

HACIA EL TERCER MILENIO:
EL ESPÍRITU DEL SEÑOR

Al ofrecer orientaciones concretas sobre la preparación inmediata para el Gran Jubileo del Año 2000, Su Santidad Juan Pablo II escribía lo siguiente: «El 1998, *segundo año* de la fase preparatoria, se dedicará de modo particular al Espíritu Santo y a su presencia santificadora dentro de la comunidad de los discípulos de Cristo» (Carta Apostólica, *Tertio millennio adveniente*, n. 44). Se trata de una invitación a contemplar con mirada atenta y amplia la obra santificadora del Paráclito. *Scripta Theologica*, que en 1997 dedicó un *Cuaderno* al Hijo Eterno, titulado *Jesucristo, don del Padre* (cfr. ScrTh 29 [1997] 443-539), se suma a esta iniciativa del Papa dedicando ahora un *Cuaderno* al Espíritu Santo en el que los diversos estudios encuentran su unidad en la contemplación del Espíritu del Señor precisamente desde la perspectiva de su actividad santificadora.

En el primero de los trabajos, *Hijos de Dios por el Espíritu Santo*, Mons. Fernando Ocáriz considera nuestra filiación divina en relación con la misión del Espíritu al alma del justo. El estudio, sugerente y profundo, comienza con unas páginas dedicadas a la esencial dimensión trinitaria del orden sobrenatural y a las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu por las que la criatura racional es elevada hasta «participar» en las Procesiones eternas del Hijo y del Espíritu. A continuación pasa a considerar el hecho de que somos constituidos hijos en el Hijo por el Espíritu Santo y estudia estas dos fórmulas teológicas: *hijos del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo* e *hijos del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo*, afirmaciones que están íntimamente compenetradas, pero que no son equivalentes, pues encierran matices teológicos diversos. El trabajo termina con tres apartados de gran incidencia antropológica y ascética: el Espíritu Santo y la libertad de los hijos de Dios, el Espíritu Santo y la oración de los hijos de Dios, el Espíritu Santo y la consumación escatológica de la filiación divina.

Sigue otro estudio, *Divino huésped del alma*, en el que considero estas mismas realidades desde la perspectiva de la inhabitación de Dios en el alma. Esta inhabitación consiste en una mutua presencia de conocimiento y de amor, que va creciendo conforme crece la hondura de la santificación, y tiene lugar *en* y *por* el Espíritu Santo, que derrama la caridad en nuestros corazones. El Espíritu Santo se nos revela, pues, como la Persona divina, enviada al corazón del hombre en calidad de Don supremo con el que Dios se dona al hombre en toda su realidad vital. Se trata de una donación mutua: la Trinidad se dona al hombre enviándole su Espíritu; el hombre, a su vez, recibe a Dios y se dona a Él *en* y *por* el Espíritu Santo.

Esta mutua donación, tal y como los grandes teólogos griegos pusieron de relieve desde un primer momento, no es otra cosa que la *divinización* del hombre. El Profesor José María Yanguas nos ofrece un oportuno estudio de uno de estos teólogos, el más emblemático de todos ellos en el tema que nos ocupa: San Basilio de Cesarea. En *El Espíritu Santo y la divinización del cristiano*, el lector encuentra un solvente estudio de la doctrina pneumatológica de San Basilio, y especialmente del nexo indisoluble que los teólogos del siglo IV encontraron entre la obra divinizadora del Espíritu y su divinidad. La claridad con que entonces se vio el nexo existente entre la divinización del hombre y la pneumatología está en la base de la firmeza con que el Concilio I de Constantinopla confiesa al Espíritu como «Señor y Dador de Vida», que justamente «recibe igual honor y gloria con el Padre y el Hijo».

El Profesor Javier Sesé analiza esta misma realidad divinizadora desde la perspectiva de los autores clásicos en teología espiritual. Su trabajo *Los dones del Espíritu Santo y el camino hacia la santidad* recoge la rica doctrina de los grandes maestros sobre la actuación del Paráclito en el alma a través de los dones. Se destaca así que, en el camino hacia la santidad, la iniciativa y la actividad principal es divina y que al alma corresponde, sobre todo, la de ser dócil a la acción del Espíritu Santo. Al hilo de estas consideraciones, el lector encontrará incisivas descripciones de la naturaleza teológica y de las características de cada uno de los dones; encontrará también citados oportunamente hermosos textos pneumatológicos de los autores espirituales.

El Cuaderno concluye con un estudio sobre *La iconografía del Espíritu Santo en la Iglesia latina*, realizado por el Profesor José Antonio Íñiguez. Se trata de un trabajo iconográfico, amplio y ameno, en el que se muestra, desde el arte, cuáles han sido las preocupaciones teológicas y catequéticas de la Iglesia latina en materia trinitaria y pneumatológica a lo largo de los siglos. Se muestra, sobre todo, la importancia dada a la Persona del Espíritu Santo y cómo se ha intentado hacerle presente y asequible a la piedad popular.

Como señala el Comité para el Jubileo del Año 2000, el Gran Jubileo sólo cumplirá su función si está impregnado totalmente de la presencia y de la acción del Espíritu (cfr. *El Espíritu del Señor*, Introducción). El presente Cuaderno no tiene otra finalidad que la de hacer presente al Espíritu a través de la contemplación teológica

Lucas F. Mateo-Seco

HIJOS DE DIOS POR EL ESPÍRITU SANTO

MONS. FERNANDO OCÁRIZ

«Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, a fin de que recibiésemos la adopción de hijos. Y, puesto que sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abbá, Padre! De manera que ya no eres siervo, sino hijo; y como eres hijo, también heredero por gracia de Dios»¹. Con estas palabras de la Epístola a los Gálatas, comienza Juan Pablo II su Carta Apostólica de preparación para el gran Jubileo del año 2000; y el Papa añade: «esta presentación paulina del misterio de la Encarnación incluye la revelación del misterio trinitario y de la prolongación de la misión del Hijo en la misión del Espíritu Santo»².

Este año de 1998, especialmente dedicado por el Romano Pontífice al Espíritu Santo, constituye una invitación a contemplar, con renovado empeño de reflexión teológica, la obra santificadora del Paráclito. En estas páginas, se intentará ofrecer una visión breve y sintética de algunos aspectos del misterio de nuestro ser *hijos de Dios por el Espíritu Santo*³. Pero antes de abordar el estudio de nuestra filiación divina en su dependencia del Espíritu Santo, es conveniente dedicar unos párrafos al contexto más amplio de la dimensión trinitaria del orden sobrenatural.

1. *Trinidad divina y filiación adoptiva*

La elevación sobrenatural, revelada como *adopción filial*, se nos presenta en la Sagrada Escritura inseparablemente unida a la Trinidad de Dios. Durante

1. *Gal* 4,4-7.

2. JUAN PABLO II, Carta Ap. *Tertio millennio adveniente*, 10-XI-1994, n. 1.

3. En varios puntos, me remitiré a otros trabajos publicados anteriormente, citándolos en cada caso, pues ahí se encuentran expuestas con más amplitud algunas ideas que en este artículo se resumen brevemente.

la Última Cena, Jesucristo no revela a los Apóstoles sólo el misterio de Dios *en sí*, sino que les manifiesta la vida íntima divina también como término de la divinización de la criatura: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito para que esté con vosotros siempre (...). En aquel día conoceréis que yo estoy en el Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros. (...) Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y haremos morada en él. (...) El Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os enseñará todo»⁴. La elevación sobrenatural *introduce* de algún modo a la criatura humana en la Trinidad. Se puede decir, en efecto, que *lo natural* en sentido estricto es lo que existe *ad extra* de Dios, mientras que *lo sobrenatural*, o divino por participación, es lo que ha sido creado *ad extra* pero elevado o introducido *ad intra* de la Santísima Trinidad⁵.

Este ser introducido en la Trinidad no puede significar otra cosa que *participar* en las Procesiones de las Divinas Personas, que son la vida íntima de Dios. Como escribió San Atanasio, «aquéllos a los cuales se ha dicho: sois dioses, no han recibido esta gracia del Padre si no es participando del Verbo por el Espíritu»⁶. Y Santo Tomás, a su vez, afirma que en la elevación sobrenatural, la criatura «es hecha partícipe del Divino Verbo y del Amor procedente»⁷. La dimensión trinitaria de lo sobrenatural —nuestro *ser en la Trinidad*— es consecuencia de las *misiones* invisibles del Hijo y del Espíritu Santo⁸, que son ciertamente una realidad y no una simple apropiación a una Persona divina de algo que fuese común a la Trinidad. Las misiones son la participación real de la criatura espiritual en las Procesiones eternas del Hijo y del Espíritu Santo⁹.

La elevación sobrenatural o *introducción* de la persona creada en la vida divina intratrinitaria —en la *familia de Dios*, pues somos constituidos *domestici*

4. *Jn* 14,15-26. Cfr. *Mt* 28,19; *Ef* 1,2 ss.; etc.

5. Cfr. F. OCÁRIZ, *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, en «Scripta Theologica» 6 (1974) pp. 363-390 (especialmente, p. 367).

6. S. ATANASIO, *Contra arianos orat. tres*, I, 8: PG 26, 29. Cfr. DÍDIMO, *De Trinitate*, 53: PG 39, 1078; S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De recta fide ad Theod.*, 36: PG 76, 1188; IDEM, *In Ioann.*, XI, 10: PG 74, 544-545; IDEM, *In Isaiam*, IV, 2: PG 70, 936.

7. «Fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare» (S. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, q.38, a.1, c).

8. Cfr. IDEM, *S.Th.*, I, q.43, a.5, c.

9. «La misión de una Persona divina se verifica en el hecho y mediante el hecho de que la criatura racional participa de la misma (la μετοχή, κοινωνία de los Padres griegos)» (M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Herder, 2ª ed., Barcelona 1957, p. 190). Cfr. J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Beauchesne, Paris 1968, pp. 145-150; G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, J. Vrin, Bibliothèque thomiste 47, Paris 1995, p. 520.

*Dei*¹⁰—, se hace, pues, de un modo preciso: en calidad de hijos. Esta *introducción* como hijos en la Santísima Trinidad sólo puede realizarse identificando en cierto modo a la criatura humana con el Unigénito del Padre. La filiación, en sentido pleno, es única en la divinidad: la Persona del Hijo, el Unigénito del Padre. Pero esta única y perfecta Filiación es dada gratuitamente a participar a la persona humana¹¹, «a fin de que Él fuese Primogénito entre muchos hermanos»¹². Somos hijos *adoptivos* porque nuestra filiación divina sobrenatural no es plena y perfecta; pero la adopción no es un título externo, como sucede entre los hombres, pues Dios nos hace hijos suyos ontológicamente y no sólo de nombre: «mirad qué amor tan grande nos ha mostrado el Padre: que nos llamemos hijos de Dios, ¡y lo somos!»¹³.

Ya San Agustín afirmaba que Dios ha engendrado un solo Hijo de su substancia; que nosotros hemos recibido una naturaleza humana por la creación; y que la *adopción en el Hijo único* nos hace participar de modo maravilloso en la naturaleza de Dios¹⁴. En definitiva, no es que seamos *otros hijos* además de Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, o junto a Él, sino que, por la participación de la Filiación subsistente, llegamos a ser hijos de Dios *en el Hijo*, en Cristo, formando de algún modo un solo Hijo con Él, como ha expresado admirablemente Scheeben: «La gracia de la filiación en nosotros tiene algo de la filiación natural de Cristo mismo, que le sirve de fundamento. No somos simplemente hijos adoptivos, sino miembros del Hijo natural, y por eso entramos realmente como tales en la relación personal en que se halla el Hijo de Dios respecto de su Padre. Con toda realidad, y no solamente por analogía o según la semejanza, llamamos Padre nuestro al Padre del Verbo; y lo es en realidad, no por una simple relación analógica, sino por aquella misma por la cual es el Padre de Cristo. Lo es de un modo similar a la manera como por una misma relación es Padre del Hombre-Dios en su humanidad, y Padre del Verbo eterno. De modo que no somos simplemente hermanos, compañeros admitidos en la gloria y elevación que corresponden por naturaleza al Verbo eterno, sino que en cierto sentido formamos con él y en él *un mismo* Hijo del Padre»¹⁵.

10. *Ef* 2,19. Cfr. *Fil* 3,20.

11. «*Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis*» (S. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, III, q.23, a.4, c). Cfr. IDEM, *S.Th.*, I, q.33, a.3, c; II-II, q.45, a.6, c; III, q.3, a.5, c y ad2; q.24, a.3, c; *In Ep. ad Rom.*, c. VIII, lect. 6; *In Ioann. Ev.*, c. I, lect. 8; etc.

12. *Rom* 8,29.

13. *1 Jn* 3,1.

14. Cfr. S. AGUSTÍN, *Contra Faustum*, lib. III, c. 3: PL 42,215.

15. M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, ed. cit., pp. 406-407. Cfr. F. OCARIZ, *Il mistero della grazia in M.J. Scheeben*, en VV.AA., «M.J. Scheeben, teologo cattolico d'ispirazione tomista», Libreria Editrice Vaticana 1988, pp. 227-235; G. TANZE-

Esta participación en el Hijo es inseparable de la participación en el Espíritu Santo, como son inseparables las procesiones y las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo. La «raíz» trinitaria de lo sobrenatural es doble: la procesión eterna del Hijo es paradigma y fundamento real de la relación con Dios en la cual los hijos adoptivos son «hermanos del Hijo», hijos del Padre en el Hijo; la procesión del Espíritu Santo es principalmente «*el motivo y la medida del modo*» como se realiza la comunicación de la naturaleza divina. Es decir, la segunda procesión, la del Espíritu Santo, «que concluye las procesiones y comunicaciones interiores [en la Santísima Trinidad], sirve a la vez para comunicar la primera *ad extra*, a la criatura»¹⁶. «La filiación de la adopción divina — ha escrito Juan Pablo II— nace en los hombres sobre la base del misterio de la Encarnación, o sea, gracias a Cristo, el eterno Hijo. Pero el nacimiento, o el nacer de nuevo, tiene lugar cuando Dios Padre “ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo” (cfr. *Gal* 4,6; *Rom* 5,5; *II Cor* 1,22). Entonces, realmente “recibimos un Espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!” (*Rom* 8,15). Por tanto, aquella filiación divina, insertada en el alma humana con la gracia santificante, es obra del Espíritu Santo»¹⁷.

Toda esta misteriosa realidad se puede expresar de algún modo diciendo que, en la elevación sobrenatural, somos constituidos *hijos del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo*. En esta expresión, apoyada en los términos que utiliza la Sagrada Escritura, las palabras *en el Hijo* señalan que nuestra filiación es participación en la Filiación subsistente; no nos detenemos más en este aspecto, al que ya se ha hecho referencia antes¹⁸. En cuanto a las palabras *por el Espíritu Santo*, podemos considerar que indican que esa participación se realiza *por* el envío (la misión) del Espíritu Santo al alma y la correspondiente comunicación de la gracia, la caridad y los Dones del Paráclito. Este será el objeto del apartado central de estas páginas.

La *fórmula* anterior (*hijos del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo*), es inseparable de esta otra, también fundamentada en la Sagrada Escritura: *hijos*

LLA-NITTI, *Mistero trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di M.J. Scheeben*, Armando Editore, Roma 1997, pp. 155 ss.

16. M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, ed. cit., pp. 155-156. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, 18-V-1986, n. 10.

17. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, 18-V-1986, n. 52.

18. Cfr. también, F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, Eunsa, Pamplona 1972, especialmente pp. 135-137. Como es sabido, la expresión *in Christo* se encuentra con profusión en las Cartas de San Pablo (164 veces según el primer cómputo realizado por A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel «In Christo Iesu»*, Marburg 1892). Sobre el significado de esta expresión, cfr. A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, 2ª ed., Freiburg im Br., Herder 1956.

*del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo*¹⁹. En este caso, como es patente, las preposiciones *en* y *por* no expresan lo mismo que antes. Decir que somos *hijos por el Hijo*, significa que hemos sido hechos hijos de Dios por la mediación de Jesucristo²⁰, y para Él o en vista de Él²¹. Por su parte, las palabras *en el Espíritu Santo* significan que, en la elevación sobrenatural, somos hechos partícipes del Espíritu Santo, y esta participación es la caridad. Las expresiones *en Cristo* y *en el Espíritu* están íntimamente compenetradas en las epístolas de San Pablo, pero no son equivalentes²², como están inseparablemente unidas la filiación divina y la caridad, siendo formalmente diversas.

La elevación sobrenatural es como un nuevo nacimiento «*ex Spiritu*»²³; una nueva creación o re-creación²⁴, que constituye a la criatura humana en un nuevo ser. Aunque en el orden formal la novedad que comporta la elevación sobrenatural consiste en accidentes (la filiación, la gracia, las virtudes sobrenaturales, etc.), afecta en profundidad a la persona alcanzando el nivel de su mismo ser. Comporta una novedad en el *esse* o acto de ser, no en cuanto acto de la esencia (lo cual no es posible) sino en cuanto acto fundante de la relación con Dios, que en el hombre deificado o elevado a participar en la vida divina intratrinitaria ya no es simplemente la radical relación de la criatura con el Creador (la *creatio passive sumpta*), sino la del hijo con el Padre en el Hijo por el Espíritu Santo. En otros términos, el paso de *ser criatura* a *ser hijo de Dios* participando en la vida trinitaria, comporta una novedad en el mismo *esse*: de fundamento inmediato del *esse ad Deum* propio de la criatura, a fundamento inmediato del *esse ad Patrem in Filio per Spiritum Sanctum* propio de los hijos de Dios: no tres relaciones, sino una relación triple²⁵.

19. Cfr., por ejemplo, S. BUENAVENTURA, *De Mystero Trinitatis*, q.8, a.7. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1 y 505.

20. Cfr. *Ef*1,5.7. No hay dificultad en afirmar a la vez que somos hijos de Dios *por el Hijo* y *por el Espíritu Santo*, también porque «*Sic enim habemus accesum ad Patrem per Christum, quoniam Christus operatur per Spiritum Sanctum*. Rom 8,9 (...). *Et ideo quidquid fit per Spiritum Sanctum, etiam fit per Christum*» (S. TOMÁS DE AQUINO, *In Epist. ad Ephes*, c. II, lect. 5).

21. Cfr. *Col* 1,16 ss.

22. Cfr. F. PRAT, *La Teologia di San Paolo*, S.E.I., Torino 1961, vol. II, p. 385. El autor cita el estudio clásico de Gunkel (*Die Wirkungen des hl. Geistes*, Göttingen 1883) y el ya señalado de Deissmann, haciendo notar, sin embargo, que los casos de equivalencia entre las dos fórmulas (*en Cristo* y *en el Espíritu*) son mucho más limitados de lo que pretenden ambos autores.

23. *Jn* 3,8. Cfr. *ibid.* 3,3.5.7.

24. Cfr. *Ef*2,10; *2 Cor* 5,17.

25. Para mayor detalle sobre estas reflexiones metafísicas, cfr. F. OCÁRIZ, *Partecipazione dell'essere e soprannaturale*, en VV.AA., «Essere e Libertà. Studi in onore de Cornelio Fabro», Università di Perugia 1984, pp. 141-153.

2. Hijos de Dios por el Espíritu Santo

«Prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abbá, Padre!»²⁶. Como es sabido, las primeras palabras de este versículo en el texto griego (ὅτι δέ ἐστε υἱοί) se pueden traducir también de otro modo: «Puesto que sois hijos, Dios envió el Espíritu de su Hijo...», con el que se corresponde más literalmente la Neo Vulgata («*Quoniam autem estis filii...*»). Esto ha hecho pensar que el envío del Espíritu Santo sea una consecuencia o efecto de la filiación divina²⁷. Sin embargo, esta interpretación parece poco coherente con otros textos paulinos según los cuales llegamos a ser hijos de Dios por el envío del Espíritu Santo, en particular con *Gal* 3,2-5 y, especialmente, con *Rom* 8,14-16²⁸. De ahí que la traducción «Prueba de que sois hijos...», igualmente fiel al texto griego y al latino, indica mejor el sentido de este versículo. En cualquier caso, se puede afirmar que por el envío del Espíritu del Hijo a nuestros corazones Dios nos ha transformado en hijos suyos²⁹. El pensamiento de Santo Tomás se encuentra claramente en esta línea: «*Quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem, Abba, Pater*. Luego el Espíritu Santo nos hace hijos de Dios, en cuanto que es Espíritu del Hijo de Dios. Pues somos constituidos en hijos adoptivos por asimilación al Hijo natural, según las palabras de *Rom* 8,29: *Porque a los que antes conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos*»³⁰.

La irrenunciable premisa de la unidad de las operaciones *ad extra* de Dios, exige afirmar que es la Santísima Trinidad quien comunica *ad extra* la naturaleza divina, adoptándonos como hijos. Pero esta acción *ad extra* que es la elevación sobrenatural, tiene un término *ad intra* de Dios: la *introducción* en la Santísima Trinidad como hijos en el Hijo. Introducción que se realiza *por el envío* (misión invisible) del Espíritu Santo a nuestro espíritu. Que somos hijos

26. *Gal* 4,6.

27. Cfr. por ejemplo, F. MUSSNER, *La lettera ai Galati*, Commento Teologico al Nuovo Testamento, IX, Brescia 1987, p. 424; H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1965, pp. 204-206.

28. Cfr. N. CASALINI, *I misteri della fede. Teologia del Nuovo Testamento*, Studium Biblicum Franciscanum, Analecta n. 32, Franciscan Printing Press, Jerusalén 1991, pp. 213 y 560.

29. Cfr. J.-M. LAGRANGE, *Saint Paul. Epître aux Galates*, 2ª ed., Études Bibliques, Paris 1926, pp. 103-104. En esta línea se sitúan también otros autores como Lietzmann, Zedda y Lyonnet.

30. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, IV, c.24. Cfr. IDEM, *S.Th.*, III, q.32, a.3, ad2; *In Epist. ad Galat.*, c. IV, lect. 2; *In Symb. Apost.*, a.8; *In Ioann. Ev.*, c. III, lect. 1.

de Dios *por* el Espíritu Santo, no significa, pues, que el Paráclito sea causa eficiente de la filiación adoptiva (la causa eficiente es Dios Uno y Trino³¹), sino que somos introducidos en la vida intratrinitaria como hijos en el Hijo por la participación en el Espíritu Santo, por la caridad.

En efecto, todos los dones de la salvación pueden ser atribuidos —por apropiación— al Espíritu Santo; pero hay una especial relación entre la caridad y Aquél que es el Amor personal infinito: la caridad en nosotros «es una cierta participación de la infinita caridad que es el Espíritu Santo»³². Esto no se reduce a la semejanza entre la caridad y el Amor personal divino. En efecto, *participar* —es decir, ser o tener *parcialmente*, como contrapuesto a ser o tener *totalmente*—, en su sentido trascendental, comporta no sólo una relación de semejanza sino también una dependencia de origen que se actúa por la presencia fundante de la Totalidad participada en los participantes³³.

Que la participación del Espíritu Santo no se agota en la simple semejanza sino que implica esta presencia fundante, encuentra confirmación en la realidad de la *misión* invisible del Paráclito, que no es una apropiación —como ya se ha señalado— sino una real y misteriosa presencia-participación de la persona humana en la Procesión de la Tercera Persona divina: «el Espíritu Santo vive siempre en sí, pero también vive en nosotros, cuando nos hace vivir en sí»³⁴. Con las palabras «*nos hace vivir en sí*», se quiere señalar sin duda la apropiación al Espíritu Santo de una acción divina *ad extra*, y por tanto común a las Tres Personas divinas; pero el *término* de tal acción divina *ad extra* es la unión real y *propia* entre la persona humana y el Espíritu Santo, que es inseparable pero diversa de la unión con el Hijo y con el Padre (*inhabitación* de la Santísima Trinidad).

