



EL ALIENTO TEOLOGAL DE LA TEOLOGIA

ANTONIO ARANDA

La relectura pausada de la obra póstuma del Prof. Philips sobre la gracia, ahora en su versión castellana¹, suscita dos focos distintos de interés que procuraré concretar en estas páginas: 1) dar a conocer a quienes no la hayan leído antes en otras lenguas su contenido fundamental, y 2) tomar ocasión de ella para expresar algunas ideas sobre lo que se podría llamar el «aliento teologal» de nuestra actividad teológica presente, en sus diferentes aspectos.

El Prof. Philips dio a su última obra, editada dos años después de su muerte, el significativo título «La unión personal con el Dios vivo», al que añadió un subtítulo expresivo y clarificador: *Ensayo sobre el origen y el sentido de la gracia creada*². En ambas frases se sintetiza tanto la inquietud de fondo que dio lugar a la investigación, como el resultado teológico y literario en que se materializó. La cuestión estudiada es, en efecto, el origen histórico de la noción de «gracia creada» así como su desarrollo doctrinal, vistos en el amplio marco de la reflexión cristiana acerca de la presencia de Dios en el alma.

Se adivinan en esta obra, e incluso se manifiestan de manera explícita en ocasiones, dos motivaciones importantes. Una de ellas —común dentro del género de ensayo histórico-sistemático de altura— es el interés por esclarecer una cuestión teológica de amplísima tradición, que como todas las de ese rango —y muy particularmente en este caso— conecta con todos los grandes temas del pensamiento teológico. La empresa exige arduos y una buena dosis de optimismo, pero sobre todo mucha ciencia, años de trabajo y la madurez que otorga más la experiencia que el genio.

1. Gerard PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia* (Tít. original: *La unión personal con el Dios vivo. Ensayo sobre el origen y el sentido de la gracia creada*), Secretariado Trinitario, Salamanca 1980, 379 pp. (Trad. y pres. por Julián López Martínez).

2. Título y subtítulo que reflejan con mayor exactitud los objetivos y el contenido de esta obra, que no el título escogido para su edición en castellano. Estos cambios, en una obra ya conocida y apreciada, no son fácilmente justificables.



No le faltaban al A. estos presupuestos³. Se propuso un análisis paciente, y muy documentado, de los principales hitos de la doctrina sobre la gracia, que, a nuestro entender, alcanza cotas del máximo valor en el estudio de los grandes escolásticos. ¿«En qué momento y por qué motivos cambiaron los doctores de vocabulario y de orientación»?; eso, entre otras cosas, pretendió averiguar y exponer.

La segunda motivación de fondo es, aparentemente, de otro estilo, pero en realidad, para quien entiende y ama la teología como ciencia de Dios, está situada en idéntico orden de intenciones: el estudio profundo de los misterios revelados de Dios debe conducirnos a El. Esta tesis, como subrayan los editores de la edición original, resume bien las intenciones del A., quien estimaba que esta obra habría de contribuir al «nacimiento y crecimiento de una vida intensa de unión personal con el Dios vivo, objetivo supremo de toda verdadera investigación teológica, objetivo que él jamás perdió de vista en el curso de sus enseñanzas y publicaciones»⁴. «Muchos creyentes, escribe el A., encontrarán aquí la posibilidad de una renovación verdadera»⁵.

* * *

Los quince capítulos de que consta, dividen la investigación en un conjunto de etapas históricas suficientemente amplias y, al mismo tiempo, próximas entre sí, que permiten una visión global y pormenorizada.

Del estudio del NT (San Pablo y San Juan) deduce el A. que las categorías utilizadas para expresar nuestra unión con Dios son, principalmente: «nuevo nacimiento o regeneración», «donación e inhabitación de las Personas divinas», «presencia activa y santificadora», etc.⁶. Categorías que asumidas por los Padres (S. Ireneo, S. Atanasio, los Capadocios, etc.), dan lugar a importantes hallazgos teológicos, presentes ya para siempre en la tradición católica, como pueden ser el *admirabile commercium* y la dinámica de *exitus-reditus* para hablar de la divinización del hombre, la filiación en Cristo, la comunicación participada de la vida trinitaria..., etc. El A., que conocía profundamente la doctrina patrística, ofrece un breve y sustancioso resumen⁷.

