiento de las personas divinas se verifica no sólo cuando se infunde la gracia santificante, sino también en cualquier aumento de la misma gracia.

2) *El modo de la inhabitación*

Asentada ya la realidad de esa presencia física y sustancial de las tres personas divinas en toda alma justa, se ocurre preguntar: ¿Cómo ha de concebirse esta presencia divina? ¿Cuál es su modo o naturaleza? ¿Es la sola presencia de in-

31 S. GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 41, 11; S. CIRILO ALEJANDRINO, *Thes. de sancta et cons. Trinitate*, 11, 105-6; *In Io.* 5, 2. Sobre el pensamiento de San Cirilo de Alejandría pueden leerse: MARIÉ, *Rev. d'Hist. Ecol.* 10 (1909) 485-492; M. GÓMEZ, *Estudios Eclesiásticos*, 14 (1934) 294; WEIG, *Die Heilstehe des hl. Cyrillus v. Aler.*, p. 286; J. SACÓES, *Estudios Eclesiásticos*, 24 (1947) 35-83.

32 "Certum quidem est in ipsis etiam hominibus iustis, qui antequam Christum fuerunt incedisse per gratiam Spiritum Sanctum" [ASS, 29 (1897) 651]. Acerca de la inhabitación en los justos del Antiguo Testamento ha escrito G. PHILIPS, *La grâce des justes de l'Ancien Testament*; *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 24 (1948) 23-58.

mensidad, o más bien algo distinto de aquélla? Y ¿cuál es esto?

Desde luego, nos advierte Pío XII en la *Mystici Corporis Christi* que esta inhabitación de Dios en el alma es un verdadero misterio, cuya naturaleza, mientras peregrinamos por la tierra, nunca podremos entenderla plenamente, ni tampoco expresarla con palabras humanas³³.

Cierto que, por lo dicho más arriba, la inhabitación tiene que ser algo distinto de la omnipresencia divina, ya que ésta es común a todas las cosas, mientras que aquélla no se concede sino a las almas justas. Así, pues, como existe Dios de una manera especial en la Humanidad de Jesucristo por razón de la unión hipostática, y en los bienaventurados a causa de la visión intuitiva, de análoga manera hay que poner una singular presencia de Dios en las almas justas por razón de la gracia santificante. Pero, al mismo tiempo, esta misteriosa presencia de Dios en el alma justa no es más que una presencia accidental, sin que constituya de ningún modo una unión sustancial entre Dios y el alma, y sin que sea tampoco una irrupción de lo humano en lo divino por la apropiación de atributos de la divinidad³⁴.

¿En qué consiste, pues, esta presencia de Dios en el alma?

Suárez reconoce lo misterioso del problema, y como que se complace en plantear la dificultad de encontrar una explicación satisfactoria:

“La dificultad está en hallar el modo, según el cual se dice que, aparte de los dones creados de la justificación, también se da al alma la misma persona divina. Porque la presencia real e íntima de Dios en el alma es cierto que *ni se adquiere*, pues la persona divina no se mueve, y se supone también que el alma ya preexiste, *ni se aumenta*, tanto por parte de Dios, que es inmutable, como por parte del alma, que es indivisible y está total e íntimamente presente según su esencia a todo Dios, *ni en ese modo de presencia puede haber más y menos*. Pues bien; supuesto todo eso, parece que solamente se dan al alma más o menos dones de Dios; lo cual se refiere tan sólo a los dones creados y a su infusión, pero no a una peculiar donación de la misma persona divina”³⁵.

Con otras palabras, Dios está ya presente en el alma por razón de su inmensidad. Por lo cual parece que ni se puede adquirir la presencia de Dios, ni aumentarla, ni en eso puede haber más o menos. Luego, darse Dios al alma significa que

³³ Pío XII, *Mystici Corporis Christi*: AAS, 10 (1943) 231: versión oficial española, Barcelona, 1943, p. 54.

³⁴ Pío XII, *Mystici Corporis Christi*: AAS, 10 (1943) 231: versión oficial española, Barcelona, 1943, p. 34.

³⁵ *De Trin.*, 12, 5, 9: Vives, 1, 810.

nos da e infunde los dones creados de la justificación, pero de ningún modo que se nos den física y sustancialmente las mismas personas divinas. Si, pues, la inhabitación es una realidad distinta de los dones creados, como se desprende de lo que llevamos dicho, habrá de existir un modo de presencia, diverso de esos dones y de la misma omnipresencia divina.