31. «*Omne nomen effectum significans in creatura, dictum de Deo, est commune toti Trinitati. Sed adoptare importat effectum in creatura. Ergo toti Trinitati competit*» (S. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d.10, q.2, a.1, q.2, s.c.). Cfr. *S.Th.*, III, q.23, a.2, ad3.

32. «*Est enim participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus*» (S. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, II-II, q.24, a.7, c). Cfr. *ibidem*, a.2, c.; q.23, a.2, ad1 y a.3, ad3; *Summa contra gentiles*, IV, c.17; *In Epist. ad Rom.*, c.V, lect.1; *In Epist. ad Gal.*, c.V, lect.6; *In Epist. ad Ephes.*, c.II, lect.6.

33. Sobre la noción de participación, son fundamentales las obras de C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, S.E.I., Torino 1950; *Partecipazione e causalità*, S.E.I., Torino 1960; *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, en «Esegesi Tomistica», Lib. Edit. de la Pont. Univ. Lateranense, Roma 1969. Cfr. también F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., pp. 39-66; M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina*, Buenos Aires 1979.

34. «*Spiritus enim Sanctus in se semper vivit, sed in nobis vivit, quando facit nos in se vivere*» (S. TOMÁS DE AQUINO, *In Epist. I ad Thess.*, c. V, lect. 2). Cfr. IDEM, *Summa contra gentiles*, IV, c. 21; *De Caritate*, a.6, s.c. Sobre la relación entre la caridad y la misión invisible del Espíritu Santo: *S.Th.*, I, q.43, a.5, ad 2.

La nueva relación con Dios —que anteriormente se ha expresado como *esse ad Patrem in Filio per Spiritum Sanctum*— no se deriva sólo de la causalidad eficiente de la Trinidad, sino también de la consiguiente participación en el Espíritu Santo y, por Él, en el Hijo. El Espíritu Santo, en cuanto Persona distinta del Padre y del Hijo, no es causa eficiente de la filiación divina ni tampoco causa formal³⁵, pero sí origen no causal (en el sentido de *no causal «ad extra»*)³⁶.

Esta visión del misterio de nuestra divinización por la misión invisible del Espíritu Santo que nos hace hijos en el Hijo, se encuentra ya en la patristica. Como hace notar Scheeben, «según los Padres, *al movimiento saliente de las divinas Personas* (se refiere a las misiones divinas) *le corresponde otro de retorno*, ya que el Espíritu Santo, mediante su ingreso, permanencia y acción en nuestra alma, nos conduce a la unión con el Hijo, y mediante el Hijo nos lleva al Padre. Por la misión —por la comunicación del Espíritu Santo—, somos hechos partícipes de la naturaleza divina, llegamos así a la comunión con el Hijo de Dios, el cual renace en nosotros, y de esta manera entramos en relación con su Padre, que entonces es también Padre nuestro (cfr. S. Cirilo de Alejandría, *De sancta et consubstantiali Trinitate*, 4, p. 130; 7, p. 644)»³⁷.

La unión con el Paráclito, por tratarse de la presencia fundante propia de una participación trascendental, no es la simple *presencia del presente* (el solo *estar ahí*), sino una presencia que es origen de la configuración o *identificación* con el Hijo. «El Espíritu Santo *sopla* en los corazones de los creyentes como

35. Ya se ha hecho notar por qué no se puede hablar de causalidad eficiente *ad extra* propia del Espíritu Santo; tampoco cabe considerar que la relación con el Espíritu Santo, como término de la elevación sobrenatural, sea fruto de causalidad formal o quasi-formal. La formal es un absurdo teológico y metafísico; la quasi-formal, tal como ha sido considerada hasta ahora, resulta confusa. Cfr. J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, cit., pp. 115-119.

36. Para profundizar algo más en este misterio, parece conveniente la correspondiente profundización en el significado de ese ser origen o principio *no causal «ad extra»*, mediante la noción de participación aplicada a la participación del Verbo y del Espíritu Santo.

37. M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, ed. cit., pp. 193-194. La edición de la obra de S. Cirilo, citada por Scheeben, es la antigua de Aubert, París 1638 (corresponde a PG 75, 908 y 1089). En relación con esta doctrina de San Cirilo, cfr. el estudio de L. JANSSENS, *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, in «Ephem. Theol. Lovanienses» 15 (1938) pp. 233-278. Para un estudio sobre la doctrina pneumatológica en autores del s. II y en los Símbolos, cfr. A. ARANDA, *Estudios de Pneumatología*, Eunsa, Pamplona 1985. Sobre el fundamento de la filiación divina no sólo en la gracia habitual sino también e inseparablemente en la unión sobrenatural con el Espíritu Santo, cfr. también M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Br., 1874, lib. III, § 169, nn. 872-884.

Espíritu del Hijo, estableciendo en el hombre la filiación divina a semejanza de Cristo y en unión con Cristo. El Espíritu Santo forma desde dentro al espíritu humano según el divino ejemplo que es Cristo. Así, mediante el Espíritu, el Cristo conocido por las páginas del Evangelio se convierte en la *vida del alma*, y el hombre al pensar, al amar, al juzgar, al actuar, incluso al sentir, está conformado con Cristo, se hace *crístiforme*³⁸.

La gracia de la adopción filial se recibe como participación de la plenitud de la gracia de Cristo³⁹, por lo que el Espíritu Santo no sólo configura o identifica con el Hijo eterno, con el Verbo, sino precisamente con el Verbo encarnado, con Jesucristo⁴⁰. «En esto conocemos que permanecemos en Él y Él en nosotros: en que nos ha hecho partícipes de su Espíritu»⁴¹.

Esta participación está llamada a crecer, desde la primera infusión de la gracia por la que se nace a la vida de hijos de Dios, hasta la plenitud de la gloria. La vida cristiana es un proceso de crecimiento en la caridad, que el Espíritu Santo derrama en los corazones⁴², por la que se alcanza una semejanza participada cada vez mayor con la Filiación subsistente —por tanto, con Cristo—, pues «vamos siendo transformados en su misma imagen, cada vez más gloriosos, conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor»⁴³. Y, así, en el plano existencial de la vida cristiana, «la efusión del Espíritu Santo, al cristificarnos, nos lleva a que nos reconozcamos hijos de Dios. El Paráclito, que es caridad, nos enseña a fundir con esa virtud toda nuestra vida; y *consummati in unum* (Jn 17,23), hechos una sola cosa con Cristo, podemos ser entre los hombres lo que San Agustín afirma de la Eucaristía: *signo de unidad, vínculo del Amor* (In Ioann. Ev. tract., 26,13 (PL 35,1613))»⁴⁴.

La filiación humana es una relación cuyo ser formal —el *esse ad* que le es propio— permanece inmutable, lo mismo que su fundamento —la generación, como hecho histórico circunscrito en el pasado— y que la conformidad en la

38. JUAN PABLO II, *Discurso*, 26-VII-1989, n. 6.

39. Cfr. Jn 1,16.

40. Sobre este aspecto, cfr., por ejemplo, F. OCÁRIZ, *La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo*, en: VV.AA., «Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale», Libreria Editrice Vaticana, Roma 1981, pp. 286-289; J. LÓPEZ-DÍAZ, *La identificación con Cristo según Santo Tomás*, Tesis de doctorado, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 1979.

41. 1 Jn 4,13. «*Per Spiritum Sanctum efficitur unum cum Christo*, Rom 8,9 (...), *et per consequens efficitur filii Dei adoptivi*» (S. TOMÁS DE AQUINO, *In Epist. ad Ephes.*, c. I, lect. 5).

42. Cfr. Rom 5,5.

43. 2 Cor 3,18.

44. B. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, Rialp, 34ª ed., Madrid 1997, n. 87.

misma naturaleza. En cambio, la filiación divina adoptiva es una realidad ontológicamente abierta a la intensificación: puede y debe crecer en perfección como la semejanza con Dios por la gracia y la caridad en esta tierra, hasta la plenitud de la gloria de los hijos de Dios en el cielo, según las palabras de San Juan: «Queridísimos, ya ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es»⁴⁵. Como enseña Juan Pablo II, «en nosotros, los hombres, la filiación divina procede de Cristo y se hace realidad por obra del Espíritu Santo. El Espíritu viene a enseñarnos que somos hijos y, al mismo tiempo, a hacer efectiva en nosotros esa filiación divina (...). Estamos tocando aquí el culmen del misterio de nuestra vida cristiana. En efecto, el nombre “cristiano” indica un nuevo modo de ser: existir a semejanza del Hijo de Dios. Como hijos en el Hijo participamos en la salvación, la cual no es sólo liberación del mal, sino, ante todo, plenitud del bien: del sumo bien de la filiación de Dios»⁴⁶.

En definitiva, la elevación sobrenatural por la que «el hombre participa en el eterno nacimiento del Hijo del Padre, porque es constituido hijo adoptivo de Dios: hijo en el Hijo»⁴⁷, se realiza mediante la ontológicamente (no temporalmente) previa participación en el Espíritu Santo. Desde esta perspectiva, se puede entender mejor el fondo de verdad —de realismo no metafórico— presente en la intuición de numerosos teólogos de todos los tiempos según la cual «la persona que es el don por antonomasia debe ser el principio de todos los dones sobrenaturales, la fuente primera y siempre viva, *fons vivus*, de gracia que salta hasta la vida eterna y nos hace subir mediante ella hasta Dios»⁴⁸.

La filiación divina y la caridad son aspectos formales de la incorporación de la criatura espiritual a la vida de Dios; formalidades diversas pero a la vez mutuamente compenetradas e inseparables. El cristiano las recibe en el Bautismo, como semilla de la vida eterna. Su *lugar* propio en el edificio de la vida espiritual no puede ser otro que el de fundamento o cimiento, en el que se

45. *1 Jn* 3,2. Santo Tomás expone los diversos órdenes de perfección en la filiación, según los grados de semejanza: cfr. *S.Th.*, I, q.33, a.3, c; III, q.23, a.3, c.

46. JUAN PABLO II, *Homilía*, 1-I-1997, n. 3.

47. IDEM, *Homilía*, 23-III-1980. Cfr. CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22.

48. E. HUGON, *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, Téqui, Paris 1921, pp. 245-246. «Puede decirse que en el Espíritu Santo la vida íntima de Dios uno y trino se hace enteramente don (...). El Espíritu Santo, consustancial al Padre y al Hijo en la divinidad, es amor y don (increado) del que deriva como de una fuente (*fons vivus*) toda dádiva a las criaturas (don creado): la donación de la existencia a todas las cosas mediante la creación; la donación de la gracia a los hombres mediante toda la economía de la salvación» (JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, 18-V-1986, n. 10).

apoya todo crecimiento en altura. Así se manifiesta, con gran claridad y vigor, en las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer⁴⁹: la santidad es «la plenitud de la filiación divina»⁵⁰, lo cual se traduce, en el plano existencial, en el consejo de fundamentar la vida espiritual en la consideración habitual de la filiación divina. De este modo, bajo el *instinto* del Espíritu Santo, que infunde en el alma el don de piedad⁵¹, el cristiano llega a saberse hijo de Dios en todo momento, procurando obrar como Cristo en el trabajo, en las relaciones familiares y sociales, en la conversación con Dios y con los hombres. No sólo *como Él*, sino *en Él*, dejando que la vida del Hijo de Dios hecho hombre se manifieste en nosotros «de manera que pueda decirse que cada cristiano es no ya *alter Christus*, sino *ipse Christus*, ¡el mismo Cristo!»⁵².

Todo esto adquiere perfiles bien concretos al considerar que la participación en el Hijo es *por* el Espíritu Santo, y que la filiación divina se intensifica *por* la intensificación de la caridad. De ahí que la santidad, por lo mismo que es plenitud de la filiación divina, es «plenitud de la caridad»⁵³. El amor que el Espíritu Santo difunde en nuestras almas, es lo que nos constituye en hijos de Dios, en *ipse Christus*, y por eso «la característica que distinguirá a los apóstoles, a los cristianos auténticos de todos los tiempos, la hemos oído: *en esto* —precisamente en esto— *conocerán todos que sois mis discípulos, en que os tenéis amor unos a otros (Jn 13,35)*»⁵⁴. La vida cristiana —la vida de un hijo de Dios— se condensa en el amor, don de sí mismo a Dios y a los demás: «Hemos de portarnos como hijos de Dios con los hijos de Dios: el nuestro ha de ser un amor sacrificado, diario, hecho de mil detalles de comprensión, de sacrificio silencioso, de entrega que no se nota. Este es el *bonus odor Christi*, el que hacía decir a los que vivían entre nuestros primeros hermanos en la fe: *¡Mirad cómo se aman!* (Tertuliano, *Apologeticum*, 39)»⁵⁵.

49. Sobre algunos aspectos de la filiación divina en las enseñanzas del Beato Josemaría, cfr. A. DEL PORTILLO, *Intervista sul Fondatore dell'Opus Dei*, Ares, Milano 1992, 281 pp.; IDEM, *Rendere amabile la verità*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1995, pp. 426-435; F. OCÁRIZ - I. DE CELAYA, *Vivir como hijos de Dios*, Eunsa, Pamplona 1993; P. RODRÍGUEZ, *Omnia traham ad meipsum*, en «Romana» 13 (1991) 331-352; A. ARANDA, *Il cristiano «alter Christus, ipse Christus»*, en VV.AA., *Santità e mondo. Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1994, pp. 101-147; J. BURGGRAF, *Il senso della filiazione divina*, en IDEM, pp. 85-97.

50. B. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Carta 2-II-1945*, n. 8.

51. «...*pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus Sancti...*» (S. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, II-II, q.121, a.1, c).

52. B. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 104. Cfr. *Gal 2,20*.

53. IDEM, *Surco*, Rialp, 15ª ed., Madrid 1997, n. 739.

54. IDEM, *Amigos de Dios*, Rialp, 23ª ed., Madrid 1997, n. 224.

55. IDEM, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 36.

La radicalidad de nuestra filiación en Cristo por el Espíritu Santo comporta que, a su luz, adquieran especial relieve todas las dimensiones de la existencia cristiana. Podemos decir que «todo comienza por el Don del Espíritu Santo y termina por el cumplimiento de este Don, en la gloria. Entre ambos hay un largo camino que recorrer, mediante pasos de libertad, del pecado a la gracia, de la gracia a la gloria. Y es bajo la guía del Espíritu Santo que nuestra libertad recorre este camino»⁵⁶. En las páginas que siguen se consideran varios temas en los que, de modo más inmediato, se percibe la relación constitutiva entre la filiación divina y la misión del Paráclito. Concretamente, se tratará de algunos aspectos de la libertad y de la oración de los hijos de Dios, para concluir con una reflexión sobre la consumación escatológica de la filiación divina.

3. *El Espíritu Santo y la libertad de los hijos de Dios*

La adopción a hijos de Dios en el Hijo lleva consigo una novedad en el ser que, a su vez, comporta una nueva y más alta libertad. Como es sabido, el concepto antiguo de libertad (la ἐλευθερία griega) no se refiere directamente a la libertad interior de la persona, sino a su *estado o situación*; es decir, a la libertad en cuanto opuesta al estado de esclavitud. Pero, en el Nuevo Testamento, a partir de este sentido, se indica con ese mismo término (ἐλευθερία) sobre todo la condición de los hijos —y, más concretamente, de los *hijos de Dios*— en contraposición a la de los siervos; de ahí que esta libertad no se pueda entender ya como un simple estado exterior, jurídico, sino una condición ontológica: es la libertad de los hijos de Dios, hechos tales por la misión invisible del Espíritu Santo⁵⁷.

No hay una libertad humana pura, por lo mismo que no hay una naturaleza pura; o hay naturaleza elevada por la gracia, o naturaleza caída por el pecado; o hay libertad de los hijos de Dios, o esclavitud a la propia miseria. Por eso, «esclavitud o filiación divina: he aquí el dilema de nuestra vida. O hijos de Dios o esclavos de la soberbia, de la sensualidad, de ese egoísmo angustioso en el que tantas almas parecen debatirse»⁵⁸.

56. J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, cit., p. 551.

57. Cfr. J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Ed. Paoline, Roma 1987, pp. 183-187. F. OCÁRIZ, *La fuerza liberadora de la fe*, en VV.AA., «Littera. Sensus. Sententia. Studi in onore del Prof. C.J. Vansteenkiste O.P.», Milano 1991, pp. 419-433.

58. B. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, cit., n. 38.

La conexión entre filiación divina y libertad es tan fuerte que, existencialmente, su relación mutua no se manifiesta solamente en sentirse libres por saberse hijos de Dios, sino también, en sentido opuesto, advertir de algún modo la filiación divina al experimentar la libertad que Cristo nos ha alcanzado: «En medio de las limitaciones inseparables de nuestra situación presente, porque el pecado habita todavía de algún modo en nosotros, el cristiano percibe con claridad nueva toda la riqueza de su filiación divina, cuando se reconoce plenamente libre porque trabaja en las cosas de su Padre»⁵⁹. Y estas cosas son todas, porque «todas las cosas son vuestras, vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios»⁶⁰.

Por otra parte, cuando San Pablo escribe: «la ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte»⁶¹, muestra el nexo profundo que existe también entre la misión del Espíritu Santo y la libertad. Somos liberados de la esclavitud del pecado y de la muerte por el envío del Paráclito, «fruto de la Cruz»⁶², que establece en nosotros su ley —su guía interior—, por la que vivimos como hijos de Dios en Cristo⁶³, no con un espíritu de esclavos, sino de hijos: con «la libertad para la que Cristo nos ha liberado»⁶⁴, la «libertad de la gloria de los hijos de Dios»⁶⁵. En este sentido, Santo Tomás escribe que «los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo no como siervos, sino como libres (...). Pues el Espíritu Santo de tal modo nos inclina a obrar, que nos hace obrar voluntariamente al constituirnos en amadores de Dios. Por tanto, los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo libremente, por amor; no servilmente, por temor»⁶⁶.

59. IDEM, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 138.

60. *1 Cor* 3,22-23.

61. *Rom* 8,2.

62. B. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 96. Con palabras de Juan Pablo II, «El contexto amplio del Evangelio de Juan, y especialmente las páginas dedicadas a la muerte de Cristo en la Cruz, parece indicar que *en la muerte da comienzo el envío del Espíritu Santo*, como Don entregado en el momento de la partida de Cristo» (JUAN PABLO II, *Alocución*, 1-VIII-1990).

63. Cfr. *Rom* 8,15; JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, n. 23; N. CASALINI, *I misteri della fede*, cit., p. 559. Por esto el Paráclito es llamado «Espíritu que da la vida en Cristo Jesús» (cfr. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, VI, Freiburg-Basel-Wien, 1977, pp. 238-239).

64. *Gal* 5,1.

65. *Rom* 8,21.

66. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, IV, c. 22. «Puesto que el Espíritu Santo inclina la voluntad por el amor al verdadero bien, al que está ordenada naturalmente, libera de la esclavitud por la que el hombre, siervo como consecuencia del pecado, actúa contra su voluntad según la ley, como esclavo de la ley y no como amigo. Por esto dice el Apóstol: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas* (*2 Cor* 3,17); y

La libertad cristiana está íntimamente vinculada con la verdad y con la caridad, las cuales, a su vez, tienen una particular relación con el don del Espíritu Santo⁶⁷. La actualidad de esta cuestión es grande, porque «la cultura contemporánea ha perdido en gran parte este vínculo esencial entre Verdad-Bien-Libertad y, por tanto, volver a conducir al hombre a redescubrirlo es hoy una de las exigencias propias de la misión de la Iglesia, por la salvación del mundo»⁶⁸.

«La verdad os hará libres»⁶⁹: el conocimiento de la verdad es una fuerza liberadora⁷⁰, no sólo porque elimina el error, que es una cierta esclavitud para el hombre, sino también y sobre todo porque el conocimiento de la verdad es condición para la libertad. La libertad es la capacidad que la voluntad tiene de dirigirse por sí misma, de autodeterminarse, como fuente originaria de su propio acto hacia el bien conocido⁷¹. Por eso, «la libertad depende fundamentalmente de la verdad»⁷²; el conocimiento de la verdad indica el camino del bien, facilitando —y, en el fondo, haciendo posible— el ejercicio de la libertad⁷³.

Aunque el ejercicio de la libertad es formalmente compatible con la ignorancia y con el rechazo de la verdad, «solamente la libertad que se somete a la Verdad conduce a la persona a su verdadero bien. El bien de la persona consiste en *estar* en la Verdad y en *realizar* la Verdad»⁷⁴. Podemos decir que, cuando el

también: *Si Spiritu ducimini, non estis sub lege (Gal 5,18)*» (*Ibidem*, IV, c. 22). La interpretación del texto de 2 Cor 3,17, no es fácil, aunque parece cierto que no se refiere directamente al Espíritu Santo: cfr. K. PRÜMM, *Die katholische Auslegung von 2 Kor 3,17 in den letzten vier Jahrzehnten nach ihren Hauptrichtungen*, en «Biblica» 31(1950) pp. 316-356; 459-482; 32 (1951) 1-24; P. GRECH, *2 Cor 3,17 and the Pauline doctrine of conversion to the Holy Spirit*, en «The Biblical Quarterly» 17 (1955) pp. 420-437; M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, Fax, Madrid, 2ª ed. 1966, pp. 357-359. De todas formas, no hay duda que donde está el espíritu de Cristo —el auténtico espíritu cristiano, que es un espíritu de libertad—, se encuentra necesariamente la presencia vivificadora del Espíritu Santo, que es el «Espíritu del Hijo».

67. Cfr. F. OCÁRIZ, *Lo Spirito Santo e la libertà dei figli di Dio*, en VV.AA., «Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia», Libreria Editrice Vaticana 1982, pp. 1239-1251.

68. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, n. 84.

69. *Jn* 8,32.

70. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Super Ev. S. Ioannis Lect.*, c. VIII, lect. 4.

71. Cfr. C. CARDONA, *Libertad humana y fundamento*, en «Scripta Theologica» 11 (1979) pp. 1038-1039.

72. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, n. 34.

73. Sobre la relación inteligencia-voluntad, cfr. C. FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Studium, Roma 1955, pp. 121 ss; *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero*, en «Riflessioni sulla Libertà», Univ. di Perugia-Maggioli Editore, Rimini 1983, pp. 57-85.

74. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Congreso internacional de Teología moral*, 10-IV-1984, n. 1.

hombre elige libremente el bien, en obediencia a la verdad, su libertad se engrandece, su voluntad llega a ser más libre, es decir, crece su capacidad de amar el bien; amor que es el acto propio de la libertad⁷⁵. Por eso, «el Amor de Dios marca el camino de la verdad, de la justicia, del bien. Cuando nos decidimos a contestar al Señor: *mi libertad para ti*, nos encontramos liberados de todas las cadenas que nos habían atado a cosas sin importancia, a preocupaciones ridículas, a ambiciones mezquinas. Y la libertad —tesoro incalculable, perla maravillosa que sería triste arrojar a las bestias (cfr. *Mt* 7,6)— se emplea entera en aprender a hacer el bien (cfr. *Is* 1,17)»⁷⁶. *Aprender a hacer el bien*: he aquí otra expresión revelada de la conexión existencial entre verdad y libertad, que remite necesariamente a su vez a la conexión entre libertad y caridad, ya que *hacer el bien* es ante todo *amar el bien*.