En San Agustín —dejando de lado temas clásicos, que incidirían en la investigación si se tratase de hacer una obra sistemática—, se sigue la pista anterior y se plantea, sobre todo, un punto: la condición del hombre redimido, es decir, el restablecimiento de la unión con el Dios de la salvación, como fruto de la obra redentora de Cristo y de la misión del

3. Según el Prof. Coppens (Prólogo a la edición original), editor con Mons. Henschen de la obra, el A. esperaba que ésta fuese entre las suyas «la más original, la mejor realizada, la más profunda» (p. 20).

4. Cfr. p. 20.

5. Cfr. p. 23.

6. Cfr. p. 33.

7. Cfr. pp. 34-43.

Espíritu Santo. Desde esta perspectiva, los temas estudiados son continuación de los ya vistos en los Padres griegos («admirable intercambio», participación, deificación de los cristianos que son constituidos en «dioses por la gracia», filiación como transformación real). La selección de textos agustinianos es muy acertada, así como los breves análisis que de ellos se hacen⁸. Muestra el A. que en San Agustín la gracia es entendida como unión personal con Dios, realizada por el Hijo y el Espíritu Santo, y pone de manifiesto que no crea un sistema elaborado sobre el don infuso de la gracia.

Debe destacarse el notable tratamiento de una cuestión agustiniana —el don de la caridad infusa—, que más adelante será interpretada por Pedro Lombardo de manera imprecisa identificando la caridad con el Espíritu Santo. En el mismo sentido, es destacable el análisis de la gracia de los niños muertos después del bautismo, clásica polémica en la que San Agustín va abriendo paso a la noción de *habitus* (gracia habitual creada), que más tarde establecerán los grandes medievales.

Entre tantas acertadas reflexiones parece desmerecer, en mi opinión, la conclusión que el A. hace de la doctrina agustiniana, conclusión en la que quizá haya exceso de objetividad y cierta simplificación. Si bien no se da en el Santo Obispo una tematización de la gracia creada, quizá haya algo más en su pensamiento sobre el tema que «benevolencia divina que suscita una respuesta defectuosa del hombre», aunque esa respuesta suponga en el pecador «un cambio completo y una transformación estable de cara a la acción virtuosa»⁹.

En el período de los preescolásticos destaca el A. tres grandes temas: el concepto de gracia, la cuestión de los niños muertos después del bautismo y la relación (identificación) de la caridad con el Espíritu Santo. Período lleno de dificultades derivadas del difícil traspaso de las categorías agustinianas y de la poca especulación¹⁰, y más bien centrado en los aspectos histórico-prácticos. Aunque en algunos puntos se observa un cierto retroceso¹¹, hay también, sin embargo, importantes avances de la mano de Alain de Lille; así, por ejemplo, el principio de solución al problema de la virtud como acto y como hábito, que cuajará en la noción de gracia habitual.

Es muy interesante el estudio de la identificación Espíritu Santo-caridad realizada por el Maestro de las Sentencias en base, según el A. (que se hace eco de la crítica que hizo en su momento Santo Tomás), a un platonismo agustiniano interpretado en categorías aristotélicas. En este punto,

8. Cfr., por ejemplo, los textos de las pp. 56-61 tomados de *De Praedestinatione, Op. imp. c. Iulianum, Epist. ad Dardanum*.

9. Cfr. p. 70.

10. Con ciertas excepciones como Rupert de Deutz, Guillaume de St. Thierry, etc.

11. Por ejemplo, el dualismo apuntado al establecer una separación entre el Espíritu Santo y sus dones, o la solución al tema de los niños bautizados, en la que aparecen ideas precursoras de la imputación extrínseca luterana.

y en la presentación de las ideas de Richard Fishacre sobre el paralelismo entre la unión hipostática y la unión del cristiano con el Espíritu Santo en el plano del obrar, está lo más logrado del estudio de este período.

De la relativamente extensa reflexión sobre la *Summa fratris Alexandri*, destaca el A. algunos puntos de avance que conviene advertir. Aparece la noción de *gracia creada* como hábito que dispone a la inhabitación, y se hace una valiosa elaboración sobre ella y su relación (no dualismo) con la gracia increada. Se establece también un lenguaje acertado, que gozará en adelante del beneplácito de los teólogos (*forma transformans, forma transformata*, la gracia creada como *habitus disponens non complens...* etc.), y en algún punto, como en la inhabitación, avanza la especulación de manera importante¹².