El teólogo granadino se acoge ante todo a la solución dada por Santo Tomás, la cual, sin embargo, no pareciéndole suficiente, tratará de completarla después con algo personal y propio suyo.

Según Suárez, el Doctor Angélico responde a aquella dificultad diciendo "que hay un modo especial de estar Dios en la creatura racional, como está lo conocido en aquel que conoce y lo amado en aquel que ama. Porque la creatura racional se llega al mismo Dios por estas acciones de conocimiento y de amor, y por eso se dice que Dios está en ella y habita en ella como en templo suyo. Mas entiende Santo Tomás—prosigue Suárez—que Dios está de esa manera en el hombre por conocimiento y por amor, no separadamente por conocimiento o por amor, sino por las dos cosas juntamente; y así concluye que está por la gracia, por medio de la cual el hombre conoce y ama perfectamente a Dios y es capacitado para disfrutar de Dios presente dentro de sí, cuanto es posible en esta vida, y así se dispone para gozar del mismo perfectamente en la otra vida"³⁶.

Ya desde el siglo catorce fué juzgada insuficiente esta explicación de Santo Tomás. Pero Suárez acentuó todavía más esa deficiencia, arrastrando en pos de sí a numerosos teólogos. Escribe así:

"El objeto conocido y amado se dice que está en aquel que lo conoce y lo ama de dos maneras: Una, por representación cognoscitiva y por impulso de amor, y otra, tan sólo de una manera objetiva. Refiriéndonos al primer modo, estar Dios en el alma como objeto conocido y amado no es otra cosa que producirse en el hombre o un concepto que representa a Dios de manera sobrenatural, por razón del cual se dice que el hombre está en Dios como en el término de su inclinación y Dios en él como arrastrándole hacia sí. Mas todo esto no sobrepasa la presencia de Dios en el hombre por los dones creados del conocimiento y del amor, ya que ellos fundan la denominación extrínseca de Dios que así existe en el hombre. Pero lo que en el hombre existe real y verdaderamente no es sino aquel conocimiento de la inteligencia y aquel impulso de la voluntad. Si se atiende a la otra manera de existir tan sólo como objeto conocido y amado, entonces es más evidente todavía que aquello es una denominación extrínseca, que no exige

³⁶ Cita Suárez a Santo Tomás en I, q. 8, a. 3 y en q. 43, a. 3. Léase Suárez, *De Trin.*, 12, 5, 9; Vives, 1, 810.

de por sí la existencia de Dios en el hombre. De este modo puede estar dentro de mí como conocido y amado aun el objeto más distante. Y así, si Dios por su inmensidad no estuviese dentro del hombre, sino tan sólo en el cielo, y el hombre conociese y amase a Dios, Dios estaría en el hombre como conocido en aquel que conoce y como amado en aquel que ama. Y de ningún modo bastaría esto para decir que Dios se daba al hombre, personal y sustancialmente. Más aun; el hombre en el mismo estado de pura naturaleza, si llegara a conocer y a amar a Dios de modo natural, se diría que poseía a Dios como objeto conocido y amado; y sin embargo, no se podría decir por eso que Dios se daba sustancialmente al hombre, o que estaba en él de una manera propia y peculiar”³⁷.

Según esto, aquel modo de conocimiento y amor sobrenaturales no lleva consigo la presencia física y sustancial de las personas divinas, cual la exigen las fuentes de la revelación, sino tan sólo una presencia de orden intencional, que se compagina con la separación real del objeto conocido y amado. Y nos confiesa Suárez que precisamente por esto, porque se explicaba la inhabitación por este conocimiento y afecto actual o habitual, había en su tiempo algunos teólogos que llegaron a la conclusión de que Dios no estaba real y sustancialmente presente en el alma, y que sólo se podía hablar de donación del Espíritu Santo en cuanto que el Espíritu Santo produce los dones de la gracia allí donde ya estaba antes por razón de su inmensidad³⁸. Pero esta conclusión desagradó a Suárez, el cual la rechaza como abiertamente contraria a los datos revelados. Por eso, a renglón seguido, presenta su propia opinión con la modestia en él acoslumbrada.