De modo breve y profundo, San Agustín expresó la relación entre caridad y libertad, con la conocida frase: «*Dilige, et quod vis fac*»⁷⁷; y, en otro lugar, explica que en el hacer el bien «*nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est caritatis*»⁷⁸. También Santo Tomás, con palabras no menos felices, escribió que «cuanta más caridad tiene alguien, más libertad posee»⁷⁹. De ahí que —como afirma quien con razón ha sido llamado *maestro de libertad cristiana*⁸⁰— «la libertad adquiere su auténtico sentido cuando se ejercita en servicio de la verdad que rescata, cuando se gasta en buscar el Amor infinito de Dios, que nos desata de todas las servidumbres»⁸¹; y esto porque sólo amando el Bien supremo el hombre puede amar todos los bienes creados, en todas sus manifestaciones, sin quedar encadenado en la finitud⁸².

Verdad y caridad son fuentes de nueva libertad, y ambas son frutos del Espíritu Santo en nosotros. «El Paráclito —prometió Jesús—, el Espíritu Santo

75. Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *Cuestiones fundamentales de Teología Moral*, Eunsa, Pamplona 1980, pp. 67-73.

76. B. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, cit., n. 38.

77. S. AGUSTÍN, *In Epist. Ioannis ad parthos*, VII, 8: PL 35, 2033.

78. IDEM, *De natura et gratia*, 65, 78: PL 44, 286.

79. «*Quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate: quia "ubi Spiritus Domini, ibi libertas" (2 Cor 3,17). Sed perfectam caritatem habens, potissime habet libertatem*» (S. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d.29, q.un., a.8, q1a.3, s.c.).

80. Cfr. C. FABRO, *Un maestro di libertà cristiana: Josemaría Escrivá de Balaguer*, en «L'Osservatore Romano», 2-VII-1977, p. 5.

81. B. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, cit., n. 27.

82. Por otra parte, no es difícil experimentar también la realidad contraria: «Donde no hay amor de Dios, se produce un vacío de individual y responsable ejercicio de la propia libertad: allí —no obstante las apariencias— todo es coacción. El indeciso, el irresoluto, es como materia plástica a merced de las circunstancias; cualquiera lo moldea a su antojo y, antes que nada, las pasiones y las peores tendencias de la naturaleza herida por el pecado» (*Ibidem*, n. 29).

que el Padre enviará en mi nombre, Él os enseñará todo y os recordará todas las cosas que os he dicho»⁸³. El Señor habla del Espíritu Santo como *maestro* que enseña, conduciendo a la verdad completa⁸⁴. Él es el Espíritu de verdad⁸⁵, que «convence al mundo de pecado»⁸⁶, mostrando a la conciencia del hombre aquello que se opone a la verdad sobre el bien⁸⁷; de modo particular, es Aquél que enseña al hombre *la verdad del amor de Dios*⁸⁸.

El Espíritu Santo revela la Verdad en cuanto es el Espíritu de Cristo, Verbo y Sabiduría eterna de Dios: «así como el efecto de la misión del Hijo es conducir al Padre, así el efecto de la misión del Espíritu Santo es conducir los fieles al Hijo. Pero el Hijo es la misma verdad, puesto que es la misma Sabiduría generada: *Ego sum via, veritas et vita* (Ioann 14,6). En consecuencia, es efecto de las dos misiones hacer a los hombres partícipes de la divina sabiduría y conocedores de la verdad: el Hijo nos da la doctrina, porque es el Verbo; mas el Espíritu Santo nos hace capaces de recibir tal doctrina»⁸⁹. Se entiende también así que las palabras del Señor «conoceréis la verdad y la verdad os hará libres», no se refieren a un simple conocimiento intelectual, ni a una verdad concebida como simple objeto del conocimiento: esa verdad que libera es radicalmente el mismo Cristo, con quien el Espíritu Santo nos identifica; y ese conocer incluye el amar: es «la fe que obra mediante la caridad»⁹⁰.

A la relación entre el Espíritu Santo y la caridad ya nos hemos referido en las páginas anteriores. «El amor de Dios ha sido difundido en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado»⁹¹: a través de esta caridad, el Espíritu Santo nos otorga la nueva libertad de los hijos de Dios, porque —como afirma Santo Tomás, usando la fórmula aristotélica— *liber est qui est causa sui*, y por esto es libre aquél que al obrar hace el bien por amor, *ex seipso*, y no por mera sumisión formal a una ley exterior⁹².

83. *Jn* 14,26.

84. *Jn* 16,13. Cfr. R. SCHNAKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Commento teologico al Nuovo Testamento IV/3, Brescia 1981, pp. 218-219.

85. *Jn* 15,26; 16,13.

86. *Jn* 16,8.

87. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, nn. 32-37.

88. Cfr. *1 Cor* 2,9-10.

89. S. TOMÁS DE AQUINO, *Super Ev. S. Ioannis Lect.*, c. XIV, lect. 6; cfr. IDEM, *Summa contra gentiles*, IV, c. 21.

90. *Gal* 5,6. Cfr. F. OCÁRIZ, *La fuerza liberadora de la fe*, cit., p. 427.

91. *Rom* 5,5. Cfr. CONC. VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 42.

92. «*Ubi Spiritus Domini ibi libertas, intelligitur: quia liber est qui est causa sui; servus autem est causa domini. Quicumque ergo agit ex seipso, libere agit; qui vero ex alio motus, non agit libere. Ille ergo qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber: sed qui vitat mala quia mala, est liber. Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui*

Verdad y caridad no son fuentes de libertad separadamente. El conocimiento de la verdad es conocimiento del bien y, por esto, en el orden sobrenatural, la fe es condición para la caridad. Pero, además, la caridad genera conocimiento: *si enim inveneris te habere caritatem* —escribió San Agustín— *habes Spiritum Dei ad intelligendum*⁹³; y Santo Tomás: *per ardorem caritatis datur cognitio veritatis*⁹⁴.

El Espíritu Santo obra, pues, en nosotros el mutuo reforzarse entre la caridad y el conocimiento de la verdad, como fuente de creciente libertad. No obstante, la raíz primordial de esta nueva libertad es la caridad, que es el primer fruto del Paráclito, por el que somos constituidos hijos del Padre en el Hijo.

4. *El Espíritu Santo y la oración de los hijos de Dios*

El cristiano puede y debe vivir constantemente *metido* en Dios, *endiosado*⁹⁵. No sólo pasivamente —por el hecho de que Dios, al hacernos hijos suyos, nos *mete* o *introduce* en su Vida íntima— sino también activamente, participando con la inteligencia y la voluntad en ese eterno acto de Conocimiento y de Amor que es el misterio de Dios Uno y Trino.

La filiación divina no sólo hace que la oración cristiana sea oración filial, sino que además —y, en cierto modo, antes— se expresa necesariamente en diálogo con Dios Padre, en cuanto que esa filiación no es más que la participación en la Filiación eterna, en la Palabra eterna del diálogo divino. La oración es este «diálogo personal, íntimo y profundo, entre el hombre y Dios»⁹⁶. Un diálogo de amor filial, pues somos hijos por el Espíritu Santo que nos lleva a clamar «Abba, Padre»⁹⁷, palabras que son la fórmula esencial de la oración de Cristo y de nuestra oración *en* Cristo.

mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina: et ideo dicitur liber, non quia subdatur legi divinae, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum quod lex divina ordinat (S. TOMÁS DE AQUINO, *In Epist. II ad Cor.*, c. III, lect. 3). Cfr. IDEM, *In III Sent.*, d. 34, q.2, q.1a.2, sol. 1; *In Epist. ad Galat.*, c. V, lect. 3; *In Epist. ad Titum*, c. I, lect. 1; *In Epist. ad Rom.*, c. VIII, lect. 3; *Summa contra gentiles*, IV, c. 22.

93. S. AGUSTÍN, *In Epist. Ioannis ad parthos*, VI, 9: PL 35, 2025.

94. S. TOMÁS DE AQUINO, *Super Ev. S. Ioannis Lect.*, c. V, lect. 6; cfr. IDEM, *De Caritate*, a.6, s.c.

95. Cfr. B. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 103.

96. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Orationis formas*, sobre algunos aspectos de la meditación cristiana, 15-X-1989, n. 3.

97. *Gal* 4,6.

La misma realidad del mundo creado y el ser de la criatura humana, dotada de inteligencia y de voluntad, constituyen para el hombre una invitación al diálogo con Dios y la posibilidad de responder positivamente a tal invitación. Desde la primera página de la Sagrada Escritura, todas las cosas de este mundo se nos presentan como «dichas por Dios»⁹⁸, y por tanto, en cierto modo, como palabras dirigidas al hombre. El mundo creado constituye aquella *revelación natural o cósmica* a la que se refieren el libro de la Sabiduría y la Epístola a los Romanos⁹⁹; revelación que permite al hombre conocer algo de la majestad y potencia de Dios, y, en consecuencia, dar una respuesta de alabanza, de acción de gracias y de petición de ayuda a Dios que *habla* en y a través de las criaturas y, de modo singular, en la conciencia moral del mismo hombre¹⁰⁰. Este *hablar* divino ha alcanzado en la *Revelación histórica* un pleno carácter de Palabra explícitamente dirigida al hombre de modo personal. «En esta Revelación, el Dios invisible, por la abundancia de su amor, habla a los hombres como amigos y se comunica con ellos, a fin de invitarles y admitirles a la comunión con Él»¹⁰¹. La oración es *diálogo* y no mera reflexión especulativa ni simple invocación a Dios, porque no es sólo un hablar del hombre, sino ante todo respuesta del hombre a la Palabra de Dios¹⁰².

La Revelación divina alcanza su plenitud en Cristo: sus palabras humanas son, en sentido estricto, *palabras humanas de Dios*. En Cristo, Palabra hecha carne, encontramos inmediatamente a Dios¹⁰³: verle a Él es ver al Padre¹⁰⁴. La oración cristiana está necesariamente determinada por el hecho decisivo de la Encarnación, pero no sólo porque Dios nos ha hablado plenamente *por* Cristo, sino también porque nosotros tenemos acceso al Padre *en* Cristo. La oración «expresa la comunión de las criaturas redimidas con la vida íntima de las Personas trinitarias»¹⁰⁵, y es *en Cristo por el Espíritu Santo* como somos introducidos en la intimidad de la Santísima Trinidad.

98. Cfr. *Gen* 1,3 ss. Cfr. también *Pz* 19,2; 33,6.9; etc.

99. Cfr. *Sab* 13,1-9; *Rom* 1,18-23.

100. Cfr. *Rom* 2,14 ss. Cfr. F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Teologia fondamentale*, Biblioteca di Scienze Religiose, Roma 1997, pp. 9-13.

101. CONC. VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 2.

102. Cfr. F. OCÁRIZ, *Lo «specifico cristiano» della preghiera*, en «Informationes» 17 (1991) pp. 128-136.

103. Cfr. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, Erich Wewel Verlag, München 1982, p. 286.

104. Cfr. *Jn* 1,14; 12,45; 14,9. «Cada uno de esos gestos humanos [de Jesús] es gesto de Dios (...). Toda obra de Cristo tiene un valor trascendente: nos da a conocer el modo de ser de Dios, nos invita a creer en el amor de Dios, que nos creó y que quiere llevarnos a su intimidad» (B. JOSEMARÍA ESCRIVA, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 109).

105. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Orationis formas*, cit., n. 3.

«Para una oración auténticamente cristiana es esencial el encuentro de dos libertades: la infinita de Dios con la finita del hombre»¹⁰⁶. Estas dos libertades, que constituyen el «fundamento metafísico de la oración»¹⁰⁷, se expresan en el amor. La libertad de Dios, en el Amor con el que se aman y donan mutuamente el Padre y el Hijo: el Espíritu Santo, que es la fuente de todo don a las criaturas. Y la libertad del hombre, que se encuentra con la de Dios cuando le conoce y le ama, entregándose en unión con Cristo al cumplimiento de la Voluntad divina: un conocimiento y un amor inseparables, que son fruto del Espíritu Santo. «Jesús no sólo nos enseña las palabras de la oración filial, sino que nos da también el Espíritu por el que éstas se hacen en nosotros “espíritu y vida” (Jn 6,63). Más todavía: la prueba y la posibilidad de nuestra oración filial es que el Padre “ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abbá, Padre!” (Gal 4,6)»¹⁰⁸.

El Espíritu Santo, al encender en nosotros el fuego de la caridad, nos constituye en hijos y amigos de Dios, y «es propio de la amistad que uno revele sus secretos al amigo (...). Por lo tanto, con razón se dice que los misterios divinos son revelados a los hombres por el Espíritu Santo. Por eso dice el Apóstol: “ni ojo vio, ni oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman. Mas a nosotros nos lo ha revelado Dios por el Espíritu” (I Cor 2,9-10)»¹⁰⁹. Igualmente, somos movidos por el Espíritu Santo a responder a la palabra que Dios nos dirige, elevando a Él nuestra mente y nuestro corazón¹¹⁰, pues «lo más propio de la amistad es conversar con el amigo. Ahora bien, la conversación del hombre con Dios consiste en su contemplación, como dice el Apóstol: “*nostra conversatio in caelis est*” (Fil 3,20). Y como el Espíritu Santo nos hace amadores de Dios, somos constituidos en contempladores de Dios por el Espíritu Santo»¹¹¹.

Por su misma naturaleza, la contemplación es siempre posible, no sólo en los momentos dedicados exclusivamente al diálogo con Dios, sino también a

106. *Ibidem*.

107. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979, p. 19; cfr. también pp. 21-32.

108. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2766.

109. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, IV, c.21.

110. La oración como «elevación de la mente a Dios» (S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, lib. III, c.24: PG 94, 1089), no es sólo actividad intelectual sino también afectiva: un «*pius affectus mentis in Deum*» (S. BUENAVENTURA, *In III Sent.*, d.17, q.3, arg.2).

111. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, IV, c.22. Sobre la contemplación como *simplex intuitus veritatis ex caritate procedens*, cfr. IDEM, *S.Th.*, II-II, q.180, a.1, c y a.3, ad1.

través de todo el obrar cristiano, informado por la caridad. Especialmente, a través del trabajo humano, «participación en la obra creadora de Dios»¹¹² que, para un cristiano, «debe ser oración personal, ha de convertirse en una gran conversación con Nuestro Padre del Cielo»¹¹³. Como afirma constantemente el Beato Josemaría, «hemos de ser almas contemplativas en medio del mundo, que procuran convertir su trabajo en oración»¹¹⁴; la vida entera de un hijo de Dios puede y debe ser oración: «oportet semper orare et non deficere»¹¹⁵.

Pero la divinización no cancela completamente nuestra debilidad; por eso, en la oración, el Espíritu Santo «se manifiesta ante todo y sobre todo como el don que *viene en auxilio de nuestra debilidad*. Es el rico pensamiento desarrollado por San Pablo en la Carta a los Romanos cuando escribe: *Nosotros no sabemos orar como conviene; mas el mismo Espíritu intercede por nosotros con gemidos inefables* (Rom 8,26). Por consiguiente, el Espíritu Santo no sólo hace que oremos, sino que nos guía *interiormente* en la oración, supliendo nuestra insuficiencia y remediando nuestra incapacidad de orar (...). La oración por obra del Espíritu Santo llega a ser la expresión cada vez más madura del hombre nuevo, que por medio de ella participa de la vida divina»¹¹⁶. Una oración que, por ser *in Christo*, es también siempre, de un modo u otro, *in Ecclesia*: «en la Iglesia creyente y orante (Dei Verbum, 8), el Espíritu Santo enseña a orar a los hijos de Dios»¹¹⁷.

5. El Espíritu Santo y la consumación escatológica de la filiación divina

«Ya ahora somos hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando Él se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es»¹¹⁸. La divinización de los hijos de Dios abarca ya en esta tierra todo su ser y todo su obrar, pero sólo culminará al recibir la heren-

112. B. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 47. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981, n. 25.

113. ÍDEM, *Amigos de Dios*, cit., n. 64.

114. ÍDEM, *Surco*, cit., n. 497.

115. *Lc* 18,1.

116. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, n. 65. Cfr. ORÍGENES, *De oratione*, 2: PG 11, 419-423. Santo Tomás explica así cómo el Espíritu Santo nos hace orar como conviene: «*Facit autem Spiritus Sanctus nos postulare, in quantum in nobis recta desideria causat. Nam postulatio est quaedam desideriorum explicatio. Desideria autem recta ex amore caritatis proveniunt, quam in nobis scilicet facit*» (*In Epist. ad Rom.*, c. VIII, lect. 5).

117. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2650.

118. *1 Jn* 3,2.

cia de la gloria, pues «si somos hijos, también herederos de Dios y coherederos de Cristo, con tal de que padezcamos con él, para ser con él también glorificados»¹¹⁹. En la vida presente tenemos realmente una «primicia del Espíritu»¹²⁰; sin embargo, «gemimos en nuestro interior aguardando la adopción de hijos, la redención de nuestro cuerpo»¹²¹.

La misión del Espíritu Santo al alma no elimina los padecimientos en esta vida, pero nos permite padecer con Cristo y en Cristo; a la vez, nos hace entender que la plenitud de la filiación divina llevará consigo la liberación de todo padecimiento y de toda corrupción, cuando la divinización se manifieste también en nuestro cuerpo, en la gloria de la resurrección. Y así como recibimos la adopción de hijos *por el Espíritu Santo*, de igual modo alcanzaremos *por Él* esa plenitud de la filiación, que lleva consigo también la glorificación de la materia corporal. «Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el mismo que resucitó a Cristo de entre los muertos dará vida también a vuestros cuerpos mortales por medio de su Espíritu, que habita en vosotros»¹²².

Que la divinización de la persona humana —«*corpore et anima unus*»¹²³— se realice *por el Espíritu Santo*, nos permite considerar que comporta una progresiva *espiritualización* de la criatura, desde su incoación en esta tierra hasta la culminación en la gloria. Por la unidad sustancial de alma y cuerpo, «el cuerpo no puede reducirse nunca a pura materia: es un *cuerpo espiritualizado*, así como el espíritu está tan profundamente unido al cuerpo que se puede definir como un *espíritu corporeizado*»¹²⁴. Pero, además, la divinización por la gracia del Espíritu Santo —como ha sido ya recordado— es una nueva creación, en la que se concede a la persona humana una novedad de ser, que en el orden formal comporta el *esse gratiae*, que Santo Tomás designa frecuentemente como «*esse spirituale*»¹²⁵ porque perfecciona el ser natural espiritualizándolo: la gracia divina «*addit spirituale*»¹²⁶.

En la vida presente, la *espiritualización* de la materia es la participación que el cuerpo tiene en la vida sobrenatural simplemente por su unión sustan-

119. *Rom* 8,16-17.

120. *Rom* 8,23.

121. *Ibidem*.

122. *Rom* 8,11.

123. CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 14.

124. JUAN PABLO II, Carta *Gratissimam sane*, 2-II-1994, n. 19.

125. Cfr. IDEM, *In II Sent.*, d.27, q.1, a.5, ad3; *De Veritate*, q.27, a.1, ad3.

126. Cfr. IDEM, *De Veritate*, q.27, a.6, ad1.

cial con el espíritu. Pero en la plenitud escatológica alcanzará una nueva intensidad: «se siembra un cuerpo animal (σῶμα ψυχικόν) y resucita un cuerpo espiritual (σῶμα πνευματικόν)»¹²⁷. Aunque un *cuerpo espiritual* no es un espíritu¹²⁸, es un cuerpo incorruptible e inmortal —«revestido» de inmortalidad¹²⁹—, que no solamente no muere, sino que no puede morir; que no puede ser separado del espíritu y, por tanto, que está unido a él —informado por el espíritu— de un modo nuevo. Después de la resurrección gloriosa, el cuerpo humano estará «totalmente sujeto al alma»¹³⁰.

Esta espiritualización del cuerpo no se limita, sin embargo, a la inmortalidad y a las otras propiedades que la acompañan (tradicionalmente llamadas *dotes de los cuerpos gloriosos*), las cuales «conforman el cuerpo con el espíritu, pero no aún con el espíritu glorificado, deificado, como tal; le hacen participar de la espiritualidad natural de éste, pero todavía no de su espiritualidad sobrenatural»¹³¹. El cuerpo glorioso es llamado *espiritual* sobre todo porque está vivificado por el Espíritu Santo, como escribe San Pablo en el citado texto de *Rom* 8,11.

Se trata, pues, no sólo de una espiritualización sino, además, de una *deificación* de la materia. Pero, si la *deificación* es la participación de la criatura en la vida íntima de la Santísima Trinidad —en las eternas procesiones del Verbo y del Espíritu Santo—, ¿qué puede significar que el cuerpo, substancialmente unido al alma deificada, participa *en sí mismo* en esa vida de Conocimiento y de Amor intratrinitarios?

Ante este misterio sobrenatural, podemos entrever que la espiritualización del cuerpo glorioso, sin dejar de ser cuerpo material, ha de alcanzar el nivel de lo que es más propiamente constitutivo del espíritu: el entendimiento y la voluntad. De hecho, en los escritos de San Pablo, el término *espíritu* (πνεῦμα) y sus derivados, indican casi siempre lo más propio y elevado del espíritu —inteligencia y voluntad—, unas veces en su naturaleza, y otras en cuanto sobrenaturalmente deificado¹³². Entendida de este modo la espiritualización del cuerpo, se comprende que sea posible una cierta deificación en sentido estricto: es decir, una participación del cuerpo humano también en su materialidad

127. *1 Cor* 15,44.

128. Cfr. *Lc* 24,39.

129. *1 Cor* 15,53-54.

130. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, IV, c. 86.

131. M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, ed. cit., p. 718.

132. Cfr. E.B. ALLO, *Saint Paul: Première Épître aux Corinthiens*, Gabalda, Paris 1935, pp. 91-112.

—conformado al Cuerpo glorioso de Cristo¹³³— en las procesiones eternas de Conocimiento y de Amor intratrinitarios¹³⁴.

Por otra parte, sabemos que la glorificación escatológica de la materia no alcanzará sólo al cuerpo humano, sino también, en alguna medida, a toda la creación visible, que «espera ansiosa la manifestación de los hijos de Dios (...), con la esperanza de que también será liberada de la corrupción para participar de la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime y sufre toda ella con dolores de parto hasta el momento presente»¹³⁵. Comentando este texto, Santo Tomás escribe que «así como el cuerpo humano será revestido de una cierta gloria sobrenatural, así también, en la gloria de los hijos de Dios, toda criatura sensible alcanzará una renovación gloriosa, según las palabras del Apocalipsis: “vi unos cielos nuevos y una tierra nueva” (Ap 21,1). Por esto la creación espera impaciente la manifestación de la gloria de los hijos de Dios»¹³⁶. Se cumplirá así el designio divino de «recapitular todas las cosas en Cristo»¹³⁷. La misma materia glorificada representará entonces un objeto propio adecuado a la visión corporal del hombre glorioso, de modo que podrá ver la Divinidad en la *nueva creación* material. «Los ojos de la carne —escribe Santo Tomás— no pueden alcanzar la visión de Dios; pero, para que experimenten en la gloria un consuelo congruente a su naturaleza, podrán mirar la Divinidad en efectos corporales, los cuales mostrarán manifiestamente las señales de la divina majestad: principalmente la carne de Cristo;

133. Cfr. *Fil* 3,20-21. Sobre la causalidad salvífica de la Resurrección de Cristo, cfr. L.F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, Eunsa, Pamplona 1978, cap. 6.