Los capítulos dedicados a los grandes escolásticos son el fruto más cuajado de la obra. San Buenaventura, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, son estudiados con detención esmerada, tal como corresponde a la madurez de su pensamiento y al valor de sus desarrollos especulativos. De cuño bonaventuriano son, en materia de gracia e inhabitación, nociones como el *illapsus* de Dios Trino en el alma, la famosa expresión *habere Deum est haberi a Deo* y las precisiones sobre la noción de *habitus*, necesaria para evitar tropiezos pelagianos o panteístas. Todo ello está tratado en la obra con autoridad; pero los mejores análisis —sin que desentone de ellos el estudio sobre San Alberto— son los referidos a la enseñanza de Santo Tomás.

Se articula el capítulo dedicado al Aquinate en cuatro apartados: presencia de Dios, *habitus* creado, apropiación y, por último, estados sucesivos de la gracia en nosotros. Al mismo tiempo, se estudian dichas cuestiones en tres períodos de la vida docente de Tomás: el inicial, centrado en el *Comentario a las Sentencias*; el intermedio, reflejado en diversas obras de la que es principal la *Suma contra los gentiles*; y el final, con la *Suma Teológica* como obra de madurez.

El apartado sobre la presencia de Dios —principalmente su presencia en el alma— muestra el itinerario del pensamiento tomista desde aquel modo de presencia que llamaba *prout res est in sua similitudine*¹³, presencia activa y asimilativa de las Personas en el alma, hasta llegar a la decisiva expresión *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*¹⁴. De ambos momentos se hace una exposición valiosa, así como del texto intermedio de C.G. IV, cc. 21-22, que el A. califica de tratado bíblico *de Spiritu Sancto*. En los restantes apartados se subraya con acierto el nuevo acento puesto por Santo Tomás en los grandes temas clásicos —participación, mérito, *habitus*, apropiación, etc.—, que sitúan el tratamiento de las cuestiones en cotas de profundidad nunca alcanzadas hasta entonces.

12. Cfr. p. 120.

13. *In I Sent.*, dd. 14-17.

14. *S. Th.*, I, q. 43, a. 3.



La «visión de conjunto de la concepción tomista» ofrece un magnífico resumen de este nuevo y profundo acento, con un elenco de temas como los siguientes: presencia de las divinas Personas por la gracia (recirculación, misiones, *sigilatio ad propria Personarum, sicut cognitum in cognoscente...*, etc.); existencia de un hábito creado que nos conforma con Dios (voluntariedad de los actos sobrenaturales, mérito, goce de Dios: realidades dadas y al mismo tiempo alcanzadas por la criatura con su cooperación libre); carácter personal de la filiación adoptiva, « semejanza participada de la filiación natural », hijos del Padre en el Hijo, o aún mejor hijos del Padre en Cristo por el Espíritu Santo; el camino que va desde la potencia obediencial (*capax Dei*), a través de la gracia creada y del don de Sabiduría, hasta la visión directa del cielo; etc., etc.

Los siguientes capítulos, al hilo histórico de las cuestiones, exponen con agudeza los momentos singulares de la teología de la gracia desde el siglo XIV a la actualidad. Se ofrece una buena crítica, aunque breve, de Escoto y, sobre todo, de la justificación luterana, la cual incluye — como es sabido — un absoluto rechazo del *habitus*. Interesantes son también las páginas dedicadas a la doctrina de Trento y a la teología posttridentina; los elogios del A. se dirigen a Petavio y Juan de Santo Tomás. Está bien construida la crítica a Barth y es inexistente la de Tillich, Altizer, etc., con elogios al primero de ellos no demasiado justificados. El capítulo dedicado a la teología oriental es un honrado intento de exponer, con respeto y espíritu de comprensión, un sistema de pensamiento teológico (principalmente el de Gregorio Palamas) tan alejado del occidental.