Como podrá apreciarse, la solución suareciana, desarrollada por su autor como una prolongación de la anterior explicación de Santo Tomás³⁹, y apuntada efectivamente por el Doctor Angélico en la 1-2, q. 28, a. 1, da como razón formal de la inhabitación la amistad perfecta entre Dios y el alma, que se desprende de la gracia y que reclama la existencia física y sustancial de las personas divinas. Razona así:

“Me parece que piensan piadosamente, y dentro de una sólida probabilidad, cuantos enseñan ser tales los dones de la gracia que ellos por su propia fuerza y con un derecho como connatural, exigen la presencia íntima, real y personal de Dios en el alma así santificada. Lo cual puede explicarse con esta proposición condicional. Si fingimos, por un imposible, que el Espíritu Santo no está realmente presente en el alma por otros títulos, el solo hecho de la santificación del alma por la gracia traería al Espíritu Santo dentro del alma con una presencia personal, y allí estaría y permanecería mientras durase la gracia. Por eso, aunque el alma disfruta de esa presencia a causa de la inmensidad y del poder de

³⁷ *De Trin.*, 12, 5, 10; Vives, 1, 810.

³⁸ *De Trin.*, 12, 5, 11; Vives, 1, 810.

³⁹ *De Trin.*, 12, 5, 14; Vives, 1, 811.

Dios, bien se puede decir que posee también al Espíritu Santo por la gracia y por la caridad, y que así se dice que viene o que es enviado por medio de esos dones. Así entendemos la misión del Verbo divino a la naturaleza humana, que asumió; porque aunque fingiésemos que el Verbo no estuviese presente en aquella naturaleza humana por la inmensidad, el hecho de la unión hipostática le haría íntimamente presente a ella; y por eso se dice que está real e íntimamente presente a aquella humanidad, de una manera especial, a causa de la unión. De modo parecido, decimos que el Espíritu Santo se da al alma, y que está en ella, real e íntimamente, de manera singular; por razón de la gracia santificante. Y esto se comprende mejor en el ejemplo aducido, ya que aquella misión es física y real y tan sustancial que de allí resulta una sola cosa; lo cual no puede entenderse sin una mutua e íntima presencia de los extremos unidos. Sin embargo, esta unión por la gracia no es tan evidente, por tratarse de una unión afectiva, siempre accidental, por hacerse por medio de accidentes" 40.

Mas aquí, como si presintiese Suárez que se iba a volver contra él la misma dificultad que él esgrimió contra la teoría del conocimiento y del amor, trata de reforzar su propia interpretación, expresándose así:

"Por la gracia y por la caridad se entabla una amistad perfectísima entre Dios y el hombre. Ahora bien, la amistad, por su propia naturaleza, exige unión entre los amigos, no sólo por la conformidad de afectos, sino también, en cuanto sea posible, por una presencia y unión inseparables. De ahí que esta amistad perfectísima y espiritual y divina exige con todo derecho la íntima presencia de Dios en el hombre; al cual le hace de esta manera su amigo por la real existencia dentro de él, en fuerza de aquella amistad, de modo que, a falta de otros títulos, éste bastaría."

"Pero, por otro lado, como esta amistad no es de igual..., por eso Dios está en el hombre como protector y guardián suyo, no sólo por razón de su providencia general, sino también por el título de peculiar amistad. Finalmente, porque en esta amistad siempre se ha de tener cuenta de la majestad de Dios, por eso, de tal modo permanece el Espíritu Santo en el hombre, como en su amigo, a quien está íntimamente unido, que al mismo tiempo es un amigo, digno de toda reverencia y veneración; y por eso está allí presente como en un templo viviente, que El se dispone y prepara por medio de los dones creados, para ser allí adorado"... 41.

Esta consideración suareciana de la amistad perfecta, como exigencia de la inhabitación, ha parecido siempre eficaz a buen número de teólogos. Nosotros, sin embargo, a fuer de sinceros, nos atrevemos a preguntar: La amistad, por estrecha que ésta sea, ¿no pertenece al orden intencional? ¿No se da acaso verdadera e íntima amistad entre personas que viven entre sí muy distantes? Un amor espiritual, tierno y entrañable a la

40 *De Trin.*, 12, 5, 12; Vives, 1, 811.

41 *De Trin.*, 12, 5, 13; Vives, 1, 811.