134. Sobre la glorificación del cuerpo como *deificación de la materia*, cfr. JUAN PABLO II, *Discurso*, 9-XII-1981: «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» IV,2 (1981) pp. 880-883. Cfr., también, M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, ed. cit., pp. 772-779; F. OCÁRIZ, *La Resurrección de Jesucristo*, en VV.AA., «Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre», Eunsa, Pamplona 1983, pp. 756-761.

135. *Rom* 8,19-22.

136. S. TOMÁS DE AQUINO, *In Epist. ad Rom.*, c. VIII, lect. 4.

137. *Ef* 1,10. La exégesis del «recapitular (ἀνακεφαλαιώσασθαι) todas las cosas en Cristo» tiene una larga historia. Como es sabido, Teodoreto de Ciro lo interpretó en un sentido universal cósmico: es decir, en el sentido de que, al final de la historia, toda la creación visible —no sólo los hombres—, será transformada y hecha incorruptible (cfr. TEODORETO DE CIRO, *Interpretatio Epist. ad Ephesios* I, 10: PG 82, 511; J.M. CASCIARO, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona 1982, pp. 308-324). En cambio, la exégesis medieval de *Ef* 1,10 dependía de la traducción de ἀνακεφαλαιώσασθαι por *instaurare*, lo cual limitaba el sentido. Aún así, Santo Tomás considera que el *instaurare omnia in Christo* se refiere no sólo a los ángeles y a los hombres, sino a todas las cosas, precisamente porque han sido creadas para el hombre: «... *instaurare omnia: nam in quantum facta sunt propter hominem, omnia instaurari dicuntur*» (*In Epist. ad Ephes.*, c. I, lect. 3).

después, los cuerpos de los santos; y por último, todos los demás cuerpos. De ahí que será necesario que también todos estos otros cuerpos lleguen a estar más penetrados de la bondad divina, sin cambiar su especie pero recibiendo una cierta perfección de la gloria: en esto consistirá la renovación del mundo. De donde se concluye que sucederá a la vez que el mundo será renovado y el hombre glorificado»¹³⁸.

* * *

El Espíritu Santo es la «prenda de nuestra herencia»¹³⁹, las «arras» de la futura vida inmortal y gloriosa¹⁴⁰. Por la gracia tenemos ya en la vida presente una cierta incoación de esos cielos nuevos y tierra nueva¹⁴¹, que se presentarán a los ojos de los santos cuando «Dios sea todo en todas las cosas»¹⁴². Esta incoación constituye una llamada a la contemplación de Dios en las realidades creadas¹⁴³.

«Hay *un algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir»¹⁴⁴, escribió el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer. No se trata sólo del espectáculo de la naturaleza; se trata sobre todo del reflejo de lo divino en las acciones libres de los hijos de Dios, en su trabajo y en todo su obrar por el que se perfecciona la creación. La libertad de los hijos de Dios, fundada en la caridad que difunde el Espíritu Santo en los corazones, es sobre todo libertad del pecado, una libertad interior al hombre; pero necesariamente se expande fuera de él, tendiendo a *liberar* —es decir, a informar con el amor— todas las realidades humanas, purificándolas de las huellas del pecado —del odio, de la injusticia, del egoísmo...— para ordenar-

138. «*Ad hanc visionem essentiae (Dei) oculus carnis attingere non poterit; et ideo, ut ei solatium congruens sibi de visione Divinitatis praebeatur, inspiciet Divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifeste indicia divinae maiestatis apparebunt, et praecipue in carne Christi, et post hoc in corporibus beatorum, et deinceps in omnibus aliis corporibus; et ideo oportebit ut etiam alia corpora maiorem influentiam a divina bonitate suscipiant; non tamen speciem variantem, sed addentem cuiusdam gloriae perfectionem, et haec erit mundi innovatio; unde simul mundus innovabitur, et homo glorificabitur*» (In *IV Sent.*, d.48, q.2, a.1, c). Cfr. F. OCÁRIZ, *La revelación en Cristo y la consumación escatológica de la historia y del cosmos*, en VV.AA., «Dios en la Palabra y en la Historia», Eunsa, Pamplona 1992, pp. 377-385.

139. *Ef* 1,14.

140. Cfr. *2 Cor* 5,5.

141. Cfr. *Ap* 21,1.

142. *1 Cor* 15,28.

143. «Ahora vemos como en un espejo, oscuramente; entonces veremos cara a cara» (*1 Cor* 13,12).

144. B. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Conversaciones*, cit., n. 114.

las según Dios. El Concilio Vaticano II ha recordado que «la espera de una tierra nueva no debe atenuar, sino más bien avivar, el empeño de perfeccionar esta tierra (...). Todos los frutos de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos acrecentado en el Espíritu del Señor y según su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre *el reino eterno y universal, reino de verdad y de vida, de santidad y de gracia, de justicia, de amor y de paz*. En esta tierra se encuentra ya misteriosamente presente el Reino; y cuando venga el Señor, se consumará su perfección»¹⁴⁵.

«La esperanza no defrauda, porque el amor de Dios ha sido difundido en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado»¹⁴⁶. La misión del Espíritu Santo es el mismo Amor divino que se nos entrega y el fundamento firme de la esperanza de los hijos de Dios en la gloria futura: «por Él se nos restituye el paraíso, por Él podemos subir al reino de los Cielos, por Él obtenemos la adopción filial»¹⁴⁷. No es la esperanza de una salvación simplemente individual, pues formamos «un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a la que habéis sido llamados»¹⁴⁸. Es la esperanza de la consumación definitiva del designio divino de introducirnos en la vida trinitaria formando, por el Espíritu Santo, un solo cuerpo, la Iglesia, tan íntimamente unido a su Cabeza, Cristo, que es su «plenitud»¹⁴⁹. «El Espíritu ha sido dado a la Iglesia para que, por su poder, toda la comunidad del Pueblo de Dios (...) persevere en la esperanza: aquella esperanza en la que “hemos sido salvados” (Rom 8,24). Es la *esperanza escatológica*, la esperanza del cumplimiento definitivo en Dios, la esperanza del reino eterno, que se realiza por la participación en la vida trinitaria»¹⁵⁰.

Fernando Ocariz
Pontificio Ateneo della Santa Croce
ROMA

145. CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 39.

146. *Rom* 5,5.

147. S. BASILIO MAGNO, *De Spiritu Sancto*, 15, 36: PG 32, 132.

148. *Ef* 4,4. Con la expresión «un solo Cuerpo» (ἐν σῶμα) indica la Iglesia, y con la expresión «un solo Espíritu» (ἐν πνεῦμα) indica el único Espíritu Santo que los hijos de Dios tienen en común, por el cual son edificados como «morada de Dios por el Espíritu» (*Ef* 2,22): cfr. H. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini*, «Commento Teologico al Nuovo Testamento» X/2, 2ª ed., Brescia 1973, p. 294.

149. *Ef* 1,22. Cfr. J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X/2, Freiburg-Basel-Wien 1971, pp. 97-99.

150. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, 18-V-1986, n. 66.

DIVINO HUÉSPED DEL ALMA

LUCAS F. MATEO-SECO

La unión del hombre con Dios culmina en ese abrazo íntimo con las tres divinas Personas que se denomina inhabitación de la Trinidad en el alma. Se trata de una mutua relación de conocimiento y de amor, que va creciendo conforme crece la hondura de la santificación, y llega a su plenitud en la visión beatífica. En efecto, la vida del cielo, en su núcleo esencial, no es otra cosa que el que esta mutua y personal inhabitación entre el hombre y Dios llega a su plenitud por la clara visión en gloria.

Ahora bien, la inhabitación de la Trinidad en el alma tiene lugar *en y por* el Espíritu Santo, enviado al hombre para «divinizarlo». Este aspecto de la actuación del Espíritu Santo caracteriza su obra santificadora de tal forma, que la liturgia lo invoca frecuentemente con el título de «dulce huésped del alma»¹. Este hecho, por otra parte, se encuentra en relación con lo que es propio de la Persona del Espíritu Santo, es decir, con su peculiar modo de proceder eternamente en el seno de la Trinidad como *Amor* y como *Don*. He aquí cómo lo expresa Juan Pablo II, utilizando la conocida distinción entre amor esencial y amor personal:

«Dios, en su vida íntima, es amor, amor esencial, común a las tres Personas divinas. El Espíritu Santo es amor personal como Espíritu del Padre y del Hijo. Por esto sondea hasta las profundidades de Dios, como amor-don-increado. Puede decirse que en el Espíritu Santo la vida íntima de Dios uno y trino se hace enteramente don, intercambio de amor recíproco entre las Personas divinas, y que por el Espíritu Santo Dios “existe” como don. El Espíritu Santo es, pues, la expresión personal de esta donación, de este ser-amor. Es Persona-amor. Es Persona-don. Tenemos aquí una riqueza insondable de la realidad y

1. Cfr. p.e., Liturgia de las Horas, *Secuencia Veni Sancte Spiritus*.

una profundidad inefable del concepto de persona en Dios, que solamente conocemos por la Revelación»².

La inhabitación trinitaria es la donación que Dios hace de Sí mismo al hombre, elevándolo hasta Sí e introduciéndolo en su vida eterna de conocimiento y de amor. Esto implica que entre la persona humana y cada una de las Personas divinas se da una mutua donación, que establece y fundamenta esa mutua relación de presencia que es la inhabitación de la Trinidad en el alma. Es de una gran coherencia la concepción teológica según la cual esta mutua donación o presencia se realiza precisamente *en y por* la Persona que, en la Trinidad, se caracteriza como Amor y Don. La conocida fórmula «en el Espíritu Santo», usada con tanta frecuencia por la liturgia y la teología, debe entenderse en toda su radicalidad y riqueza. El encuentro del hombre con la Trinidad Beatísima tiene lugar en el Espíritu Santo y por obra del Espíritu Santo.

«La expresión en el Espíritu Santo significa sobre todo que Dios en su inmensidad acoge a cada uno y se hace su don por gracia, uniéndose a Él. Él, aun permaneciendo totalmente Otro, el inefable, el incommunicable, precisamente porque es amor-comunión, encuentra el modo de realizar lo irrealizable: donarse a su criatura y unirse a ella. Esto es posible en el Espíritu porque Este representa al eterno mutuo amor entre el Padre y el Hijo, es su ser-en-comunión. Este será también el papel del Espíritu en la economía de la salvación: Dios se pone en comunión con sus creaturas, en el Espíritu colma la infinita distancia que separa al Increado del creado, Dios del hombre, y llega a ser Dios-por-nosotros, Dios-con-nosotros, Dios-en-nosotros»³.

El Espíritu Santo se nos revela, pues, como la Persona divina enviada al corazón del hombre en calidad de Don supremo con el que Dios se dona al hombre en toda su realidad vital. Se trata de una donación mutua: la Trinidad se dona al hombre enviándole su Espíritu; a su vez, el hombre recibe a Dios y se dona a Él *en y por* el Espíritu Santo⁴. En efecto, la donación que Dios hace de sí mismo al hombre sólo puede acontecer mediante una elevación sobrena-

2. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et vivificantem* (18.V.1986), n. 10.

3. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *El Espíritu del Señor*, Madrid 1997, 29.

4. «Nadie puede decir: "¡Jesús es Señor!" sino por influjo del Espíritu Santo» (1 Cor 12, 3). «Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama ¡Abbá, Padre!» (Gal 4, 6). «Este conocimiento de fe no es posible sino en el Espíritu Santo. Para entrar en contacto con Cristo, es necesario primeramente haber sido atraído por el Espíritu Santo. Él es quien nos precede y despierta en nosotros la fe. Mediante el Bautismo, primer sacramento de la fe, la Vida, que tiene su fuente en el Padre y se nos ofrece por el Hijo, se nos comunica íntima y personalmente por el Espíritu Santo en la Iglesia». CEC, n. 683.

tural del hombre que le permita recibirla. Sin esa apertura del hombre, la donación no establecería la relación personal de que estamos hablando.

Como ya pusiera de relieve San Basilio en su *Tratado sobre el Espíritu Santo*, la elevación del hombre es producida por la acción divinizadora del Espíritu. Esta acción tuvo lugar antes que nada en el mismo Jesús. Él es con toda verdad y con toda radicalidad fruto de la acción vivificante y santificadora del Espíritu. Jesús es, además y esencialmente, el portador del Espíritu, el Ungido, el que posee el Espíritu sin medida (cfr. Jn 3, 34) y, por esta razón, el que lo entrega y dona a los hombres.

La inhabitación del Espíritu en el alma del justo y su labor santificadora encuentran aquí, en Cristo, su causa ejemplar y su causa eficiente: es Cristo quien envía el Espíritu a los hombres, para que sean ungidos —sean hechos otros cristos—, siendo así configurados con quien es esencialmente el Cristo; la santificación del cristiano se realiza a imagen y semejanza de la santificación de Aquel que es su Cabeza.

Existe, pues, una gran riqueza de perspectivas desde las que considerar la inhabitación del Espíritu Santo en el alma: la cristológica, la teología de la misión, la antropología sobrenatural.

Jesús, portador del Espíritu

La dimensión pneumatológica de la cristología puede sintetizarse en estas afirmaciones: Jesús es fruto del Espíritu, es el ungido por el Espíritu, es el dador del Espíritu.

Jesús y el Espíritu son inseparables. Se ha hecho notar con acierto que la figura de Jesús no puede dibujarse únicamente desde la consideración de su relación al Padre. En la vida de Jesús no sólo se manifiesta la realidad de su única filiación al Padre, sino que se manifiesta también —y con no menor fuerza— su esencial relación al Espíritu, tanto en lo que respecta a su ser personal como a su actuación mesiánica⁵. Como dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «el Hijo único del Padre, al ser concebido como hombre en el seno de la Virgen María, es “Cristo”, es decir, el ungido por el Espíritu Santo (cfr Mt 1, 20; Lc 1, 35), desde el principio de su existencia humana (...) Toda la vida de Jesucristo manifestará cómo Dios le ungió con el Espíritu Santo y con poder (cfr Hech 10, 38)»⁶.

5. Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, II, Perugia 1982, 284.

6. CEC, nn. 485-486.

El Espíritu está en el origen de Jesús de tal forma que, en el comienzo mismo de su vida, El posee la plenitud del Espíritu Santo. Desde el primer momento de su existencia humana Jesús es ya el Hijo del Altísimo, y esta filiación está relacionada con el hecho de ser fruto del Espíritu (cfr. Lc 1, 32). A diferencia del Bautista, Jesús no ha sido santificado estando ya en el seno de su Madre, sino que su concepción ha tenido lugar por obra del Espíritu Santo.

A su vez, esta relación única de Jesús con el Espíritu está fundada en su relación única con el Padre. El Espíritu, que procede del Padre y del Hijo como Amor sempiterno de ellos⁷, que es el nexo de unión en la Trinidad⁸, reposa sobre Jesús en cuanto que es la Humanidad del Hijo eterno del Padre hecho hombre. Dicho de otra forma: el Espíritu, que reposa en el Verbo en virtud de la *circuminsesión*, reposa plenamente sobre Jesús, santificando su humanidad.

Se trata de una presencia sustancial que lleva consigo la plena consagración y santificación de la humanidad del Señor. El Espíritu une esta humanidad a la Trinidad Beatísima como humanidad del Hijo y le hace experimentar la realidad de su filiación eterna (cfr. Lc 10, 21-24): Jesús, «inundado de gozo en el Espíritu Santo», tras agradecer al Padre que haya «revelado estas cosas a los pequeños», realiza una de las manifestaciones más explícitas de su unidad con el Padre.

«Del examen de los textos evangélicos —comenta Juan Pablo II—, emerge una verdad esencial: no se puede comprender lo que ha sido Cristo, y lo que es para nosotros, independientemente del Espíritu Santo. Lo que significa que no sólo es necesaria la luz del Espíritu Santo para penetrar en el misterio de Cristo, sino que se debe tener en cuenta el influjo del Espíritu Santo en la Encarnación el Verbo y en toda la vida de Cristo para explicar el Jesús del Evangelio. El Espíritu ha dejado la impronta de la propia personalidad divina en el rostro de Cristo»⁹.

Esta estrecha unión entre Jesús y el Espíritu está explícitamente anunciada en conocidos pasajes del Antiguo Testamento, en los que el Mesías es descrito como el ungido y el portador del Espíritu de Yahvé (cfr. Is 11, 1-2 ó Is 61, 1). En la sinagoga de Nazaret, Jesús se presenta como Mesías, apelando precisamente a que el Espíritu del Señor está sobre Él (cfr. Lc 4, 18-19. Cfr. también Mt 12, 18-21 e Is 42, 1-2). La santidad —la infinita caridad y obediencia con que Jesús vive su Pasión y su Muerte— es efecto de su unción por el Espí-

7. Cfr. PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios*, n. 10.

8. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VI, 5, 7. Cfr. SANTO TOMÁS, STTh I, q. 37, a. 1, ad 3.

9. JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo. Catequesis sobre el Credo*, Madrid 1996, 188.

ritu, de su docilidad a la obra del Paráclito en su alma, de los dones del Espíritu. El Nuevo Testamento subraya a veces que Jesús se deja conducir por el Espíritu (cfr. p.e., Mt 4, 1). La *Carta a los Hebreos* relaciona directamente el sacrificio de Cristo en la Cruz con la fuerza del Espíritu Santo que habita en Él: Jesús, dice la Carta, por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios (cfr. Hebr 9, 14)¹⁰.

La oración filial de Jesús tiene lugar en cuanto «poseído» por el Espíritu. Se trata de una cuestión importantísima, porque es en la oración —sobre todo en el *Abbá*— donde con especial claridad manifiesta Jesús la conciencia de su filiación divina. Así lo subraya San Lucas al recoger una oración de Jesús, que es un auténtico himno de júbilo «en el Espíritu»: «Yo te alabo, Padre, Señor de cielo y tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo, sino sólo el Padre, y quién es el Padre, sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quiera revelárselo» (Lc 10, 21-24).

La santidad de Jesús, en cierto modo infinita, no sólo proviene de su unión hipostática con el Verbo. Proviene también de su total posesión por el Espíritu. Es el Espíritu el que habita en Él y, junto con esto, habita en Él la plenitud de la divinidad (cfr. Col 2, 9).

La tradición ha meditado largamente esta realidad: Jesús es el ungido y el santificado por el Espíritu. Baste recordar este texto de San Basilio: «Desde el principio, Él estuvo en la misma carne del Señor, haciéndose unción inseparable (...) Continuamente toda acción de Cristo se viene cumpliendo bajo la asistencia del Espíritu. Estaba presente cuando Cristo fue sometido a la tentación del demonio (...) Le estaba todavía presente inseparablemente mientras realizaba los milagros (...) Después de la resurrección de los muertos no lo abandonó nunca, y para renovar al hombre y devolverle la gracia del soplo de Dios, que había perdido, soplando sobre el rostro de los discípulos, ¿qué les dice? *Recibid el Espíritu Santo...* (Jn 20,22-23)»¹¹.

10. Comenta Juan Pablo II: «Como escribí en la Enc. *Dominum et vivificantem*, en su humanidad (Cristo) era digno de convertirse en sacrificio, ya que sólo él era “sin tacha”. Pero lo ofreció por el Espíritu eterno, lo que quiere decir decir que el Espíritu Santo actuó de manera especial en esta autodonación absoluta del Hijo del hombre para transformar el sufrimiento en amor redentor (n. 40). El misterio de la asociación entre el Mesías y el Espíritu Santo en la obra mesiánica contenida en la página de Lucas sobre la anunciación de María, se vislumbra ahora en el pasaje de la *Carta a los Hebreos*» (JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo. Catequesis sobre el Credo*, cit., 240).

11. SAN BASILIO, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, 16, 39.

Cuando el Evangelio de San Juan hace hincapié en que Jesús envía el Espíritu a sus discípulos, está haciéndose eco de un pensamiento ya tradicional desde Isaías (Is 11, 2; 6, 1), según el cual, el Espíritu es el don propio del Mesías, que lleva la justicia a las islas sin desfallecer ni quedar abatido, pero sin quebrar la caña quebrada y sin apagar el pábilo que aún humea¹².

Toda nuestra santificación proviene de Cristo y tiene lugar como participación e imitación de su propia santidad. Como en Cristo, nuestra santificación tiene lugar, *en y por* el Espíritu Santo. En un sentido analógico, pero real, también nuestro nuevo nacimiento en Cristo tiene lugar por el Espíritu Santo. Esta relación de nacimiento y unción con el Espíritu Santo nos asemeja a Cristo, nos hace *conformes* a Él, constitutivamente unido al Espíritu. Por esta razón, San Pablo insiste en llamar al Espíritu «espíritu de adopción de hijos, por el cual clamamos Abba, Padre» (Rom 8, 15). Y es que, como sugiere M.J. Scheeben, la inhabitación del Espíritu Santo sella en nosotros la relación de la filiación divina, en forma análoga a como su procesión del Padre y del Hijo corona y acaba la relación de paternidad y filiación entre el Padre y el Hijo¹³.

El envío del Espíritu Santo al alma del justo

La teología de las misiones abarca un amplio espectro de cuestiones, todas ellas conectadas con la comunicación de Dios a los hombres, pues es a través de las misiones del Hijo y del Espíritu como la Trinidad Beatísima se comunica —se autodona— a los hombres con una donación personal. Precisamente porque las misiones son una donación personal, en ellas se manifiestan las características intratrinitarias de cada Persona. Fundamentada en esta convicción, la reflexión teológica ha procedido habitualmente desde las misiones, es decir, desde la Trinidad económica, hacia la Trinidad inmanente. Así lo hicieron, entre otros, San Basilio y San Agustín¹⁴.

Conviene insistir en la importancia teológica de este asunto. La comunicación que Dios hace de Sí mismo —y no ya de sus dones— a los hombres se realiza siempre *en y por* las misiones divinas. Ellas son ya en sí mismas comunicación y autodonación de las Personas divinas en cuanto distintas. Desde esta perspectiva se vislumbra una especial armonía en la economía divina: el amor

12. Cfr. J.M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 492.

13. Cfr. M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, § 30, Barcelona 1960, 184.

14. Cfr. SAN BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo*, 26 y 32; SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, libros II y IV.

creador brota del misterio trinitario de Dios —misterio de eterna e intimísima donación personal—, se despliega en la obra de la creación, alcanza su punto culminante en la misión conjunta del Hijo y del Espíritu, y se prolonga en la misión de la Iglesia hasta que la criatura haya entrado definitivamente en la unidad perfecta de la Bienaventurada Trinidad, inmersa en la corriente vital trinitaria de donación y de amor.

Mediante la misión, el Espíritu Santo está presente realmente en el hombre de un modo nuevo. En efecto, tanto al hablar de la misión del Hijo como de la misión del Espíritu, se está hablando de misiones reales. Esta misión no puede ser real, si no lleva consigo un cambio real en la relación de la Persona enviada con aquél a quien ha sido enviada. «En el concepto de misión —escribe Tomás de Aquino—, se incluyen dos cosas: una es la relación del enviado con respecto a quien lo envía; la otra la relación del enviado con el término de su misión (...) Por consiguiente, la misión puede convenir a una Persona divina, por una parte, en cuanto incluye la relación de origen respecto al que envía, y por otra en cuanto implica un nuevo modo de estar en alguno»¹⁵.