Concluye la obra con un capítulo retrospectivo y, al mismo tiempo prospectivo, conclusiones de la investigación que invitan a rechazar algunas teorías y a retener otras para seguir construyendo desde ellas. Afirma el A. que la existencia de la gracia como don infundido por Dios es doctrina perfectamente exacta, que en el fondo ningún cristiano rechaza: conclusión de valor ecuménico que, en la práctica teológica, es sin embargo algo más difícil de mantener. Es preciso abandonar, dirá también, en la elaboración teológica todo dualismo entre gracia creada-gracia increada, así como cualquier sombra de pelagianismo y de cosificación. En cambio, conviene retener todo aquello que, sostenido por una continua tradición católica, ilustra con profundidad el misterio de la gracia como unión personal con Dios. En este orden, se ha de insistir en la eficacia del amor divino asimilador, en su influjo permanente en la criatura (transformación permanente), en que se trata de una unión directa con Dios por la gracia — sin ser ésta sustancia u objeto intermedio —, en la voluntariedad del acto sobrenatural de la criatura, en la existencia del mérito, etc.

* * *

Destaca en la obra del Profesor Philips la abundancia de referencias bibliográficas; en todas las cuestiones tratadas se citan las obras

más interesantes publicadas hasta ese momento. Esto, por otra parte, implica que sus desarrollos sean a veces muy esquemáticos, difíciles de seguir para un lector que no conozca suficientemente la temática. El A. entra en constante diálogo con otros, aun sin decirlo, centrando el *quid* de la cuestión y dejando muchas cosas al margen; la obra, en efecto, no es un tratado histórico sino un ensayo teológico en diálogo con autores de todas las épocas.

Es constante su interés ecuménico, planteado con absoluta sinceridad y, en consecuencia, basado en una clara presentación de la sustancia del pensamiento teológico católico.

Usa de la historia sin abusar de ella. ¿Qué significan los términos en el momento en que fueron usados por vez primera? ¿Qué ideas estaban presentes? La necesidad de valorar estos aspectos, como tan bien hace el A., al estudiar los cauces del progreso teológico de una cuestión como la presente, no debe sin embargo relegar a un segundo plano otro aspecto fundamental: hay en ese progreso un sentido, un nexo, una comunidad de significado radical que no varía, y por eso mismo existe en la terminología teológica una base permanente que justifica y explica la íntima conexión de unas épocas con otras. Hay un «sentido católico», no necesariamente técnico-teológico, dentro del cual cabe matizar pero sin invalidar. Esto, que en último extremo conduce a las cuestiones de hermenéutica bíblica y a los problemas de la exégesis, debería haber sido planteado en la obra más a fondo.

Insiste el A., desde los primeros capítulos, en la necesidad de dar un tratamiento más «personalista» al tema de la gracia como unión con Dios, evitando todo peligro de cosificación del que no ha estado exenta la tradición teológica. Aunque el lenguaje bíblico, como el de los Padres, los místicos y, en general, los autores de espiritualidad no han incidido en tal dificultad, sí se ha hecho notar con distinta intensidad entre los teólogos. Ahora bien, quizá hubiera convenido que el A. se hubiese preguntado más detenidamente el por qué. ¿Es consecuencia de una inaceptable racionalización del misterio? La teología científica no es capaz de tratar con la expresividad requerida el dinamismo y la riqueza de la vida espiritual. Sólo intenta fijar por medio de un lenguaje conceptual preciso aquella misteriosa realidad, e ilustrarla convenientemente. Es algo semejante a lo que sucede, si bien el ejemplo no es del todo adecuado, con una fotografía respecto a la persona que representa: la fotografía fija algo que es real, y permite conocer y diferenciar, pero no expresa —o lo hace sólo parcialmente— el correr de la vida, el contenido del alma.

Así pues, bueno es denunciar y evitar todo peligro de cosificación en la teología de la gracia, pero ¡cuidado con las ansias de huir de ese problema para caer en otros no menos graves! Es una labor que exige sabiduría, humildad y cautela, una labor en definitiva de maestro, como es el caso de nuestro A. Otros, simplemente empobrecen la cuestión ca-



yendo en un «personalismo» que tiene más de verborrea que de profunda comprensión de las dificultades de la teología.

Alude el Prof. Philips a la influencia de la teología de la gracia en todos los demás tratados teológicos, y afirma algo que es perfectamente aceptable si se matiza: la teología no expone más que *un único misterio*. De ahí la interrelación de todos los grandes temas, que no forman compartimentos entancos aunque su investigación y, más señaladamente, su docencia exijan cierta autonomía e independencia.