Santísima Virgen, ¿exige su presencia real en nosotros? Y esta misma amistad sobrenatural entre Dios y el alma justa, como resultado exclusivo de la gracia y de la caridad⁴², ¿exige efectivamente la presencia física de las personas divinas, pero de tal manera que la amistad como tal las haga formalmente presentes? ¿No acabamos de oír al propio Suárez, al comparar la unión hipostática con la inhabitación, que aquella unión es física, real y sustancial, mientras que esta unión por la gracia no es tan evidente, por tratarse de *una unión afectiva*, siempre accidental...?

En realidad, su solución, aun urgiendo y adelantando un poco más la del conocimiento y del amor, viene a quedar dentro de aquélla, y sobre la opinión suareciana pesa también la misma dificultad de que conocimiento y amor y amistad pertenecen a un orden intencional, y pueden, por lo tanto, existir entre seres físicamente distantes entre sí. Nos parece adivinar, tanto por su empeño en reforzar esta interpretación como por el hecho de presentarla solamente como piadosa y probable, que Suárez sentía la flaqueza de su propia explicación. Sin embargo, a nuestro modo de entender, en la doctrina integral de Suárez acerca de la inhabitación está encerrada la verdadera y satisfactoria solución de este difícil problema.

3. *Crítica. Solución*

Son orientadoras las palabras de Pío XII en la *Mystici Corporis Christi*: "Se dice que las divinas personas habitan en cuanto que estando presentes de una manera inescrutable en las almas creadas, dotadas de entendimiento, entran en relación con ellas por el conocimiento y el amor, aunque de un modo absolutamente sobrenatural y por completo íntimo y peculiar"⁴³. Dos cosas se afirman aquí, al querer explicar la inhabitación: Que las personas divinas están presentes en el alma, y que por eso el alma entra en relación con ellas por un conocimiento y un amor sobrenaturales.

Por consiguiente, el conocimiento y el amor de Santo Tomás, y la razón de amistad de Suárez, juegan aquí un papel importante. Pero si esto se toma de una manera exclusiva, como único elemento de solución, ni Santo Tomás ni Suárez pueden explicar satisfactoriamente la presencia física y sustancial, atestiguada por las fuentes de la revelación, ya que, como llevamos repelido varias veces, el conocimiento y el amor

⁴² *De Trin.*, 12, 5, 15; *Vives*, 1, 812.

⁴³ Versión oficial española. Barcelona, 1943, p. 54.

y la amistad caen dentro del orden intencional de la representación y del afecto, compatibles con la separación física y real.

Por lo cual el conocimiento y el amor forman parte esencial de la razón formal de la inhabitación; pero presuponen forzosamente la presencia real de las personas divinas por la producción y conservación de la gracia santificante. Con razón oíamos afirmar a Suárez más arriba que para que se dé la inhabitación es de todo punto necesario algún efecto especial de Dios, en virtud del cual se puede decir que Dios está de nuevo en la creatura de una manera peculiar⁴⁴. Y tanta importancia tiene esto dentro del problema general de la inhabitación, que llegó a escribir Suárez, como ya vimos también: "Lo que principalmente se debe explicar aquí, y de lo cual depende todo lo demás, es aquella acción o efecto de Dios"⁴⁵. Pues bien; este efecto es únicamente la gracia santificante con los demás dones de la justificación, como nos lo ha repetido Suárez muchas veces. Y para que la gracia se produzca y conserve en el alma se requiere necesariamente la presencia real de Dios, ya que "Dios allí está peculiarmente, donde peculiarmente obra"⁴⁶.

Por eso la inhabitación, adecuadamente considerada, encierra dos momentos, inseparables entre sí: La presencia física de las personas divinas, que producen y conservan en el alma los dones creados de la justificación, presencia que por lo mismo podríamos llamar *dinámica*, y otra presencia, que vamos a llamar *intencional*, en virtud de la cual Dios, ya físicamente presente en el alma, se da a gozar amigablemente a la misma alma por medio de los actos sobrenaturales de conocimiento y de amor, provenientes de la gracia santificante. Lo cual, como bien decía León XIII en la *Divinum illud munus*, es como un anticipo e incoación de la bienaventuranza del cielo⁴⁷.