La misión implica relación de origen, pues la Persona es enviada en cuanto Persona, es decir, en cuanto distinta de las otras dos, y esta distinción sólo se da por la relación de origen. Santo Tomás utiliza una comparación que nos introduce en el nexos existente entre las misiones y las procesiones. Se trata de una consideración importante a la hora de hablar de la inhabitación de la Trinidad como resultado de la misión del Espíritu al alma: «El hecho de que alguien sea enviado revela que el enviado procede de alguna manera de quien lo envía, bien sea por modo de mandato (...) o también por modo de origen, como al decir que el árbol envía o emite la flor»¹⁶.

La imagen utilizada por Santo Tomás es verdaderamente oportuna. En las misiones se manifiesta la realidad de la procedencia interna en Dios; en ellas florece el misterio trinitario como la flor manifiesta la vida íntima del árbol. Es una forma hermosa de decir que la misión es la autodonación que Dios hace de su ser personal, en cuanto personal, al hombre. Y que por esta razón la misión debe manifestar, valga la expresión, lo personal de cada Persona.

Este nuevo modo de presencia comporta un cambio real en aquél que recibe la misión. Por la misión del Espíritu, la criatura racional, que ya estaba ligada esencialmente a Dios por la presencia de inmensidad, le queda ligada en cuanto trino, con uno nuevo modo de relación. Es la criatura la que experi-

15. SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh I, q. 43, a. 1, in c.

16. SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh I, q. 43, a. 1, in c.

menta una mutación real. Las misiones brotan de la vida divina en la que los tres son igualmente eternos, infinitos, inmensos; brotan del designio del Dios Trino y Uno de comunicar la infinita riqueza de su vida personal a la criatura racional; pero es la criatura racional la que es introducida realmente en la intimidad de la vida trinitaria. De igual forma que la presencia de inmensidad significa que el hombre está inmerso en Dios —en Él vivimos, nos movemos y existimos (cfr. Hech 17, 28)—, la presencia de inhabitación significa que el hombre es introducido en la intimidad de la vida divina.

La misión de una Persona divina implica dos elementos: el *don activo* de sí misma, y el *don pasivo*, es decir, su donación por otra Persona. Ambos elementos son inseparables: el Padre entrega a su Unigénito para la salvación del mundo (cfr. Jn 3, 16), y la entrega que el Padre hace del Unigénito viene acompañada de la entrega personal que el Unigénito hace de sí mismo. Sin esta entrega del Unigénito no tendría sentido la misión. Lo mismo sucede con el Espíritu, que, siendo don esencial, es enviado como don, y este envío comporta que el mismo Espíritu se nos entrega también como don.

La noción de misión es, pues, una noción *personal* por muchas razones. No se aplica más que a una Persona divina en cuanto donada o enviada, y se reserva para la donación que Dios hace de Sí mismo, no para *los dones* de Dios. La Persona divina es enviada a la criatura racional para establecer con ella una relación de presencia en cuanto Persona distinta de las otras dos. De ahí la importancia de la afirmación precedente: la misión es, a la vez, donación por parte del mitente y donación por parte del enviado. Siguiendo un hermoso penamiento de M.J. Scheeben, puede decirse que el Espíritu, como soplo de Dios, se transfunde del corazón de la divinidad a la criatura y trenza un vínculo en torno a ambas; penetra, con el calor amable que le es propio, en la criatura y la llena de inefables delicias; comunica su fuego de amor a la criatura y le transmite la luz del Hijo, del cual procede; inunda a la criatura con su propia fuerza vital, la libra de la muerte y de la corrupción y la llena de vida inmortal; es el *osculum suavissimum* —según expresión de San Bernardo— en el cual sella Dios su alianza de amor con la criatura agraciada¹⁷.

La misión del Espíritu está relacionada con la misión del Hijo hasta el punto de que se puede calificar a ambas como una misión conjunta¹⁸. En su misión, el Espíritu se muestra coincidente con aquello mismo que es su propiedad trinitaria: ser *nexo de unión, amor, don*. El Espíritu une a los hombres con las otras dos Personas de la Trinidad haciéndolos habitar en Ella. El Espí-

17. Cfr. M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, § 18, ed. cit., 119.

18. Así lo hace el CEC, n. 689.

ritu, que ha unguado a Cristo (cfr. Lc 4, 18), unge al cristiano, convirtiéndolo en cristiforme y haciéndolo partícipe de la misión redentora de Cristo¹⁹.

El Nuevo Testamento habla con frecuencia del Espíritu Santo como enviado o dado a los discípulos de forma que inhabita en ellos (cfr. Jn 15, 26; 16, 7; Gal 4, 6; Rom 5, 5; 1 Cor 3, 16-17; Rom 8, 11). La caridad es un don del Espíritu, que clama en nuestros corazones: *Abba, Padre* (cfr. Rom 8, 15). Los cristianos son templos del Espíritu Santo. En ellos habita Dios en forma análoga a como habitaba en el templo de Jersualén (cfr. p.e., 1 Cor 3, 16-17; 6, 19; 2 Cor 6, 16).

Los Santos Padres hicieron hincapié en el aspecto relacional de la presencia de inhabitación y en que, como toda relación, incluye no sólo dos términos que se referencian entre sí —las Personas divinas y el hombre—, sino el fundamento o razón por la que esos términos se relacionan. «El amor que viene de Dios y es Dios —escribe San Agustín—, es propiamente el Espíritu Santo, por el que se difunde en nuestros corazones la caridad de Dios, por la cual nos inhabita toda la Trinidad. Por esta causa el Espíritu Santo, aún siendo Dios, es llamado Don de Dios con toda propiedad. ¿Y qué puede ser este Don, sino amor que nos conduce a Dios y sin el cual ningún don de Dios conduce a Dios?»²⁰.

Este nuevo modo de presencia ha de entenderse en toda su fuerza, como algo *real*, no como una *metáfora* o una *hipérbole*. Es una presencia *sustancial*, no meramente *dinámica*. No son sólo los dones del Espíritu los que llenan al hombre, sino que es el mismo Espíritu el que inhabita en nuestros corazones como *donum hypostaticum*. Los abundantes y explícitos textos de la Sagrada Escritura que hablan de la inhabitación no admiten otra interpretación. Por esta razón, la teología clásica califica a la inhabitación como *una presencia sustancial*. «Ser enviada conviene a la persona divina en cuanto que existe en alguien de un modo nuevo, y ser dada en cuanto que es tenida por alguien. Ninguna de estas dos cosas puede suceder más que por razón de la gracia santificante. Hay un modo común por el cual está Dios en todas las cosas por esencia, presencia y potencia (...) Sobre este modo común hay otro especial que conviene a la criatura racional, en la cual se dice que se halla Dios como lo conocido en el cog-

19. Cfr. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *El Espíritu del Señor*, Madrid 1997, 69-70.

20. El original latino es de una fuerza intraducible: «Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus Sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus Sanctus, cum sit Deus, vocatur etiam Donum Dei. Quod Donum proprie quid nisi charitas intelligenda est, quae perducit ad Deum, et sine qua quodlibet aliud donum Dei non perducit ad Deum?» (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, 18, 32). Cfr. E. LLAMAS, *Inhabitación trinitaria*, en J. PIKAZA (ed.), *El Dios cristiano (Diccionario Teológico)*, Salamanca 1992, 698.

noscente y lo amado en el amante. Y puesto que la criatura racional, conociendo y amando, alcanza por su operación hasta el mismo Dios, según este modo especial no sólo se dice que Dios está en la criatura racional, sino también que habita en ella como en un templo (...) En el mismo don de la gracia santificante se posee al Espíritu Santo y habita en el hombre, y por esto el mismo Espíritu Santo es el dado y el enviado»²¹.

Como es sabido, Santo Tomás coloca la inhabitación entre los efectos de la gracia creada, ya que, según él, es la gracia la que infunde en el alma la virtud teologal de la caridad. Y es la caridad —al terminar distintamente en las tres divinas Personas— la que fundamenta esta nueva presencia de Dios al hombre. Estamos rozando, sin querer entrar en ella, la cuestión del fundamento de la inhabitación de la Trinidad en el alma, sobre la que existen tan diversas opiniones entre los teólogos. La variedad de líneas de opinión y las matizaciones que se hacen incluso dentro de cada una de esas líneas son un buen exponente de la dificultad existente para establecer, desde la perspectiva racional, el fundamento en que se basa esa relación tan íntima del hombre con Dios²².

Se trata de una cuestión misteriosa. Ella es doblemente misteriosa. Considerada desde el punto de vista de la divinidad, la inhabitación pertenece al misterio de la comunicación que hace Dios de su propio ser personal a través de las misiones; mirada desde el punto de vista del hombre, la inhabitación trinitaria pertenece al misterio de la elevación de la criatura racional hasta ser introducida en la vida íntima de Dios. Se trata de una relación que reviste la misteriosidad propia de todo lo personal... y la misteriosidad que implica la relación más íntima posible entre la criatura racional y Dios. Nada tiene de extraño que esta relación entre el hombre y Dios trascienda todo conocimiento y sea capaz de llenar, sin hartura ni cansancio, toda una eternidad.

Hermosamente lo expresó San Juan de la Cruz en un texto denso, en el que la inhabitación trinitaria es descrita como participación en las relaciones trinitarias: «Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado, porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace dei-

21. SANTO TOMÁS DE AQUINO, I, q. 43, a. 3, in c. Comenta M. Cuervo: «De aquí arranca el concepto de Santo Tomás de la misión invisible de las divinas personas, como prolongación en nosotros de las procesiones eternas. Pues, así como *en éstas* lo *que* procede real y sustancialmente son las personas divinas, así también en las misiones invisibles son enviadas las personas a nosotros de la misma manera» (M. CUERVO, *Introducción a la cuestión 43*, en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, t. II, Madrid 1953, 409).

22. Cfr. p.e., R. MORETTI, *Inhabitation*, en DSp VII/2, 1747-1755.

forme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad, pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma? Porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza»²³.

Para San Juan de la Cruz, la inhabitación consiste en que el hombre, injertado en Cristo (cfr. Jn 15, 1-8), es introducido en el seno de Dios para vivir la vida de Dios. Decir que Dios habita en el hombre es lo mismo que decir que Dios hace al hombre habitar en Sí: «Él dijo que en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo, y harían morada en él (cfr. Jn 14, 23); lo cual había de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios»²⁴.

Inhabitación trinitaria y divinización del hombre

Existe un nexo indisoluble entre la gracia santificante, la misión invisible del Espíritu Santo, las virtudes teologales de la fe y la caridad, nuestra filiación adoptiva y la inhabitación trinitaria. La inhabitación es una faceta de la *deificación* o *santificación* del hombre. También podría llamarse su término o su meta, pero la opinión de los teólogos no es unánime a la hora de señalar el orden en que hay que considerar estos elementos de la divinización del hombre.

En cualquier caso, es necesario tener presente que las diversas facetas que se contemplan en la *deificación* del hombre son inseparables. La *deificación* que convierte al hombre en *hijo* de Dios, no tiene explicación suficiente si no es por la gracia increada, es decir, por la comunicación que Dios hace de Sí mismo al alma mediante el don del Espíritu que la eleva hasta el punto de hacerla capaz de conocer y de amar a las tres Personas de la Trinidad en su propio «modo de ser» personal. Esta elevación es tal que el hombre alcanza directamente a las Personas divinas con sus actos de conocimiento y de amor, y le permite tener con ellas una relación tan estrecha que se puede decir sin hipérbole que están real y sustancialmente presentes al alma.

Al mismo tiempo, ser hechos *hijos de Dios en el Hijo*, con toda la radicalidad que encontramos afirmado este hecho por el Nuevo Testamento, lleva consigo la inhabitación de la Trinidad en el alma. En efecto ser injertados en Cristo comporta una participación tal en su relación filial al Padre y en su unión con el Espíritu que conlleva la presencia de inhabitación de la Trinidad en el alma.

23. SAN JUAN DE LA CRUZ, CB 39, 4.

24. LIB pról., 2.

Los teólogos, en su mayor parte, conciben la inhabitación como efecto de la gracia santificante. Esto es así, sobre todo para quienes, como los seguidores de Santo Tomás, estiman que los actos de fe, esperanza y caridad constituyen el fundamento de la inhabitación. Ahora bien, estas virtudes son infundidas en el alma juntamente con la gracia. De ahí que esos autores conciban la inhabitación como efecto de la gracia. Si se pregunta por la relación entre el Espíritu Santo y la gracia, la mayor parte de los teólogos se inclinan a pensar que la gracia es efecto de la donación del Espíritu Santo al alma.

Toda la tradición patristica, sobre todo la griega, concibe la divinización del hombre como *obra* del Espíritu. La gracia creada sería, pues, don de la gracia increada. Existen pasajes de la Escritura que presentan a la caridad como fruto de la acción del Espíritu. He aquí un ejemplo: *Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha difundido en nuestros corazones por el Espíritu que se nos ha dado* (Rom, 5, 5). El hombre es constituido una nueva criatura en Cristo por la gracia²⁵. De ahí que, en el orden lógico de nuestros conceptos, la filiación divina sea la razón de la inhabitación trinitaria y ella, a su vez, sea efecto de la gracia. Dicho de otra forma: nuestra relación a las Personas del Padre y del Espíritu Santo tiene lugar a través de nuestra filiación en Cristo. Pero esta filiación surge por obra del Espíritu Santo. De igual forma que Dios se nos revela definitivamente en Cristo, pero es el Espíritu el que nos hace accesible su verdad (cfr. Jn 16, 12-15), también Dios nos habita —nos hace habitar en Él— a través de nuestra participación en la relación filial de Cristo *en y por* el Espíritu Santo.

Los autores de teología espiritual suelen concebir la inhabitación trinitaria como el fundamento de la experiencia mística. Según esto, la vida mística implicaría una experiencia —en la oscuridad de la fe— de la Trinidad que inhabita en nuestros corazones. Esa experiencia es, a su vez, un «anticipo» del cielo, como escribe San Juan de la Cruz comentando los «toques» de Dios al alma:

«...Y así, sólo se puede decir, y con verdad, *que a vida eterna sabe*, que, aunque en esta vida no se goza perfectamente como en la gloria, con todo eso, este toque, por ser toque de Dios, *a vida eterna sabe*. Y así, gusta el alma aquí de todas las cosas de Dios, comunicándosele fortaleza, sabiduría y amor, hermosura, gracia y bondad, etc.; que como Dios sea todas estas cosas, gústalas el alma en un solo toque de Dios, y así el alma según sus potencias y su sustancia goza. Y de este bien del alma a veces redunda en el cuerpo la unción del Espíritu Santo...»²⁶.

Juan Pablo II expresa así este movimiento de la Trinidad hacia el hombre y esta entrada del hombre en la intimidad trinitaria: «*Por este Espíritu*, que

25. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh I-II, q. 110, a. 2, ad 3.

26. SAN JUAN DE LA CRUZ, LIB, 2, 21-22.

es don eterno, *Dios uno y trino se abre al hombre*, al espíritu humano. El soplo oculto del Espíritu divino hace que el espíritu humano se abra, a su vez, a la acción de Dios salvífica y santificante. Mediante el don de la gracia que viene del Espíritu, el hombre entra en *una nueva vida*, es introducido en la realidad sobrenatural de la misma vida divina y llega a ser *santuario del Espíritu Santo, templo vivo de Dios* (cfr. Rom 8, 9; I Cor 6, 19). En efecto, por el Espíritu Santo, el Padre y el Hijo vienen al hombre y ponen en él su morada (cfr. Jn 14, 23). En la comunión de gracia con la Trinidad se dilata el *área vital* del hombre, elevada a nivel sobrenatural por la vida divina. El *hombre vive en Dios y de Dios*: vive “según el Espíritu” y “desea lo espiritual”²⁷.

Hablar de la inhabitación trinitaria y de la presencia del Espíritu Santo en el alma, en definitiva, no es otra cosa que hablar de la misma e indivisible realidad, que puede expresarse en formas parecidas a éstas: Dios inhabita en el alma del justo *en y por* el Espíritu Santo; la misión del Espíritu Santo al alma del justo tiene como fin la inhabitación de la Trinidad; Dios habita en el alma del justo como consecuencia de la acción de su Espíritu presente en el alma.

La divinización obrada por el Espíritu hace participar a los fieles de lo que es propio y personal de Cristo: su filiación al Padre. Así, a través de la misión del Espíritu, el Padre amplía su paternidad más allá de las relaciones intratrinitarias hasta abrazar a todos aquellos que reciben a Jesucristo en su Espíritu (cfr. Jn 1, 12)²⁸. Por eso, la conocida afirmación de que somos hechos hijos de Dios en el Hijo por el Espíritu, puede decirse de esta otra forma: la paternidad del Padre sobre nosotros se realiza en forma nueva e inefablemente íntima por medio de la misión del Hijo, «de suerte que, como somos *fili Dei in Filio*, puede calificarse asimismo a Dios como *Pater noster in Filio per Spiritum Sanctum*»²⁹. Esta paternidad se ejercita en la presencia de inhabitación, según la cual Dios está en nosotros como lo conocido en el cognoscente y el amado en el amante.

Lucas F. Mateo-Seco
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

27. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, n. 58.

28. La inhabitación trinitaria, sigue a las misiones, pero no se confunde con ellas. Por la inhabitación está presente la Trinidad Beatísima al alma, también el Padre, cuya presencia en el alma no se puede entender como una misión.

29. S. CIPRIANI, *Cristo revelador del Padre y emisor del Espíritu en San Pablo*, «Estudios Trinitarios» 5 (1972) 334. Cfr. N. SILANES, *Misión, misiones*, en X. PIKAZA (ed.), *El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 880.

EL ESPÍRITU SANTO Y LA DIVINIZACIÓN DEL CRISTIANO SEGÚN SAN BASILIO

JOSÉ MARÍA YANGUAS

En el lejano 1860, el gran teólogo alemán M. J. Scheeben publicaba un artículo relativamente breve¹ en el que se lamentaba de que en la Teología Moral de la época apenas se podía encontrar algo que no pudiera hallarse por igual en una buena filosofía moral. La elaboración de una Teología Moral de corte racionalista había llevado consigo el progresivo abandono de la dogmática, de la Revelación positiva y de los misterios de la fe cristiana. Según él, en cambio, la Moral cristiana debía ser vista como la doctrina que tiene como objeto la vida que corresponde a la elevación del hombre a la dignidad grandiosa y misteriosa de hijo de Dios y hermano de Cristo, la vida de quien es regenerado en el Espíritu Santo y se mueve, por tanto, en el marco de una vida mística. De una exposición así de la moral cristiana se podrían esperar, pensaba, los mejores frutos.

Sorprende gratamente la substancial coincidencia de las reflexiones de Scheeben con cuanto, exactamente un siglo más tarde, propondrá el Concilio Vaticano II en el Decreto *Optatam totius* sobre la formación de los sacerdotes, cuando se ocupe de la revisión de los estudios eclesiásticos, en concreto de los relativos a la Teología Moral (n. 16). Como es sobradamente conocido, el Concilio da algunas indicaciones precisas en este punto: la exposición científica de esta disciplina, con una mayor fundamentación en la Sagrada Escritura, debe *ilustrar la alteza de la vocación de los fieles en Cristo*, así como su obligación de dar frutos en la caridad para la vida del mundo. Es pues tarea ineludible de toda Teología Moral que quiera ser verdaderamente conciliar, es decir, realizada según los deseos del Concilio Vaticano II, presentar con mayor claridad y hondura a todo el pueblo cristiano la grandeza de su vocación.

1. Cfr. *Katholik* (1860), pp. 657-674.

En la moral cristiana, en cuanto praxis y en cuanto reflexión sobre la misma, la acción de Dios es absolutamente primera y fundante. Como afirma con singular acierto G. Philips, porque «el bautizado es santo, por eso justamente debe actuar santamente. Debemos vivir según virtud no para ser santos, sino porque lo somos»². El Concilio Vaticano II —como demuestra un buen conocedor del mismo—, ha puesto de relieve el papel fundamental que el Espíritu Santo desempeña con sus inspiraciones, acción y carismas, en la vida cristiana³. Se trata de una idea que no es nueva, pues cuenta con una larga tradición en la Teología. Una de sus expresiones más constantes la encontramos en la doctrina sobre la divinización del cristiano como fruto de la acción del Espíritu Santo.

Mi contribución en este Cuaderno dedicado al tema del Espíritu Santo en la vida cristiana se centrará en la presentación que de dicha doctrina hace San Basilio de Cesarea, primer tratadista sistemático, como se le puede calificar, de la doctrina católica sobre el Espíritu Santo. Tras la presentación de un breve perfil de la doctrina pneumatológica de San Basilio (I), que servirá para situar nuestro tema, estudiaremos brevemente a continuación los atributos entitativos de la tercera Persona de la Sma. Trinidad que «fundamentan», por así decir, su acción en las almas (II), para ocuparnos, en fin, de su doctrina sobre el Espíritu Santo en cuanto autor de la divinización del cristiano (III).

I. BREVE PERFIL DE LA DOCTRINA PNEUMATOLÓGICA DE SAN BASILIO

Podemos articular en los siguientes puntos los principales aspectos de la doctrina pneumatológica basiliana:

a) el Espíritu santo no pertenece al orden de las criaturas, no tiene una «naturaleza servil» como si se tratara de uno más de los seres creados; si lo fuera, tendrían razón quienes separan al Espíritu Santo del Padre y del Hijo y afirman que el Espíritu Santo no puede ser alabado «con» el Padre y el Hijo. Basilio no dudará en declarar anatema a quien rebaje al Espíritu Santo al orden de las criaturas o al rango de los espíritus servidores⁴.

2. G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile Vatican. Histoire, text et commentaire de la constitution Lumen Gentium*, t. II, Paris 1968, pp. 74-75.

3. Ph. DELHAYE, *L'Esprit-Saint et la vie morale du chrétien*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (1969), pp. 432-443.

4. Cfr. *Epistola* 125, 3; PG 32, 549 C; *De Spiritu Sancto* IX, 25; SC 17, p. 150; PG 32, 112 C-D; XXIV, 55; PG 172 A; XXVIII, 70; PG 197 D; *Homilia* X, 5; PG 31, 612 A.

b) El Espíritu santo no procede de una substancia anterior, común a las tres divinas Personas; pero tampoco procede de la nada; procede del Padre, pero de un modo tan radicalmente diverso del de las criaturas que precisamente ese modo de proceder testimonia su divinidad. Sólo el Hijo y el Espíritu Santo «proceden» del Padre en el sentido más auténtico y pleno del término, aunque cada una de ellos lo haga de distinto modo⁵. Una tal procedencia no compromete la eternidad del Espíritu Santo; también de Él dice Basilio que «existía, preexistía y estaba en compañía del Padre antes de todos los siglos»; comparte con el Padre y el Hijo la noción de eternidad; coexiste con ellos en eterno consorcio⁶.

c) Posee la «santidad por naturaleza», no por participación como los ángeles. Por tener la santidad por naturaleza y ser fuente de santidad, por poseerla en modo pleno y coesencial con el Padre y el Hijo, el Espíritu Santo no es capaz del mal, no tiene una voluntad débil, mudable y tornadiza⁷.

d) Para Basilio la afirmación de que el Espíritu Santo posee «la misma dignidad» que el Padre y el Hijo equivale a sostener la consustancialidad de las divinas Personas. Quienes combatían la recta doctrina sobre el Espíritu Santo se negaban a aceptar que Éste poseyese igual dignidad, honor y gloria que el Padre y el Hijo; lo hacían por el único motivo de considerarlo erróneamente «de distinta naturaleza» que el Padre y el Hijo. Si Basilio insiste, por el contrario, en que el Espíritu Santo debe ser adorado y glorificado «con» las otras dos Personas («coadorado» y «coglorificado»), es porque cree que es Dios como ellos por ser consustancial con ambos: «La dignidad, afirma con determinación Basilio, sigue a la esencia y la operación es análoga a la dignidad»⁸. El Espíritu Santo está unido al Padre y al Hijo en la «naturaleza», la «gloria» y el «honor»⁹. Se descubre en estas palabras la misma estructura argumentativa utilizada por Basilio cuando, al propugnar la consustancialidad del Padre y del Hijo, sostenía que el Hijo no se diferencia en absoluto del Padre en cuanto a la esencia, el poder o la operación¹⁰.