Ese único misterio no tiene un nombre fácil de expresar, al menos si no queremos dar la parte por el todo. El grado de diversificación y especialización teológicas está tan establecido que una hipotética llamada a la unidad podría caer en ingenuidad. Todo lo más podría decirse que el misterio esencial es el de la vida íntima de Dios Uno y Trino, y el de su amorosa y gratuita comunicación a la criatura racional, destinada a la contemplación y gozo de la vida trinitaria, por el conocimiento y el amor.

Dios, contemplado desde nosotros, es fundamentalmente el que da; más aún, el que se da. El misterio de Cristo, como el del Espíritu Santo y, en su raíz, el de Dios Trino, es misterio de donación amorosa. Dios, en Sí mismo y para nosotros, es Amor: no hay otra definición más expresiva ni más perfecta. Y el amor es siempre donación. Los demás misterios que consideramos en la teología y que recibimos de la revelación (la Iglesia, la gracia, los sacramentos, etc.) son los cauces de aquella donación amorosa en la que consiste lo propio de Dios, que se adecúan a su Sabiduría y a nuestra naturaleza.

Si Dios, en Sí y desde nosotros, es donación, nosotros desde Dios hemos sido concebidos para darnos también a El. Ese es el más profundo sentido de la libertad, y la clave hermenéutica para comprender —de manera limitada— la íntima relación entre gracia de Dios y libertad humana, que en la presente economía salvífica se exigen mutuamente y mutuamente se iluminan.

El camino de la teología es el que conduce a través de la Iglesia y sus enseñanzas desde un origen, que es la donación de Dios al hombre, hasta un final que es la donación del hombre a Dios. Es un camino de vida en el que cuanto más se progresa hacia su origen más se avanza hacia su fin: cuanto más se conoce y se ama a Dios que se nos da, más intensamente urge aceptarle y darle libremente lo nuestro. Es por eso que una teología de la «unión personal con el Dios vivo», como llama el Prof. Philips a su investigación sobre la gracia, no es un estudio ascético ajeno a la teología científica, sino estricta teología del más acusado carácter técnico: teología con aliento teológico. Teología que busca a Dios en su donación y que se abre al encuentro personal con El. Y siempre ajustada a la doctrina de la Iglesia, pues al margen de Ella y de sus elementos esenciales ni siquiera se alcanza a comprender que la teología es estudio de las verdades reveladas con fe viva, sentido sobrenatural, piedad y hu-



mildad, lo cual no merma su carácter intelectual sino que subraya su pertenencia a la vida misma de la Iglesia.

¿Quién que haya estudiado con interés la teología de los Padres o de los grandes Doctores, no ha experimentado aquel aliento teológico al que me refiero? Aquello —que en ocasiones resulta de difícil intelección— nunca puede ser calificado de elucubración, de intelectualismo, porque allí aunque se traten cuestiones aparentemente áridas se está hablando de Dios para llegar a Dios. Y no radica el tema en un lenguaje «piadoso», sino en una intelección teológica de la Teología. ¿No será éste el principal desafío para los teólogos del momento?

En el terreno de la docencia las preguntas anteriores adquieren un relieve particular. Hay que enseñar teología y hacer teología, suscitando en los alumnos desde el comienzo la inquietud por la lectura de los grandes autores de la tradición. Obras escogidas y adecuadas al nivel progresivo de sus conocimientos. Es un error docente de incalculable daño futuro dirigir al alumno a la lectura de la más reciente publicación del teólogo actual, sin que conozca siquiera el terreno en que pisa. En cualquier ciencia se exige un estudio detallado de los grandes pasos anteriores, antes de estar capacitado para enfrentarse con la teoría del especialista contemporáneo. Así también, y más quizá, debe suceder en ésta, que se desarrolla desde sus comienzos más por niveles de profundidad que por novedad de hallazgos heterogéneos.

Muchas veces en nuestra historia teológica, sin hacer tabla rasa, se ha vuelto a empezar. Se ha retornado a unos momentos (la Tradición) que estaban siempre más cerca del fin, aunque cronológicamente estuviesen muy detrás. Esta es una de las ocasiones. Miremos pues hacia delante, leyendo con claridad en lo que quedó temporalmente (que no teológicamente) atrás.