Se necesita, pues, la presencia física de Dios en el alma por la producción y conservación de la gracia, tal como Suárez la reclamaba para salvaguardar la verdad revelada de la inhabitación. Pero, al mismo tiempo, quien se detuviese aquí, no habría dado todavía con la razón adecuada de la inhabitación, ya que esta manera de presencia vendría a ser un caso particular de la presencia general de Dios en las cosas por razón de su poder. Por esto muy acertadamente rechaza Suárez la opinión de G. Vázquez, el cual no admitía realmente

⁴⁴ *De Trín.*, 12, 4, 15; Vives, 1, 805.

⁴⁵ *De Trín.*, 12, 5, 1; Vives, 1, 807.

⁴⁶ *De Trín.*, 12, 4, 8; Vives, 1, 803.

⁴⁷ León XIII, *Divinum illud munus*; ASS, 29, 653.

otra presencia que la presencia dinámica⁴⁸. Y por el mismo motivo también rechazamos nosotros la opinión de los Salmanticense⁴⁹ y de Oberdoerffer⁵⁰ y aun del propio Gallier⁵¹, a quien siguen Lennerz⁵², Retailleau⁵³ y otros, a pesar de la manera tan delicada con que Gallier expresa las exigencias de esta presencia, comparándola con la sigilación de una materia blanda. Así como—escribe Gallier—para que permanezca constantemente la sigilación en una materia flúida se necesita que el sello esté presionando perennemente, porque de lo contrario se borraría la imagen, de igual manera para que dure la gracia en el alma, la cual nos asemeja a la naturaleza divina, es preciso que esté siempre presente en el alma la misma naturaleza divina.

Por otro lado, cuantos teólogos, a partir de discípulos tan autorizados como Egidio Romano, interpretaron a Santo Tomás como si pusiese la razón formal de la inhabilitación en las solas exigencias del conocimiento y del amor, independientemente de la presencia de inmensidad, han considerado insuficiente e ineficaz su solución. Y por cierto, con razón. Suárez, como ya dijimos, pensó lo mismo. Y por eso trató de completarla con las exigencias de la amistad. Su postura agradó a muchos teólogos, aun tomistas. Y así sabemos que le siguen González de Albelda⁵⁴, Gonet⁵⁵, Billuart⁵⁶, y más reciente-

48 G. VÁZQUEZ, In 1.^o d. 30, c. 3, n. 11s. Puede verse la refutación de SUÁREZ en *De Trin.*, 12, 5, 41; Vives, 1, 840. Se dice comúnmente que Vázquez explica la inhabilitación por la sola producción de la gracia. Piensa, sin embargo, L. D. SULLIVAN, S. I., *Justification and the Inhabitation of the Holy Ghost. The doctrine of Father G. Vázquez* (Roma, 1940), que a Vázquez se le debe interpretar de distinta manera, ya que Vázquez no sólo excluía una nueva presencia sustancial del Espíritu Santo, sino que negaba la misma sustancialidad de esta presencia.

49 SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, 1r. 6, d. 19, dub. 5. Piensa T. ZIELINSKI, O. C. D., que los Salmantenses están más cerca de Vázquez que de Suárez, como se cree comúnmente. Véase su artículo *Doctrina Salmanticensium de modo inhabitationis S. Trinitatis in anima iusti*: *Divus Thomas*, Piacenza, 45 (1942) 373-394.

50 P. OBERDOERFFER, *De inhabitatione Spiritus Sancti in animabus iustorum*, Tornaci, 1890.

51 P. GALLIER, *L'habitation en nous des Trois Personnes* (Roma, 1950) p. 217-240.

52 H. LENNERZ, *De gratia Redemptoris* (Roma, 1934) p. 117.

53 M. RETAILLEAU, *La sainte Trinité dans les âmes justes* (Angers, 1932). Esta misma opinión de Gallier la defienden también I. G. MENÉNDEZ-REGADA, O. P., *Inhabilitación, dones y experiencia mística*: *Rev. esp. de Teología*, 6 (1946) 72-101; T. URDÁNOZ, O. P., *La inhabilitación en el alma del justo*: *Rev. esp. de Teología*, 6 (1946) 515-533.

54 G. DE ALBELDA, In 1, q. 8, d. 18.

55 GONET, *Clypeus Thomisticus*, 1r. 6, d. 13, p. 3, n. 30s.

56 BILLUART, *De Trinitate*, d. 6, n. 4.

mente, Froget⁵⁷, Beraza⁵⁸, Lercher⁵⁹, etc. Sin embargo, el raciocinio del propio Suárez contra las solas exigencias del conocimiento y del amor creemos alcanza también a las exigencias de la amistad, ya que también ella cae dentro del orden puramente intencional y afectivo.