5. Cfr. *Adversus Eunomium* I, 19; PG 29, 556 A; *Homilia* XXIV, 4; PG 31, 605 B; XXIV, 7; PG 31, 616 B, C.

6. Cfr. *Epistola* 8, 2; PG 32, 248 B; 105; PG 32, 513 B; 189, 5; PG 32, 690 B; *De Spiritu Sancto* XIX, 49; SC 17, p. 200; PG 32, 156 D; XXVI, 63; SC 17, p. 229; PG 32, 690 B.

7. Cfr. *Epistola* 8, 10; PG 32, 159 C; PG 32, 261 B; *Homilia* XV, 3; PG 31, 468 C; *Adversus Eunomium* III, 3; PG 29, 660 BCD; *De Spiritu Sancto* XIX, 48; SC 17, pp. 199-200; PG 32, 156 B.

8. Cfr. *Adversus Eunomium* II, 31; PG 29, 645 B.

9. Cfr. *De Spiritu Sancto* VI, 15; SC 17, p. 131; PG 32, 92 CD.

10. Cfr. *Ibidem* VIII, 19; SC 17, p. 141; PG 32, 104 A-B.

e) En el camino seguido para demostrar la consustancialidad e igual dignidad de las tres divinas Personas, Basilio se preocupará de hacer ver que los atributos y nombres que se dan al Espíritu Santo y a las otras Personas son comunes. A partir de la constatación de las operaciones que realiza la tercera Persona se puede pues inducir su naturaleza. En este contexto es donde se sitúa su doctrina sobre la divinización que el Espíritu Santo cumple en el cristiano.

II. EL ESPÍRITU SANTO ES «FUENTE DE VIDA» Y «SANTO» «SEGÚN SU ESENCIA»

El Espíritu Santo, afirmará San Basilio repetidamente, está unido al Padre y al Hijo «en todas las cosas»; coexiste en un consorcio eterno con la primera y segunda Personas divinas.

a) El Espíritu Santo es «fuente de vida» (πηγή τῆς ζωῆς) y posee la vida «por esencia» (κατὰ τὴν φύσιν).

Desde el primer momento Basilio afirma claramente que el Espíritu santo posee, esencialmente, coesencialmente y según la naturaleza, la vida¹¹. Es «substancia viviente» (οὐσία σῶσα), una substancia a la que compete por su misma esencia vivir; es decir, no sólo tiene vida, sino que Él mismo «es» vida y, por eso es también «señor de vida» (Κύριον τῆς ζωῆς) causa de vida (αἰτία τῆς ζωῆς) «espíritu de vida» (Πνεῦμα τῆς ζωῆς)¹².

b) El atributo «santo» es tan propio y característico de la tercera Persona que esa denominación sirve para diferenciarlo de cualquier otro espíritu, de manera que se convierte como en su nombre propio:

«Espíritu Santo, he aquí la denominación más propia y particular; es la que, mejor que ninguna otra, indica un ser incorporeal, puramente inmaterial y sin partes»¹³.

El Espíritu, aquél justamente que es Santo (τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον), dirá reiteradamente Basilio, uniendo el atributo al nombre tan estrechamente que aquél pasa a formar parte de éste. También por lo que respecta a la santidad, el Espíritu se dice «substancia viviente, señora de santidad» (ἁγιασμοῦ κυρία),

11. Cfr. *Homilia* XV, 3; PG 31, 468 CD.

12. Cfr. *De Spiritu Sancto* IX, 22; SC 17, p. 146; PG 32, 149 B; XXVIII, 69; SC 17, p. 242; PG 32, 196 D.

13. Cfr. *Ibidem* IX, 22; SC 17, p. 145; PG 32, 108 A.

«fuente de santificación» (πηγή της αγιότητος)¹⁴, fuente abundantísima, en grado tal que:

«El Espíritu posee la santidad hasta el punto de rebosar su naturaleza»¹⁵.

Esa santidad que el Espíritu posee por naturaleza (κατὰ τὴν φύσιν) y con tal abundancia que colma, por así decir, su ser, se desborda a las criaturas. Poseer la santidad por naturaleza, una santidad «física» (φύσει, κατὰ τὴν φύσιν), como también la expresión precedente que lo veía como poseyendo la vida «por naturaleza» (φύσει), sirve a Basilio para diferenciar y contraponer el Espíritu a las demás criaturas, las cuales tienen una santidad recibida, participada, es decir, no connatural: son santas por la comunión que tienen con el que es santo por naturaleza, y por tener una santidad participada pueden, de una parte, crecer en santidad y, de otra, son capaces del mal en virtud de su voluble naturaleza:

«Ya te refieras a los ángeles o a los arcángeles o a todas las potestades celestiales, todos reciben la santidad por el Espíritu. Éste, en cambio, tiene la santidad por naturaleza, no por gracia; está en Él de manera co-esencial»¹⁶.

El Espíritu tiene la misma santidad que el Padre y el Hijo, pues una y la misma es la santidad en las tres divinas Personas. El Padre la posee como fuente última, como principio (ἀρχή), y desde Él se difunde hasta el Espíritu Santo a través del Hijo¹⁷. Pero la santidad es inseparable del Espíritu Santo, como afirma Basilio con una bella fórmula:

«Como el dar calor es algo inseparable (ἀχώριστον) del fuego y de la luz lo es la iluminación, así también el santificar y dar vida (ἀγιάζειν, ζωοποιεῖν), la bondad y la rectitud son inseparables del Espíritu»¹⁸.

El hecho de que los mismos atributos entitativos, «comunión de los nombres» (κοινωνία τῶν ὀνομάτων), se digan de cada una de las Personas de la Trinidad pone de manifiesto, según Basilio, la comunidad de naturaleza, la

14. Cfr. *Ibidem* XVIII, 46; SC 17, p. 195; PG 32, 152 A; IX, 22; SC 17, p. 146; PG 32, 108 C; *Epistola* 105, PG 32; 513 B.

15. *De Spiritu Sancto* XIX, 48; SC 17, p. 199; PG 32, 156 B.

16. *Epistola* 159; PG 32, 621 B.

17. Cfr. *De Spiritu Sancto* XVIII, 47; SC 17, p. 198; PG 32, 153 B.

18. *Homilia* XV, 3; PG 31, 469 A.

«intimidad en cuanto a la naturaleza» (οἰκείωσις κατὰ τὴν φύσιν) intimidad natural que el Espíritu Santo tiene con el Padre y el Hijo¹⁹, y su radical diferencia respecto a cualquier creatura.

III. EL ESPÍRITU SANTO Y LA DIVINIZACIÓN DEL CRISTIANO

a) *La común actividad de las tres divinas Personas*

Con esa misma intención hace Basilio el análisis de los atributos operativos propios del Espíritu Santo; lo que pretende, en efecto, es mostrar su comunión, «energética» en este caso, con el Padre y el Hijo. También en cuanto a la actividad (κατὰ τὴν ἐνέργειαν) es inseparable de las otras dos divinas Personas²⁰; lo es en todo clase de actividad (κατὰ πᾶσαν ἐνέργειαν)²¹, en la concesión de todo tipo de bienes, carismas y ministerios. Y lo es ya desde el principio:

«Puedes aprender la comunión del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo por las obras que tuvieron lugar al principio»²²,

en el acto creador de las jerarquías celestes, donde Padre, Hijo y Espíritu Santo intervienen conjuntamente pero, a la vez, de manera apropiada a su ser personal, como señala con precisión San Basilio: el Padre como «causa principal» (αἰτία προκαταρτική) el Hijo como «causa demiúrgica» (αἰτία δημιουργική) y el Espíritu Santo como «causa perfeccionadora» (αἰτία τελειοτική), radicando, asentando, consolidando establemente en la santidad a las criaturas celestiales²³.

Actividad común de las tres divinas Personas en la creación y también en toda la historia de la salvación; las diversas fases de esta historia ven como protagonista la tercera Persona de la Trinidad; primero en el Antiguo Testamento:

«Las bendiciones de los Patriarcas, la ayuda que presta la Ley, la tipología, las profecías, los milagros realizados por los justos, las esforzadas acciones de guerra, las disposiciones relativas a la venida del Señor: todo se realiza por medio del Espíritu»²⁴.

19. Cfr. *Adversus Eunomium* III, 3; PG 29, 661 A.

20. *De Spiritu Sancto* XVI, 37; SC 17, p. 174; PG 32, 133 B.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem* XVI, 38; SC 17, p. 174; PG 32, 136 A.

23. Cfr. *Ibidem* XVI, 38; SC 17, p. 175; PG 32, 136 B.

24. *Ibidem* XVI, 39; SC 17, p. 180; PG 32, 140 B.

Después, en la historia de Jesús, donde el Espíritu Santo aparece estrechamente unido a Él: en la Encarnación que se obra en virtud de su poder; en el momento de la unción de Jesús, cuando tiene lugar la primera teofanía; cuando es tentado por el diablo; en ocasión de la realización de los milagros de curaciones o de la expulsión de los demonios; cuando perdona los pecados; después, incluso, de la resurrección de entre los muertos.

El Espíritu Santo, en fin, actúa en la vida de la Iglesia, ordenándola, estructurándola, repartiendo y distribuyendo en ella los dones necesarios para que pueda cumplir su misión. Su acción durará hasta el final de los tiempos²⁵.

b) *Espíritu Santo «dador de vida»*

El Espíritu Santo es Espíritu que da la vida (Πνεῦμα ζωοποιῶν). Se trata de una actividad que le pertenece también esencialmente. De la misma manera que son inseparables el fuego y su función de dar calor o la luz y su actividad de iluminación (ὡσπερ ἀχώριστον τῷ πυρὶ τὸ θερμαίνειν, καὶ τῷ φωτὶ τὸ λάμπειν)²⁶, así es imposible, sostiene Basilio, separar del Espíritu Santo su «función» vivificadora.

Esa actividad vivificadora del Espíritu Santo, que no es una invención humana sino algo de lo que el mismo Señor da testimonio, es un argumento que demuestra su divinidad o, para decirlo con palabras de la célebre «economía»²⁷ de San Basilio, su «intimidad esencial con Dios»:

«Quien no posee la intimidad esencial (οἰκείωσις κατὰ τὴν φύσιν) con Dios y no está lejos de la dignidad propia de las criaturas, no puede

25. *Ibidem*; SC 17, p. 181; 141 A.

26. *Adversus Eunomium* III, 6; PG 29, 688 C.

27. Se denomina con este término el modo de proceder de Basilio, observado cuidadosamente, que le lleva a evitar afirmaciones demasiado rotundas que choquen frontalmente con la doctrina de sus adversarios, con el fin de evitar inútiles disputas centradas más en las palabras que en la realidad significada por ellas. El santo Doctor nos lleva «con sus argumentos hasta las puertas de la afirmación decisiva, pero dejándonos a nosotros que la formulemos arrastrados por el poderío de su lógica», José María YANGUAS, *Pneumatología de San Basilio*, EUNSA, Pamplona 1983, p. 118. Así, comenta J.M. HORNUS, «el elemento fundamental de la economía de Basilio al momento de la redacción de nuestro tratado (sobre el Espíritu Santo) consiste en insistir sobre el hecho de que el Espíritu no puede ser colocado entre las criaturas; la premisa menor, más o menos explícita, es que la realidad está dividida en dos y sólo dos modos de ser: de una parte Dios, de la otra sus obras, con la conclusión no formulada de que el Espíritu, no siendo una criatura, es por tanto Dios», *La divinité du Saint Esprit selon Basile*, en VC 23 (1969) p. 39.

convertir en libre a uno que es esclavo, ni hacer que se llame hijo de Dios o hacerlo vivir estando muerto»²⁸.

Este poder de dar la vida lo posee el Espíritu Santo en común con el Padre y el Hijo²⁹, hecho que resulta todavía más patente si se tiene en cuenta que Basilio utiliza el mismo verbo (ζωοποιεῖν) para referirse al poder vivificador del Padre y del Espíritu Santo. Idéntico poder de dar vida, pero observando siempre «el orden que no es lícito alterar», pues el Padre es fuente última de todo, tanto de la vida como del poder de darla:

«La vida nos es distribuida por el Hijo, en el Espíritu Santo, teniendo al Padre como origen último»³⁰.

c) *Espíritu «santificador»*

Para Basilio la santificación es también una actividad inseparable del Espíritu Santo, indicando de ese modo que se trata de una función que le compete de manera especial. La santidad es algo tan característico de la tercera Persona de la Santísima Trinidad que la denominación «Santo» viene a ser como su nombre propio; acompaña siempre y califica al sustantivo Espíritu. Posee con tal plenitud la santidad, es de tal modo santo, que su santidad se desborda hasta las criaturas que la reciben en mayor o menor medida. Él tiene la santidad por naturaleza, como también el Padre y el Hijo, mientras que las demás criaturas capaces de santidad la poseen de manera participada y limitadamente³¹; como recordábamos más arriba:

«Éste (el Espíritu), en cambio, tiene la santidad por naturaleza, no recibida por gracia, sino presente en Él de manera coesencial»³².

Por eso puede el Espíritu Santo ser «dador de vida»: todos los seres necesitados de santidad se dirigen a Él, y quienes viven virtuosamente lo desean y reciben su ayuda para alcanzar la perfección, el fin que les es propio³³. Así el

28. *Ibidem* XIII, 29; SC 17, p. 159; PG 32, 120 A.

29. *Adversus Eunomium* III, 4; PG 29, 664 C-665 A.

30. *Adversus Eunomium* III, 4; PG 29, 664 C.

31. Cfr. *Epistola* 8, 10; PG 32, 261 C; *De Spiritu Sancto* XIX, 48; SC 17, p. 156; PG 32, 156 B; *ibidem* XVIII, 47; SC 17, p. 198; PG 32, 153 B.

32. *Epistola* 159; PG 32, 621 B.

33. Cfr. *De Spiritu Sancto* IX, 22; SC 17, p. 145; PG 32, 108 B; *Epistola* 105; PG 32, 513 AB.

Espíritu Santo es, según Basilio, «perfeccionador» y «perfección» de todos los seres, mientras que Él no necesita de perfección ni carece de nada (τελειωτικόν τῶν ἄλλων, αὐτὸ δὲ οὐδαμοῦ ἐλλεῖπον)³⁴.

Y a la vez que «causa perfeccionante», el Espíritu Santo consolida, asegura las criaturas en la santidad, las asienta sólidamente en el bien, dotándolas de una cierta inmutabilidad que no poseen por naturaleza, sino sólo como don. Esta firmeza en el bien es, de alguna manera, la perfección de toda perfección³⁵.

Aquí hay que situar el pensamiento de Basilio cuando presenta audazmente al Espíritu Santo como «forma»³⁶ en la santificación del cristiano, sin que por ello ciertamente sea necesario entenderlo como causa formal en sentido estricto³⁷. Muy probablemente con esa expresión se quiere poner de relieve que la criatura es y se mantiene como realidad imperfecta, en potencia, mientras no recibe la perfección del Espíritu, el cual se comporta así *como* causa formal. Del mismo modo que la forma acaba y perfecciona los seres que se encuentran en potencia de algo, así el Espíritu Santificador perfeccionaría los seres necesitados de santidad.

Como no lo estaba en las otras acciones, tampoco en la santificadora se encuentra sola la tercera Persona. La acompañan inseparablemente el Padre y el Hijo:

«Cuando somos santificados por el Espíritu recibimos también a Cristo que habita en nosotros, y con Cristo recibimos al Padre que hace común mansión en nosotros»³⁸.

d) *El Espíritu Santo diviniza a los hombres*

La vida nueva que inicia con el Bautismo tiende toda ella a una progresiva semejanza con Dios: a ello estamos llamados, ese es el objetivo, la meta de nuestra vocación; en efecto:

34. Cfr. *De Spiritu Sancto* IX, 22; SC 17, p. 146; PG 32, 1083.

35. Cfr. *Ibidem*; SC 17, p. 177; PG 136 C; XIX, 48; SC 17, p. 201; PG 32, 157 A; IX, 23; SC 17, p. 148; PG 32, 109 C.

36. Cfr. *De Spiritu Sancto* XXVI, 61; SC 17, p. 226; PG 32, 180 C.

37. «La expresión, comenta B. PRUCHE, se explica suficientemente por referencia a un tema caro al obispo de Cesarea, según el cual el Espíritu tiene razón de forma en cuanto que deifica a la criatura racional, haciéndola, mediante una participación creada de su propia luz (el Espíritu como luz inteligible de que habla en el capítulo IX), espiritual, «pneumática», como Él», *Sur le Saint Esprit*, Introduction, texte, traduction et notes, 2ª ed., SC 17 bis (Paris 1968) 466, nota 2.

38. *Homilia* XXIV, 5; PG 31, 609 CD.

«Se nos propone asemejarnos a Dios (ὁμοιωθῆναι θεῶ) tanto como sea posible a nuestra naturaleza humana»³⁹.

La divinización, es el fin y el culmen de la vida cristiana, «el colmo de todos los deseos»⁴⁰, como dirá Basilio. Esta meta última la designa de modos diversos, con distintas fórmulas y variados acentos. Hablará así, como acabamos de ver, de semejanza con Dios (ὁμοιοῦσθαι Θεῶ), de filiación (υἱοθεσία), de ingreso en la intimidad divina, en la casa o familia de Dios (οἰκείωσις), de la acción por la que los hombres son hechos espirituales (πνευματικός) y libres (ἐλεύθερος), de la configuración con la imagen del Hijo (σύμμορφος τῆς εἰκόνης τοῦ Υἱοῦ).

El Espíritu divino es quien causa en nosotros esa semejanza divina (ἡ πρὸς Θεὸν ὁμοίωσις), siendo éste el fruto más precioso y la acción más extraordinaria que cumple en nosotros. Una semejanza que el «Espíritu de la verdad», el «Espíritu del conocimiento» hace realidad precisamente mediante el conocimiento⁴¹.

La intimidad (οἰκείωσις) con Dios, gozar de la divina «familiaridad», entrar de algún modo en esa divina familia, penetrar en el misterio de Dios (participar de su naturaleza!), acceder a la «intimidad» que el Espíritu Santo tiene con el Padre y el Hijo constituye en verdad el objetivo de la eterna y divina providencia:

«La economía del Dios y salvador nuestro para con los hombres consiste en la llamada del exilio y la vuelta a la intimidad con Dios (ἐπάνοδος εἰς οἰκείωσιν Θεοῦ) saliendo del alejamiento que produjo la desobediencia»⁴².

Dicha intimidad es fruto de la acción del Espíritu, se realiza por su medio (διὰ τοῦ Πνεύματος)⁴³ porque sólo quien tiene la intimidad con Dios por naturaleza puede adentrar en la misma a los hombres y hacerlos hijos de Dios⁴⁴.

También la filiación divina, como la intimidad con Dios, se logra, según Basilio, mediante el conocimiento, conocimiento que adquirimos o, mejor, se

39. *De Spiritu Sancto* IX, 23; SC 17, p. 148; PG 32, 109 C.

40. *Ibidem*.

41. Cfr. *Ibidem* I, 1; SC 17, p. 107; PG 32, 69 B.

42. *Ibidem* XV, 35; SC 17, p. 168; PG 32, 128 C.

43. *Ibidem* XIX, 9; SC 17, p. 201; PG 32, 157 B.

44. *Ibidem* XIII, 29; SC 17, p. 159; PG 32, 117 D; *Homilia* XXIV, 6; PG 31, 612 C.

nos da en el Bautismo⁴⁵. Gracias al Espíritu Santo, «Espíritu de adopción» (Πνεῦμα τῆς υἰοθεσίας) llegamos a ser hijos de Dios; gracias a Él ganamos la confianza necesaria para llamar a Dios Padre⁴⁶.

Filiación e intimidad con Dios parecen el resultado de una previa intimidad con el Espíritu Santo que da como fruto hacernos gozar de la condición de hombres «espirituales» mediante la exclusión de las pasiones:

«La intimidad del Espíritu con el alma (οἰκεῖωις δὲ Πνεύματος πρὸς Ψυχῆν) no se obtiene mediante una aproximación local —¿cómo podríamos acercarnos corporalmente a los que es Incorporeal?—, sino que se consigue con la exclusión de las pasiones que, como consecuencia de su amor por la carne, enajenan el alma de la intimidad con Dios»⁴⁷.

Entrar en intimidad con el Espíritu exige que nos purifiquemos de la mancha contraída por el pecado, volviendo así a gozar de la belleza «natural» y restituyendo a la imagen «real» su antigua forma. Este hombre «espiritual», el hombre que ya no vive según la carne, sino que es guiado por el Espíritu, es llamado hijo de Dios, es conformado a la imagen del Hijo⁴⁸.

La divinización del cristiano, su nueva condición de hijo de Dios, la purificación mediante el Espíritu nos hace verdaderamente libres. Él es realmente Espíritu de libertad, «Espíritu de vida que nos libera de la ley del pecado»⁴⁹.

La perfección, en fin, de la vida cristiana no se obtiene sino cuando somos hechos conformes a la imagen del Hijo (σύμμορφος τῆς εἰκόνης τοῦ Υἱοῦ), como afirma Basilio con bellísima expresión; cuando lo imitamos en su Pasión y Muerte mediante el Bautismo. Es esta imitación la que nos hace recobrar la antigua filiación adoptiva.

José María Yanguas
ROMA

45. *Ibidem* X, 23; SC 17, p. 152; PG 32, 113 B.

46. *Ibidem* XV, 36; SC 17, pp. 171-172; PG 32, 132 B.

47. *De Spiritu Sancto* IX, 23; SC 17, p. 147; PG 32, 109 A.

48. *Ibidem* XXVI, 61; SC 17, p. 226; PG 32, 180 C.

49. *Ibidem* XXVIII, 69; SC 17, p. 242; PG 32, 196 D.

LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO Y EL CAMINO HACIA LA SANTIDAD

JAVIER SESÉ

1. *Un camino de santidad conducido por el Espíritu Santo*

La tradición teológica y espiritual cristiana ha resaltado desde muy antiguo el papel de los siete dones del Espíritu Santo en la santificación del alma. Como es sabido, aunque la expresión «dones del Espíritu Santo» se puede entender de forma general, es decir, referida a todo tipo de dádivas divinas, habitualmente tiene un sentido mucho más específico; recordémoslo con palabras del Catecismo de la Iglesia Católica, que recogen sintéticamente la doctrina tradicional:

«La vida moral de los cristianos está sostenida por los dones del Espíritu Santo. Estos son disposiciones permanentes que hacen al hombre dócil para seguir los impulsos del Espíritu Santo»¹.

«Los siete *dones* del Espíritu Santo son: sabiduría, inteligencia, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios. Pertenecen en plenitud a Cristo, Hijo de David (cfr. Is 11, 1-3). Completan y llevan a su perfección las virtudes de quienes los reciben. Hacen a los fieles dóciles para obedecer con prontitud a las inspiraciones divinas»².

1. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1830.

2. *Ibidem*, n. 1831. Así desarrolla estas ideas el Papa León XIII en su encíclica *Divinum illud munus*, n. 12: «por estos dones es investida el alma de un aumento de fuerza, se hace apta para obedecer con mayor facilidad y prontitud a la llamada y a los impulsos del Espíritu. Es tanta la eficacia de estos dones, que conducen al hombre a las más altas cimas de la santidad; y tanta su excelencia, que perseveran intactos, aunque más perfectos, en el reino celestial. Merced a ellos, el Espíritu Santo nos mueve a desear y nos empuja a conseguir las bienaventuranzas evangélicas, que son como flores abiertas en la primavera, cual indicio y presagio de la eterna bienaventuranza».

No es nuestra intención ahora abordar la cuestión teológica de la naturaleza de estos dones, su relación con las virtudes, su número septenario, etc.³. Este artículo quiere enmarcarse en un contexto más teológico-espiritual que dogmático, más práctico que especulativo. Teniendo en cuenta la abundante doctrina de los santos y maestros espirituales sobre el papel de los dones en la santificación del alma, queremos fijarnos sobre todo en una visión clásica de la vida espiritual cristiana: su presentación como un camino, itinerario o ascensión.

En ese camino hacia la santidad, la iniciativa y la actividad principal es divina: la acción del Espíritu Santo en el alma, contando con la libre cooperación humana. La actitud cristiana de docilidad a esa conducción interior divina resulta así decisiva en el proceso de la propia santificación. Como acabamos de leer en el Catecismo, Dios infunde en nuestras almas los siete dones precisamente con el objeto de facilitar esa docilidad a sus inspiraciones y mociones; y en este punto es justamente donde completan y perfeccionan a las virtudes. La santidad del alma crecerá así en la medida de una mayor docilidad a la acción del Espíritu Santo, y por tanto, en la medida de un mayor arraigo y desarrollo de esas «disposiciones permanentes» que son los dones.

Por otra parte, la enumeración clásica de los siete dones del Espíritu Santo, tomada de Isaías 11, 1-3, ha sido vista por la tradición teológica y espiritual como una cierta gradación de la actuación del «Espíritu septiforme» en el cristiano⁴: el espíritu de sabiduría sería la culminación de un proceso iniciado desde el temor de Dios. Es el itinerario que presenta, entre otros, San Agustín:

«Cuando el profeta Isaías recuerda aquellos siete famosos dones espirituales, comienza por la sabiduría para llegar al temor de Dios, como descendiendo desde lo más alto hasta nosotros, para enseñarnos a subir. Parte del punto adonde nosotros debemos llegar, y llega al punto donde nosotros comenzamos. Dice, en efecto: “descansará sobre Él el Espíritu de Dios, Espíritu de sabiduría y de inteligencia, Espíritu de consejo y de fortaleza, Espíritu de ciencia y de piedad, Espíritu de temor de Dios” (Is 11, 2-3). A la manera, pues, que el Verbo encarnado, no aminorándose, sino enseñándonos, desciende desde la

3. Uno de los estudios más completos al respecto, ya clásico y muy dependiente de la escuela tomista, es el de M.M. PHILIPON, *Les dons du saint-Esprit*; versión castellana: *Los dones del Espíritu Santo*, Barcelona 1966. Para una visión de conjunto de esa y otras posturas teológicas, se puede consultar: J. DE BLIC, *Pour l'histoire de la théologie des dons*, en «Revue d'Ascétique et de Mystique» 22 (1946) 117-179.

4. Aunque los críticos modernos tienden a reducir la relación de Isaías a seis «espíritus», identificando los dos últimos, las versiones utilizadas por los teólogos y autores clásicos, la vulgata en particular, mencionan siempre siete.

sabiduría hasta el temor; así debemos nosotros elevarnos desde el temor a la sabiduría, no llenándonos de soberbia, sino progresando, ya que “el temor es el inicio de la sabiduría” (Prov 1, 7) (...)

Por esta razón se coloca en el primer lugar la sabiduría, que es la verdadera luz del alma, y en el segundo el entendimiento. Como si a los que le preguntan: ¿de dónde hay que partir para llegar a la sabiduría?, les respondiera: del entendimiento. ¿Y para llegar al entendimiento? Del consejo. ¿Y para llegar al consejo? De la fortaleza. ¿Y para llegar a la fortaleza? De la ciencia. ¿Y para llegar a la ciencia? De la piedad. ¿Y para llegar a la piedad? Del temor. Luego desde el temor a la sabiduría, porque “el temor de Dios es el inicio de la sabiduría” (Prov 1, 7)»⁵.

Este papel gradual de la acción divina a través de los siete dones es el que queremos presentar aquí. La frase de los Proverbios citada dos veces en ese texto de San Agustín, combinada con la enumeración «descendente» de Isaías, es precisamente la fuente principal de casi todos los autores que defienden esta visión progresiva de la acción del Espíritu divino en el alma, por la sucesiva intervención de los siete dones.

No obstante, conviene aclarar desde el principio que se trata de un «modelo» teológico-espiritual que no conviene extralimitar. En efecto, esta visión puede servir de orientación para comprender el proceso de santificación del alma, y también de ayuda práctica en la vida ascética; pero no pretendemos afirmar que exista una estricta periodización de la vida espiritual en siete etapas bien delimitadas, según los dones, como tampoco pretenden eso otros modelos clásicos como el de las tres vías, o el de las moradas teresianas, por poner sólo dos ejemplos bien conocidos, entre muchos otros, abundantes en la literatura espiritual.

La acción del Espíritu divino es riquísima y variadísima en la vida de millones de cristianos de todas las épocas, y no está predeterminada por esquemas y periodizaciones rígidas; aunque también es cierto que esa actividad divina sigue una lógica que nos permite, aunque sin rigideces, poder presentar unos rasgos generales y comunes de la vida cristiana lo más universales posibles.

En particular, los siete dones desempeñan un papel importante desde el principio hasta el final del camino de santidad; como lo juegan las virtudes, los

5. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 347, 2. En su obra *De sermone Domini in monte*, el propio San Agustín relaciona los dones con las bienaventuranzas, también de forma escalonada (libro I, 4, 11). Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, entre otros, también establecerán relaciones entre virtudes, dones y bienaventuranzas.

sacramentos, la oración, etc. Hay algo de cada uno de ellos en cada etapa, e incluso en cada acto de la vida cristiana. Pero también nos parece que existe una mayor necesidad y predominio del temor de Dios en los primeros pasos de ese itinerario, mientras la sabiduría se suele enseñorear de la vida contemplativa y de intenso amor a Dios de las almas más santas; por hablar sólo de los dos extremos de la cadena.

Sea como sea, nos parece que una reflexión sobre cada uno de los aspectos de esta septiforme intervención divina en el cristiano, puede ser de gran utilidad para una mayor comprensión teológica de la persona y la actuación del Espíritu Santo, y para una mejora interior personal de cada uno en la docilidad a sus impulsos e inspiraciones.

2. *El temor de Dios y la lucha contra el pecado*

Santidad significa, entre otras cosas, pureza de alma, limpieza, ausencia de mancha. Santidad y pecado se oponen radicalmente. Con las únicas excepciones de Jesucristo y María Santísima, el pecado es una realidad presente en la vida de todo cristiano, con la que siempre hay que contar en esta tierra. Ningún santo ha alcanzado la impecabilidad ni se ha sentido impecable. Incluso los que nos hablan con más atrevimiento de una profunda, continua y transformante identificación con Dios en las cumbres de la santidad, están convencidos de poder perder en cualquier momento esa situación privilegiada —que además ven siempre como don inmerecido— y caer de nuevo en los abismos del pecado, por muy alejados que en esos momentos se vean de él⁶.

No obstante, resulta claro que la lucha contra el pecado, y específicamente contra el pecado mortal, aparece como secundaria en la vida de las almas santas, claramente dominadas y dirigidas por el amor de Dios. En cambio, los primeros pasos de aquellos que se proponen seguir más de cerca a Jesucristo suelen estar marcados por una gran necesidad de conversión, de purificación interior, que aleje de forma determinante el pecado de sus vidas, liberándose todo lo posible de la inclinación al mal, para poder dirigir de verdad su inteligencia, su voluntad y sus sentidos a Dios como objetivo principal, y cuanto antes fin único, incluso, de su existencia.

Los libros de espiritualidad están llenos de excelentes consejos, recomendaciones, propuestas prácticas concretas, etc., en esa lucha contra el pecado y

6. Cfr., en este sentido, SANTA TERESA DE JESÚS, *Moradas* VII, 4, 3.

sus adláteres: concupiscencia, tentaciones, «enemigos del alma»... Pero entre ellos hay que destacar la docilidad al Espíritu Santo, manifestada particularmente como Espíritu de temor de Dios.

Efectivamente, sólo Dios puede perdonar los pecados, y sólo Él puede ayudar eficazmente al alma a alejarse del peligro del pecado. El miedo al mismo pecado y a sus consecuencias (el castigo que merece, el daño causado a la propia alma y a los demás) puede ayudar, pero tiende a quedarse muy corto; más aún, si ese miedo se entiende como temor a Dios, a su justicia vindicativa, puede ser incluso contraproducente, al falsear la auténtica imagen de un Dios que, ante todo, es Padre, Amor y Misericordia: atributos sin los que no se puede entender la verdadera Justicia divina.

El don de temor *de* Dios se nos presenta desde otra perspectiva, que en el fondo es precisamente la perspectiva del Amor. Como tantos escritores cristianos han subrayado desde la antigüedad, se trata, en efecto, de un temor *filial*, no *servil*: por eso subrayamos que es temor *de* Dios.

Sí se puede hablar de una cierta componente servil de ese temor, en cuanto refuerza precisamente el miedo al propio pecado y a los peligros de dejarse dominar por el demonio, o lo carnal. De ahí, en particular, que Santo Tomás de Aquino relacione este aspecto del don de temor con la virtud de la templanza⁷. Pero, sobre todo, este don divino nos hace comprender la maldad del pecado como ofensa a Dios, como pérdida del amor de Dios, como infidelidad del hijo con su Padre. Es el temor de haber ofendido a un Padre tan bueno, en el pecador que se arrepiente; o el temor de poder ofenderle y así alejarse de su maravilloso amor, o perderlo para siempre incluso, en el que desea huir lo más lejos posible del pecado.

El hijo pródigo de la parábola siente, sin duda, todo el peso del pecado y de sus consecuencias, hasta físicas, pero le mueve sobre todo en su arrepentimiento la amabilísima figura de su padre, al que ha despreciado: se deja llevar por un verdadero temor filial, con el que reencuentra el amor paterno: «Me levantaré e iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti. Ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo; trátame como a uno de tus jornaleros. Y levantándose, se vino a su padre. Cuando aún estaba lejos, le vio el padre y, compadecido, corrió a él y se arrojó a su cuello y le cubrió de besos» (Lc 15, 18-20).

7. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 141, a. 1, ad 3. De todas formas, hay una cierta evolución en la opinión del Aquinate, pues en las Sentencias relaciona todos los aspectos del don de temor con esta virtud cardinal: cfr. *In III Sent.*, d. 34, qq. 1-2; mientras en la Suma, el don de temor corresponde sobre todo a la esperanza, como recordaremos enseguida.

De forma sencilla, pero profunda y audaz, como es habitual en ella, expresa las claves del verdadero temor filial la más reciente doctora de la Iglesia, Santa Teresa del Niño Jesús, en una de sus cartas: «Quisiera tratar de hacerle comprender con una comparación muy sencilla cómo ama Jesús a las almas que confían en él, aun cuando sean imperfectas. Supongamos que un padre tiene dos hijos traviesos y desobedientes, y que, al ir a castigarlos, ve que uno de ellos se echa a temblar y se aleja de él aterrorizado, llevando en el corazón el sentimiento de que merece ser castigado; y que su hermano, por el contrario, se arroja en los brazos de su padre diciendo que lamenta haberlo disgustado, que lo quiere y que, para demostrárselo, será bueno en adelante; si, además, este hijo pide a su padre que lo *castigue* con un *beso*, yo no creo que el corazón de ese padre afortunado pueda resistirse a la confianza filial de su hijo, cuya sinceridad y amor conoce. Sin embargo, no ignora que su hijo volverá a caer más de una vez en las mismas faltas, pero está dispuesto a perdonarle siempre si su hijo le vuelve a ganar una y otra vez por el corazón... Sobre el primer hijo, querido hermanito, no le digo nada, usted mismo comprenderá si su padre podrá amarle tanto y tratarle con la misma indulgencia que al otro...»⁸.

Este aspecto del temor de Dios, filial, y que brota del amor, es, a nuestro juicio, el principal y como su razón formal. De ahí su relación, volviendo a Santo Tomás, con la virtud de la esperanza⁹. La esperanza es deseo y confianza, y ambos se ven claramente reforzados por la imagen amorosa y misericordiosa de Dios Padre, del Corazón redentor de Cristo, de un Espíritu que es Espíritu de Amor y Compasión: en un Dios así se puede confiar plenamente y su poderoso atractivo enciende nuestro deseo.

8. SANTA TERESA DEL NIÑO JESÚS, *Cartas*, n. 258, 18.7.97, al abate Bellière. En otra carta, ahora a su hermana Leonia, utiliza expresiones parecidas, y extrae nuevas consecuencias sobre el temor y el amor: «Te aseguro que Dios es mucho mejor de lo que piensas. Él se conforma con una mirada, con un suspiro de amor... Y creo que la perfección es algo muy fácil de practicar, pues he comprendido que lo único que hay que hacer es *ganar a Jesús por el corazón*... Fíjate en un niño que acaba de disgustar a su madre montando en cólera o desobedeciéndola: si se mete en un rincón con aire enfurruñado y grita por miedo a ser castigado, lo más seguro es que su mamá no le perdonará su falta; pero si va a tenderle sus bracitos sonriendo y diciéndole: “Dame un beso, no lo *volveré a hacer*”, ¿no lo estrechará su madre tiernamente contra su corazón, y olvidará sus travesuras infantiles...? Sin embargo, ella sabe muy bien que su pequeño *volverá a las andadas* en la primera ocasión; pero no importa: si vuelve a ganarla otra vez *por el corazón*, nunca será castigado... Ya en tiempos de la ley del temor, antes de la venida de Nuestro Señor, decía el profeta Isaías, hablando en nombre del Rey del cielo: “¿Podrá una madre olvidarse de su hijo...? Pues aunque ella se olvide de su hijo, yo no os olvidaré jamás” (Is 49, 15). ¡Qué encantadora promesa! Y nosotros, que vivimos en la ley del amor, ¿no vamos a aprovecharnos de los amorosos anticipos que nos da nuestro Esposo...? ¡Cómo vamos a temer a quien se deja prender en uno de los cabellos que vuelan sobre nuestro cuello...! (Cfr. Cant 4, 9)» (*Cartas*, n. 191, 12 de julio de 1896, a Leonia).

9. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 19.

Junto a la templanza y la esperanza, el don de temor guarda también una particular relación con la virtud de la humildad¹⁰; lo cual además resulta coherente con su especial papel en los primeros pasos de la vida cristiana. En efecto, la humildad es fundamento imprescindible en el camino de santidad; y el don de temor afianza ese fundamento en el alma. Para mostrarlo, basta recordar el conocido texto teresiano: «Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad, que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira»¹¹. Esta doble verdad queda, en efecto, iluminada por el don de temor de Dios, que nos muestra la distancia abismal que separa a la criatura del Creador.

Así lo enseña otro de los grandes maestros de la humildad, San Benito: «El primer grado de humildad consiste en que poniendo siempre ante sus ojos el temor de Dios, huya echarlo jamás en olvido, y acordándose siempre de cuanto Dios tiene mandado, considere de continuo en su corazón cómo el infierno abrasa por sus pecados a los que menosprecian a Dios, y cómo la vida eterna está aparejada para los que le temen. Y absteniéndose en todo tiempo de los pecados y vicios, de los pensamientos, de la lengua, de las manos, de los pies y de la voluntad propia, procure también atajar los deseos de la carne. Piense el hombre que Dios le está mirando a todas horas desde los cielos, y que la mirada de la divinidad ve en todas partes sus acciones y que los ángeles le dan cuenta de ellas a cada instante. Esto nos demuestra el Profeta cuando nos inculca que Dios siempre tiene presentes nuestros pensamientos, diciendo: “Dios escudriña nuestros corazones y todo nuestro interior” (Ps 7, 10). Y también: “El Señor conoce los pensamientos de los hombres” (Ps 93, 11). Y aun: “De lejos conociste mis pensamientos” (Ps 138, 3), y: “El pensamiento del hombre te será manifiesto” (Ps 75, 11)»¹².

Al mismo tiempo, el don de temor nos ayuda a superar ese mismo abismo que nos separa de Dios, confiados sólo en el Amor divino, no en nosotros mismos. Esta es la verdadera humildad cristiana: la que, convencida de su nada, se lanza audazmente en brazos del que lo es Todo. Volvamos a oír a Santa Teresa de Jesús, en una oración que parece particularmente dirigida por la humildad y el temor de Dios:

«¡Oh, Jesús mío! ¡Qué es ver un alma que ha llegado aquí caída en un pecado, cuando Vos por vuestra misericordia la tornáis a dar la mano y la levantáis! ¡Cómo conoce la multitud de vuestras grandezas y misericordias y su miseria! Aquí es el deshacerse de veras y conocer vuestras grandezas; aquí el no osar

10. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 34, q. 2, a. 1.

11. SANTA TERESA DE JESÚS, *Moradas* VI, 10, 7.

12. SAN BENITO DE NURSIA, *Regla*, 7.

alzar los ojos; aquí es el levantarlos para conocer lo que os debe; aquí se hace devota de la Reina del Cielo para que os aplaque; aquí invoca los santos que cayeron después de haberlos Vos llamado, para que la ayuden; aquí es el parecer que todo le viene ancho lo que le dais, porque ve no merece la tierra que pisa; el acudir a los Sacramentos; la fe viva que aquí le queda de ver la virtud que Dios en ellos puso; el alabaros porque dejasteis tal medicina y unguento para nuestras llagas, que no las sobresanan, sino que del todo las quitan. Espántanse de esto. Y ¿quién, Señor de mi alma, no se ha de espantar de misericordia tan grande y merced tan crecida a traición tan fea y abominable?; que no sé cómo no se me parte el corazón cuando esto escribo, porque soy ruin»¹³.

Por todo lo dicho, se comprende el valor particular que tiene el don de temor de Dios en determinados actos o momentos de la vida cristiana: la recepción del sacramento de la Penitencia, los actos de contrición y desagravio, la mortificación voluntaria en cuanto expiación, las purificaciones pasivas del alma, etc. En cierto sentido, las almas santas suelen necesitar de nuevo particularmente este don en esos tiempos de sequedad, aridez, abandono, con que Dios frecuentemente les fortalece en momentos determinados de su vida. Son tiempos de «esperar contra toda esperanza» (cfr. Rom 4, 18).

Así se explica también que el mismo Jesucristo, a pesar de la total ausencia de pecado en su vida, dispusiera de este don y lo utilizara; particularmente frente a las tentaciones del diablo en el desierto, y más claramente aún en la agonía del huerto y en el momento cumbre de la cruz. Su oración: «Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya» (Lc 22, 42); y el «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mt 27, 46), unido al «Padre, en tus manos entrego mi espíritu» (Lc 23, 46), me parecen los mayores ejemplos de la fuerza y hondura que puede alcanzar el don de temor de Dios en un alma santa, reforzando la confianza y el abandono en Dios.

Tampoco María tuvo mancha de pecado, pero la turbación llena de sencillez y humildad que siente ante el anuncio del Ángel, o la identificación con el dolor de su Hijo, no sólo físico sino también moral, al pie de la Cruz, no se explican sin una fuerte y clara intervención del don de temor de Dios.

3. *Piedad y vida de oración*

Conforme el alma va alejándose del pecado y sus peligros, crece también su cercanía e intimidad con Dios; o mejor: es un progresivo enamoramiento del

13. SANTA TERESA DE JESÚS, *Vida* 19, 5.

Señor el que la purifica y afianza en sus disposiciones. Debe empezar así una auténtica vida de oración, de trato personal con Dios.

La oración, por lo menos la oración vocal, aparece en la vida cristiana ya desde los primeros balbuceos conscientes del niño bautizado, o desde los primeros pasos del adulto hacia la conversión; pero es a raíz de una mayor determinación en el seguimiento de Jesucristo, cuando el cristiano empieza a descubrir la riqueza de la oración litúrgica, de las fórmulas devocionales clásicas, y de la oración mental o meditación. Es en este momento, a nuestro entender, cuando el don de piedad va tomando el relevo al de temor de Dios, cada vez con más fuerza.

Como virtud humana, la piedad es justamente la virtud característica del trato entre padres e hijos. Cuando hablamos de piedad en el trato con Dios queremos acentuar el espíritu de devoción, de cariño filial, en definitiva, que debe fomentarse en la oración y demás prácticas de la vida cristiana; evitando así, el mero formalismo, la rutina. Como nos propone el Beato Josemaría Escrivá: «Descansa en la filiación divina. Dios es un Padre —¡tu Padre!— lleno de ternura, de infinito amor. Llámale Padre muchas veces, y dile —a solas— que le quieres, ¡que le quieres muchísimo!: que sientes el orgullo y la fuerza de ser hijo suyo»¹⁴.

Hay una fuerte componente de lucha personal, de ejercicio de las virtudes con la ayuda de la gracia, en el afianzamiento de esas disposiciones interiores en el alma. Pero lo más profundo y valioso de la piedad cristiana no se explica sin la intervención del don de piedad; pues sólo el Espíritu de Amor, fruto en el seno de la Trinidad del mismo trato paterno-filial entre Dios Padre y Dios Hijo, puede enseñarnos los secretos de esa intimidad amorosa divina, y darnos el amor con que amar realmente a Dios como Él nos ama y merece ser amado; y el don de piedad, que el mismo Espíritu divino nos da, es la disposición necesaria para que seamos capaces de comprender y valorar ese amor, aplicarlo de hecho a nuestra vida cristiana, e incluso para ser capaces de manifestar al Señor nuestro amor.

Así lo explica magistralmente San Juan Crisóstomo, glosando conocidas frases de San Pablo: «Si no existiera el Espíritu Santo, no podríamos decir: “Señor, Jesús”, pues nadie puede invocar a Jesús como Señor, si no es en el Espíritu Santo (cfr. 1 Cor 12, 3). Si no existiera el Espíritu Santo, no podríamos orar con confianza. Al rezar, en efecto, decimos: “Padre nuestro que estás en los cielos”. Si no existiera el Espíritu Santo no podríamos llamar Padre a Dios. ¿Cómo sabemos eso? Porque el apóstol nos enseña: “Y, por ser hijos, envió Dios

14. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja*, 331.

a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: Abba, Padre” (Gal 4, 6). Cuando invoques, pues, a Dios Padre, acuérdate de que ha sido el Espíritu quien, al mover tu alma, te ha dado esa oración»¹⁵.

El don de piedad se hace así especialmente valioso en la participación en los sacramentos, particularmente en la Sagrada Eucaristía; en el rezo de la Liturgia de las Horas; en el Santo Rosario y las prácticas de piedad mariana; en los tiempos dedicados a la oración mental personal; en el examen de conciencia, etc. Es decir en todas las variadísimas formas de la oración cristiana, como nos enseña el Catecismo: «El Espíritu Santo, cuya unción impregna todo nuestro ser, es el Maestro interior de la oración cristiana. Es el artífice de la tradición viva de la oración. Ciertamente hay tantos caminos en la oración como orantes, pero es el mismo Espíritu el que actúa en todos y con todos»¹⁶.