Por esto, precisamente, Juan de Santo Tomás⁶⁰, y posteriormente Terrien⁶¹, Gardeil⁶², Lange⁶³, Sagüés⁶⁴, M. Cuervo⁶⁵ y otros insisten en que Santo Tomás presuponia la presencia de inmensidad, mediante la cual Dios se hace realmente presente al alma por la producción de la gracia, y consiguientemente se da a gozar a la misma alma, tal como Él es en sí mismo, por las operaciones sobrenaturales de conocimiento y de amor, procedentes de la gracia. Gardeil lo ha expresado en pocas palabras: "A cette présence nouvelle l'immensité divine fournit son caractère substantiel: la grâce lui apporte l'élément nouveau, spécial, caractéristique qui la distingue à jamais de sa présence d'immensité. C'est la présence d'une réalité spirituelle substantiellement unie désormais à un être capable de l'étreindre, reçue et hospitalisée... dans un autre esprit"⁶⁶.

Recientemente acaba de darse otra interpretación del pensamiento de Santo Tomás en dos monografías, bien documentadas. Nos referimos a L. CHAMBAT, O. S. B., *Les missions de la Sainte Trinité selon Saint Thomas d'Aquin* (Saint-Wandrille, 1943), y a T. J. FITZGERALD, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis* (Mundelein, Illinois, 1949). Ambos autores convienen sustancialmente en la idea de que para

57 B. FROGET, *De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes*, partie 2, c. 5 (Paris, 1900).

58 BERAZA, *De gratia Christi*, 200s.

59 L. LERCHER, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, IV, 1, n. 100 (1945). Mucho antes, también S. Buenaventura y Alejandro de Alés diácon de la inhabitación una explicación puramente intencional. Véanse: H. C. KOENIG, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Bonaventurae*, (Mundelein, Illinois, 1934); E. PRUMEAU, *Doctrina Summae Theologiae Alexandri Halensis de Spiritu Sancti apud istos inhabitatione* (Mundelein, Illinois, 1936).

60 JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, in 1, q. 43, a. 17.

61 TERRIEN, S. I., *La grâce et la gloire*, v. 1, l. 4, c. 4-5.

62 A. GARDEIL, O. P., *Comment se réalise l'habitation de Dieu dans les âmes justes*: Rev. Thom., 28 (1923) 3-42, 129-141, 238-260; *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, II (1927) 6-87.

63 H. LANGE, S. I., *De gratia*, 444, 453 b.

64 J. SAGÜÉS, S. I., *El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino*: Miscelánea Comillas, 2 (1944) 161-201.

65 M. CUERVO, O. P., *La inhabitación de la Trinidad en toda alma en gracia, según Juan de Santo Tomás*: Ciencia Tomista, 69 (1945) 111-220; *Suma Teológica de la B. A. C.*, 2, 601-640 (Madrid, 1948).

66 Rev. Thom., 28 (1923) 133.

el Angélico la causa formal de la inhabilitación no es algo puramente intencional, ni siquiera principalmente intencional supuesta la presencia general de inmensidad, sino que es sencillamente la suma de los dos elementos, es decir, del ontológico y del intencional. Por la producción y conservación de la gracia Dios se hace realmente presente al alma, asemejándola sobrenaturalmente a sí y sellándola con su propia imagen, con presencia distinta de la presencia general de inmensidad; y el alma a su vez, ennoblecida por la gracia, puede conocer y amar y gozar de Dios, sustancialmente presente. Esta conclusión la deduce Fitzgerald de una comparación penetrante y minuciosa de los tres libros en que Santo Tomás habló de la inhabilitación: El *Comentario a las Sentencias*, la *Suma contra gentes* y la *Suma Teológica*. En el *Comentario a las Sentencias*, obra de su juventud, insiste el Angélico en el aspecto ontológico y apunta también el intencional; en cambio, en la *Suma Teológica*, obra de los últimos años, desarrolla principalmente el intencional, pero sin descuidar del todo el ontológico; y finalmente, en la *Suma contra gentes* (4, 46-23), escrita entre las dos obras anteriores, se indican brevemente los mismos dos elementos, ontológico e intencional, como constitutivos de la inhabilitación.

Así pensamos también nosotros. Si se quiere dar con la razón eficaz y adecuada de la inhabilitación, no se puede pensar separadamente en la *presencia dinámica* o en la *presencia intencional*, sino que hay que acogerse a las dos. De este modo, Dios viene realmente al alma por la producción de la gracia, y la habilita como cognoscible y amable y como adorable en su propio templo. Y el alma, a su vez, ennoblecida por la gracia, la cual tiene por objeto a Dios como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, le conoce y le ama, le adora, le siente y le gusta, bien de una manera actual, bien, cuando menos, habitualmente, en cuanto que tiene facultades para llegarse sobrenaturalmente a Dios. Por lo tanto, puede decirse que Dios viene al justo por la gracia de dos maneras, a saber, en cuanto principio o causa eficiente de la misma y en cuanto término u objeto del conocimiento y del amor, dimanantes de la misma gracia. Así, pues, Dios se hace presente al alma por la producción y conservación de la gracia santificante, y esta gracia capacita al alma para conocer y disfrutar de aquella presencia de Dios, uno y trino. Por eso la inhabilitación es un hecho ontológico y es un hecho psicológico, pero antes ontológico que psicológico; es decir, que la inhabilitación, adecuadamente considerada, abraza la presencia dinámica y la presencia intencional.

Naturalmente que esta inhabitación es común a todos los justos, sean niños o adultos; pues todos poseen la gracia, por la cual se hace Dios presente al alma. Sin embargo, en esta presencia de Dios caben también muchos grados, desde el habitual, que es el más imperfecto, hasta la visión beatífica, que es el más perfecto, pasando por todos los grados intermedios de las almas ordinarias y de aquellas que, actuadas por los dones del Espíritu Santo, gozan de gracias místicas.

El Doctor Eximio, como lo hemos visto a lo largo de este trabajo, admite y reconoce la absoluta necesidad de los dos elementos, en que nosotros hacemos consistir la causa adecuada de la inhabitación, esto es, la presencia de Dios en el alma por la producción y conservación de la gracia, y las acciones de conocimiento y de amor y la misma amistad con Dios, derivadas de la gracia santificante. Pero, puesto a precisar la razón formal de la inhabitación, olvida la presencia de inmensidad, y concede tanta eficacia a la amistad sobrenatural entre Dios y el alma que ésta sola, si por un imposible no estuviese ya Dios presente en el alma, le traería realmente a ella. ¡Lástima que Suárez no hubiese incorporado a la causa formal de la inhabitación, o cuando menos presupuesto, todo aquello que tan hermosamente escribió acerca de la presencia real de Dios en el alma por la producción de la gracia! De esta manera, por un lado sería real e indiscutible la presencia de Dios en el alma, y por otro esta presencia, vivida y saboreada por un conocimiento y una amistad sobrenaturales, sería esencialmente distinta de la presencia de inmensidad.

* * *

Así, pues, si consideramos históricamente el problema de la inhabitación, observamos que los Santos Padres, sobre todo los griegos, como lo ha dicho Galtier en las dos monografías ya citadas, parecen poner la razón formal de la inhabitación en la producción y conservación de la gracia. En esa misma dirección avanzan, entre los teólogos, G. Vázquez y Galtier, con todo el cortejo de sus seguidores. En cambio, los demás escolásticos, a la sombra principalmente de Santo Tomás, San Buenaventura, Alejandro de Alés y Suárez, se fijaron más bien en la inhabitación como efecto formal de la gracia, la cual capacita al justo para conocer y amar sobrenaturalmente a toda la Santa Trinidad, y establece entre Dios y el alma una amistad perfectísima. A nuestro modo de ver, ninguna de las dos soluciones, patristica y escolástica, es plenamente satisfactoria, ya que la primera no distingue con el debido relieve

este modo singular de presencia de la presencia general de inmensidad, mientras que la segunda tampoco asegura suficientemente la presencia física y sustancial de las personas divinas. Por eso, creemos que la solución adecuada del problema está en sumar armónicamente las dos soluciones anteriores, la patristica y la escolástica, afirmando que la inhabitación consiste tanto en la presencia física de las personas divinas, exigida por la producción y conservación de la gracia, como en el conocimiento y el amor y en la estrecha amistad sobrenatural, fruto de la gracia santificante.

SEVERINO GONZÁLEZ RIVAS, S. I.

Universidad Pontificia de Salamanca.