Más aún, este espíritu de piedad nos ayuda a armonizar oración personal y litúrgica, pública y privada: a dar a toda oración su pleno valor eclesial. Así lo explica Santa Edith Stein, con una honda comprensión de la acción del Paráclito en la Iglesia y en el cristiano: «no se trata de contraponer las formas libres de oración como expresión de la piedad “subjetiva” a la liturgia como forma “objetiva” de oración de la Iglesia: a través de cada oración auténtica se produce algo en la Iglesia, y es la misma Iglesia la que ora en cada alma, pues es el Espíritu Santo, que vive en ella, el que intercede por nosotros con gemidos inefables (Rom 8, 26). Esa es la oración auténtica, pues “nadie puede decir Señor Jesús, sino en el Espíritu Santo” (1 Cor 12, 3)»¹⁷.

La piedad filial proporciona también una cierta participación en la piedad paternal. El buen hijo aprende a ser buen padre, y por tanto, buen hermano. El que se acostumbra a dejarse guiar por el Espíritu de piedad, penetra no sólo en los sentimientos filiales del Hijo, sino también en los paternos del Padre. El don de piedad traslada así los mismos rasgos que confiere a las relaciones del cristiano con Dios hacia las relaciones con los demás hijos de Dios; con sentimientos y actitudes no sólo de hermano mayor, sino de verdadero padre. Oigamos de nuevo a Santa Edith Stein:

«El primer paso es estar unidos con Dios, pero a éste le sigue inmediatamente un segundo. Si Cristo es la Cabeza y nosotros los miembros del

15. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Sermo I de Sancta Pentecoste*, nn. 3-4 (PG 50, 457).

16. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2672.

17. SANTA EDITH STEIN, *La oración de la Iglesia*, en *Los caminos del silencio interior*, Madrid 1988, p. 82. En el momento de escribir estas líneas se ha anunciado ya oficialmente la canonización de la actual beata, por lo que preferimos utilizar ya el calificativo de santa.

Cuerpo Místico, entonces nuestras relaciones mutuas son de miembro a miembro, y todos los hombres somos uno en Dios, una única vida divina. Si Dios es Amor y vive en cada uno de nosotros, no puede suceder de otra manera, sino que nos amemos con amor de hermanos. Por eso precisamente es nuestro amor al prójimo la medida de nuestro amor a Dios (...) Cristo ha venido al mundo para reintegrar al Padre la humanidad perdida, y quien ama con su amor quiere también a los hombres para Dios y no para sí. Este es, sin duda alguna, el camino más seguro para poseerlos eternamente, pues si hemos acunado a un hombre en Dios, entonces llegamos a ser uno con él en Dios»¹⁸.

«Acunar» al prójimo como un padre, como una madre: expresión atrevida de esta santa, pero apropiada para entender hasta donde debe llegar la piedad cristiana, el amor cristiano, bajo la guía del Espíritu de Amor y de piedad.

En particular, la oración dominical, paradigma de la piedad cristiana, une estrechamente esos dos sentidos de la piedad, hacia Dios y hacia los demás, en una de sus manifestaciones principales, la misericordia: «perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden».

Jesús mismo nos da de nuevo ejemplo de piedad profunda, movida por el Espíritu, tanto en sus frecuentes ratos de recogimiento y soledad dedicados al diálogo íntimo con su Padre, como en su forma de vivir el sábado judío, de acudir a rezar al templo de Jerusalén, etc.; y desde luego, en los desvelos de su Sagrado Corazón, que sale siempre al encuentro del hijo, del hermano, del amigo necesitado.

Ese mismo Espíritu de piedad brilla con fuerza en la imagen clásica de María recogida en oración, con frecuencia representada precisamente con la paloma que simboliza a la Tercera Persona de la Trinidad sobrevolando su cabeza, en el momento de la Anunciación y Encarnación del Verbo; y brilla con no menos vigor en su Inmaculado Corazón maternal, tan unido siempre al Corazón de Cristo. Por eso, exclama San Buenaventura: «¡Oh, qué Madre más piadosa tenemos! Conformémonos con nuestra Madre e imitemos su piedad. Tanta compasión tuvo de las almas, que reputó como nada todos los daños y padecimientos temporales. Del mismo modo séanos agradable crucificar nuestro cuerpo por la salvación de nuestra alma»¹⁹.

18. SANTA EDITH STEIN, *El misterio de la Nochebuena*, en *Los caminos del silencio interior*, Madrid 1988, pp. 51-52.

19. SAN BUENAVENTURA, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* VI, 21.

4. *La ciencia de lo divino*

Los dones de temor y piedad han introducido ya al cristiano por caminos de oración y de intimidad con Dios, de lucha interior y de ejercicio de las virtudes. Pero el cristiano es un «viador», un ser que vive en el mundo, que recorre su camino hacia Dios en un contexto personal, familiar, social, profesional y cultural determinado; incluso en el caso de los que, siguiendo una peculiar vocación divina, renuncian a determinados aspectos de esa vida en el mundo, para testimoniar ante todos la grandeza de los dones divinos y de Dios mismo. Esa condición personal de cada uno y su posición en el mundo es asumida y querida por Dios, o incluso propuesta expresamente por Él con una llamada específica, como elemento decisivo de su camino de santidad; una vez liberada, desde luego, de sus condicionamientos pecaminosos, con la ayuda del don de temor, y orientada hacia el amor divino, con la ayuda del don de piedad. Para ayudarnos a desenvolvernos cristianamente en ese entorno, nos ofrece el Espíritu Santo el don de ciencia.

En efecto, con la fe, el cristiano no sólo conoce a Dios mismo y sus misterios, sino que se adentra en todo lo relacionado con Dios, y en particular, sobre todo, en la realidad del mismo ser humano y del mundo vistos a la luz de su relación con la Trinidad. La fe es un foco poderoso que ilumina hasta los rincones más ocultos de la vida humana, desvelando sus dimensiones más profundas y, por tanto, también más humanas, pues sólo en Cristo, Dios y Hombre verdadero, se encuentra la plenitud de sentido del hombre y del mundo.

La luz de la fe es muy poderosa, pero en una paradoja misteriosa, es a la vez oscura, pues no se apoya en la visión, la evidencia o el razonamiento, sino en la aceptación libre y confiada de la Palabra de Dios, en una adhesión personal a la misma Palabra encarnada, Jesucristo. En la vida eterna sí alcanzaremos la visión del mismo Dios, y en Él comprenderemos también los misterios del hombre y del mundo; pero como un anticipo de esa luz definitiva, el Espíritu Santo, Espíritu de Verdad, nos da nuevas luces que permiten, por decirlo así, ampliar la potencia luminosa de la fe. Una de ellas es el don de ciencia, que distinguimos de los de entendimiento y sabiduría, y consideramos inferior, porque su fin no es iluminarnos sobre Dios mismo, sino precisamente sobre el hombre y el mundo.

Así lo explica Santo Tomás de Aquino: «Dos cosas se requieren de nuestra parte respecto de las verdades que se nos proponen para creer. Primera, que sean penetradas y captadas por el entendimiento, y es lo que compete al don de entendimiento. Segunda, que el hombre forme sobre ellas un juicio recto, que

ordene a la adhesión a las mismas y la repulsa de los errores opuestos. Este juicio corresponde al don de sabiduría cuando se refiere a las cosas divinas; al don de ciencia, si versa sobre las cosas creadas, y al don de consejo, cuando considera su aplicación a las acciones singulares»²⁰.

El don de ciencia es como un foco de luz divina vuelto hacia la tierra. Con su ayuda, el cristiano adquiere una mayor docilidad a la acción del Espíritu Santo en sus inspiraciones y mociones respecto a las cosas creadas. Es decir, por una parte, profundiza en el conocimiento de esas dimensiones más profundas, divinas, que la fe le ha descubierto en sí mismo y en cuanto le rodea; por otra, le permite transformar cualquier actividad humana en algo santo y santificante, en la medida, precisamente, de esa profundización y de cómo deja penetrar al Espíritu divino con docilidad en todo lo que hace, para que Él grabe su impronta sobrenatural.

No se trata de una ciencia infusa, que sería más bien un don extraordinario de Dios. Es decir, el don de ciencia no nos permite saber más matemáticas, biología, historia o antropología; sino que ilumina esas y otras ciencias humanas, y cualquier arte, oficio o actividad, hasta hacernos comprender y asimilar su sentido último en Dios, y ayudarnos a unir nuestro propio ser al divino en el desempeño mismo de esas ciencias, trabajos y acciones.

Digámoslo con las palabras de uno de los más importantes difusores de este afán de divinización de las realidades terrenas, el Beato Josemaría Escrivá: «Nuestra fe nos enseña que la creación entera, el movimiento de la tierra y el de los astros, las acciones rectas de las criaturas y cuanto hay de positivo en el sucederse de la historia, todo, en una palabra, ha venido de Dios y a Dios se ordena. La acción del Espíritu Santo puede pasarnos inadvertida, porque Dios no nos da a conocer sus planes y porque el pecado del hombre enturbia y oscurece los dones divinos. Pero la fe nos recuerda que el Señor obra constantemente: es Él quien nos ha creado y nos mantiene en el ser; quien, con su gracia, conduce la creación entera hacia la libertad de la gloria de los hijos de Dios»²¹.

El don de ciencia nos parece, pues, un don clave en la solución —práctica y teórica— al problema clásico de las relaciones entre acción y contemplación, entre Marta y María; o expresado de otra forma, en la consecución de la necesaria unidad de vida que permita al cristiano no sólo alejar el pecado de su vida, y ser piadoso con Dios en los momentos dedicados expresamente a Él,

20. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 8, a. 6; cfr. la q. 9.

21. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, 130.

sino orientar todo su quehacer a la Trinidad, hacer de todas sus acciones una profunda manifestación de amor²².

Para esto resulta necesario, sin duda, alcanzar una mínima purificación del alma y un cierto hábito de oración. De ahí que, aunque el don de ciencia actúa desde el momento mismo en que la fe y la gracia se asientan en el alma, empieza a dar sus mejores frutos cuando los dones de temor de Dios y piedad han preparado ya al cristiano para entrar en sintonía con Dios. Además, el propio don de ciencia ayuda a purificar el alma, al enseñarle a distinguir lo bueno y lo malo en su vida y en el mundo que le rodea.

Así lo explica San Buenaventura: «Se dice la ciencia gratuita ciencia de los santos, porque no tiene mezclado nada de viciosidad, nada de carnalidad, nada de curiosidad, nada de vanidad (...) El que tiene la ciencia para discernir lo santo y lo profano, debe abstenerse de todo lo que puede embriagar, esto es, de toda delectación superflua en la criatura; ésta es el vino que embriaga. Si uno, ya por vanidad, ya por curiosidad, ya por carnalidad, se inclina a la delectación superflua, que es en la criatura, no tiene la ciencia de los santos»²³.

Son abundantes las manifestaciones del don de ciencia en la vida de Jesucristo. Más aún, toda su vida, desde los nueve meses en el seno de su Madre hasta su Ascensión a los cielos, viene a constituir un completísimo «tratado» de esta ciencia de la presencia de lo divino en lo humano y de la santificación de las realidades terrenas. Destaquemos en particular los panoramas que abren el comportamiento de Cristo y el don de ciencia en los ámbitos más corrientes y comunes de la vida humana: la familia, el trabajo, el trato con los demás, el descanso y la diversión, la cultura, la vida social, económica y política, etc.

Por ese mismo camino nos conduce la «ciencia» de la vida corriente de María, como mujer, esposa, madre, ama de casa, etc. Así lo expresa la Beata Isabel de la Trinidad: «¡Con qué paz, con qué recogimiento se sometía y se entregaba María a todas las cosas! Hasta las más vulgares quedaban divinizadas en

22. No descartamos realizar un estudio más específico sobre este punto en otro momento. En efecto, entre otras perspectivas del tema, es frecuente entre los teólogos de la vida espiritual relacionar la contemplación con los dones de sabiduría, inteligencia y ciencia; pero a la hora de profundizar en su naturaleza teológica, apenas se hace referencia al tercero; quizá por una polarización hacia unas formas de contemplación más propias de la llamada «vida contemplativa», y escasa atención a la naturaleza teológica de la «contemplación en medio del mundo». Esta última, a nuestro entender, siendo verdadera contemplación, y por tanto con una vinculación plena a los dones de sabiduría y entendimiento, abre nuevas perspectivas al papel del don de ciencia, casi siempre mencionado en este contexto pero poco comprendido.

23. SAN BUENAVENTURA, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* IV, 21.

Ella, pues la Virgen permanecía siendo la adoradora del don de Dios en todos sus actos»²⁴.

5. *Fortaleza en la lucha ascética*

Ya tenemos al cristiano, con la ayuda de los dones de temor, piedad y ciencia, embarcado en una lucha decidida contra el pecado, buscando la intimidad con Jesucristo y procurando orientar todo su quehacer hacia Dios. Pero ese camino de santidad así iniciado y afianzado no es un camino fácil. La santidad misma es exigente; más aún, heroica; y las acciones que la llamada de Dios nos invita y mueve a realizar suponen lucha, esfuerzo, sacrificio, entrega.

La naturaleza humana, y más si es virtuosa, tiene buenas capacidades, ampliadas y reforzadas notablemente por la gracia y las virtudes infusas, que orientan además esa lucha hacia su verdadero fin, dándole su sentido pleno en el amor a Dios y a los demás. Pero sólo Dios es el verdaderamente fuerte, como nos explica San Buenaventura: «La fortaleza dimana, como de principio sólido, sublime y fuerte, de Dios; y Dios eterno es el origen de la fortaleza de todas las cosas, porque nada es poderoso ni fuerte sino en virtud de la fortaleza del primer principio. Esta fortaleza desciende, pues, de Dios, que nos protege como de primer principio según las disposiciones jerárquicas; y esta fortaleza convierte a todo hombre en rico, y seguro, y poderoso, y confiado»²⁵.

En consecuencia, sólo el que está fortalecido por el Espíritu divino es capaz de afrontar con garantías de éxito los momentos más duros de la lucha interior, superar los obstáculos más problemáticos en el camino de la santidad, afrontar las empresas apostólicas más audaces. Con el don de fortaleza, el alma cristiana encuentra los medios que facilitan en ella esa acción realmente poderosa del Espíritu Santo, que por sí misma es incapaz de realizar.

Por ese camino busca el Beato Juan Ruusbroec relacionar el don de fortaleza con el anterior, el de ciencia: «Si el hombre quiere acercarse a Dios y elevarse en sus ejercicios y en toda su vida, debe hallar la entrada que lleva de las obras a su razón de ser y pasa de los signos a la verdad. Así vendrá a ser señor de sus obras, conocerá la verdad y entrará en la vida interior. Dios le da el cuarto don, a saber, el espíritu de fortaleza. Así podrá dominar alegrías y penas, ganancias y pérdidas, esperanzas y cuidados relativos a las cosas terrenas, toda

24. BEATA ISABEL DE LA TRINIDAD, *El cielo en la tierra*, día décimo.

25. SAN BUENAVENTURA, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* V, 5.

suerte de obstáculos y toda multiplicidad. De esta suerte el hombre viene a ser libre y desprendido de todas las criaturas»²⁶.

Resulta significativo, a nuestro entender, que este don aparezca ocupando un puesto central en la tradicional enumeración septenaria. En efecto, desde esta perspectiva gradual de la vida espiritual, son los años centrales de la vida de la mayoría de los cristianos los más necesitados de una actividad constante de ese don; pues, en esos años, la perseverancia, la paciencia, la constancia en la lucha contra los propios defectos, en subir el tono cristiano de la propia vida, en ayudar con mayor efectividad a personas con las que quizá se lleva ya mucho tiempo conviviendo, exigen un ejercicio especial de fortaleza que parece justamente el más cercano a esa labor callada, pero constante y eficaz, que es la más habitual del Paráclito.

Son momentos, además, en que se puede dar un cierto conformismo en la vida interior, que olvide las exigencias últimas de la llamada a la santidad. La docilidad al don de fortaleza ayuda a romper esa peligrosa dinámica y a llenar de ambición el corazón. Con impresionante vigor lo expresa otro conocido y muy citado texto teresiano: «No os espantéis, hijas, que es camino real para el cielo. Gánase por él gran tesoro, no es mucho que cueste mucho, a nuestro parecer. Tiempo vendrá que se entienda cuán nonada es todo para tan gran precio (...) importa mucho, y el todo (...) una grande y muy determinada determinación de no para hasta llegar a ella (el «agua de vida»), venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabaje lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera me muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo»²⁷.

De todas formas, en muchas personas también, el primer paso o pasos de conversión y de respuesta a la llamada divina pueden necesitar una sensible intervención de este don; y a su vez, los momentos cumbres y finales de la vida de muchos santos les enfrentan a situaciones realmente heroicas, que no se explican sin una gran dosis de fortaleza divina: pensemos, sin ir más lejos, en el emblemático caso del martirio, realidad siempre presente y edificante de la santidad en la Iglesia.

Así concluye, por ejemplo, el relato de una de las actas martiriales más impresionantes de la antigüedad, el martirio de las santas Perpetua y Felicidad: «¡Oh fortísimos y beatísimos mártires! ¡Oh de verdad llamados y escogidos para gloria de nuestro Señor Jesucristo! El que esta gloria engrandece y honra y

26. BEATO JUAN RUUSBROEC, *Bodas del alma*, II, 66.

27. SANTA TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, 35, 1-2.

adora, debe ciertamente leer también estos ejemplos, que no ceden a los antiguos, para edificación de la Iglesia, a fin de que también las nuevas virtudes atestigüen que es uno solo y siempre el mismo Espíritu Santo el que obra hasta ahora, y a Dios Padre omnipotente y a su Hijo Jesucristo, Señor nuestro, a quien es claridad y potestad sin medida por los siglos de los siglos. Amén»²⁸.

Por todo lo dicho, quizá sea el de fortaleza uno de los dones que, al menos en sus manifestaciones, se hace más omnipresente en la vida cristiana. Es difícil encontrar un aspecto o un momento de la misma que no necesite de esa fortaleza divina; o por lo menos, en que al cristiano no le convenga recurrir a ella para afianzarse y ser más eficaz.

En la vida de Nuestro Señor y de su Madre, encontramos momentos emblemáticos de fortaleza humana y fortaleza divina, con la Cruz, desde luego, en primer plano. Pero el fuerte tirón, también sentimental, que suele producir en nosotros la consideración de la Pasión y Muerte del Señor, con su Madre dolorosa al lado, no nos puede hacer olvidar la constante búsqueda de esa fortaleza divina que encontramos en todo el comportamiento de Jesucristo, dejándose llevar siempre por el Espíritu, buscando con afán la intimidad de su Padre, perseverando con paciencia en una labor de almas poco agradecida: desde la insistente oposición farisaica hasta la fragilidad de la fidelidad de apóstoles y discípulos, pasando por la caprichosa versatilidad de las masas.

En cuanto a María, así ensalza San Buenaventura los frutos de su fortaleza en beneficio nuestro: «¿Y de quién es esta estima y precio? De esta mujer, Virgen bendita, es el precio, por el que podemos obtener el reino de los cielos, o también es de ella, o sea tomado de ella, pagado por ella y poseído por ella; tomado de ella en la encarnación del Verbo, pagado por ella en la redención del género humano, y poseído por ella en la consecución de la gloria del paraíso. Ella produjo, pagó y poseyó este precio; luego es suyo en cuanto ella es la que lo origina, lo paga y lo posee. Esta mujer produjo aquel precio como fuerte y santa; lo pagó como fuerte y piadosa, y lo posee como fuerte y valerosa»²⁹.

6. *Un Espíritu consejero*

La virtud de la prudencia y la luz de la fe van arraigando en el alma que se encamina por estos senderos de santidad, y le van conduciendo por sus veri-

28. *Martirio de Stas. Perpetua y Felicidad*, 20-21.

29. SAN BUENAVENTURA, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* VI, 5.

cuetos con eficacia, en la medida de la propia docilidad a la gracia. Además, la rica tradición espiritual de la Iglesia acumulada en estos veinte siglos proporciona un caudal de conocimientos y consejos prácticos impresionante; entre los que resulta fácil encontrar una recomendación o ayuda oportuna para cada situación, tanto personalmente como en la dirección o acompañamiento espiritual. Se trata además de una experiencia ascética muy decantada y bien cribada; por lo menos en los puntos más frecuentes y comunes a la vida espiritual cristiana.

Sin embargo, la misma grandeza de la santidad y el progresivo adentramiento en la atractiva pero misteriosa intimidad divina, y junto a ello, con frecuencia, la complejidad de la psicología y el espíritu humano, necesitan algo más, mucho más incluso, de lo que la propia experiencia, el sentido común y sobrenatural, los buenos libros o los buenos directores nos pueden decir. Resulta ya casi tópica, pero cierta, en particular, la constatación de la dificultad de dirigir espiritualmente a un santo: la hagiografía está llena de ejemplos y anécdotas —algunas muy duras— al respecto.

Un vez más, el Espíritu Santo viene en nuestra ayuda con sus dones. El don de consejo es mucho más que una recomendable fuente de consulta y criterio en momentos de apuro; es como tener al mismo Dios como director espiritual: es una participación en el mismo Espíritu consejero; es como leer en el libro abierto de la experiencia interior del mismo Jesucristo.

No es fácil, sin embargo, leer en ese libro, aceptar los consejos divinos y seguirlos, con todas sus consecuencias. Como en el caso de los demás dones, hay intervenciones del Espíritu de consejo desde los primeros pasos de la vida cristiana. Pero, llegados ya en nuestra reflexión al quinto don, hemos subido un buen número de peldaños en este proceso gradual de docilidad a la acción santificadora divina; y para los que, en nuestra propia vida, no hemos llegado tan lejos, nos resulta muy difícil penetrar en esa psicología sobrenatural de los santos, guiados por el consejo divino; experiencia de santidad que, al hablar de los dos últimos dones, todavía nos resultará más excelsa, misteriosa e inalcanzable; pero a ella nos sigue invitando la llamada de Dios.

De todas formas, no olvidemos que la naturaleza propia de los dones es facilitar la docilidad; y el don de consejo, por tanto, es un potente receptor para oír la voz de Dios en el fondo de nuestra alma, o para descubrirla a través de acontecimientos aparentemente intrascendentes; y también un potente motor para poner esos consejos en práctica.

Insistamos, además, en que seguimos hablando de nuestra condición cristiana normal en esta tierra, del ámbito de la fe; y que, por tanto, oír la voz

de Dios no significa necesariamente comprenderla: hay una fuerte componente de arriesgado salto en el vacío en el seguir las inspiraciones del Espíritu de consejo; y quizá, más ciego y más arriesgado conforme el alma es más santa y Dios le pide más. Es lo que expresan bellamente los conocidos versos de San Juan de la Cruz: «Cuanto más alto subía / deslumbróseme la vista, / y la más fuerte conquista / en oscuro se hacía; / mas, por ser de amor el lance, / di un ciego y oscuro salto, / y fui tan alto, tan alto, / que le di a la caza alcance»³⁰.

El alma se arriesga, y mucho, en ese «oscuro salto»; pero, como se desprende de estos versos del místico castellano, en la medida de la generosidad personal, Dios también da más. Usando símiles toreros y montañeros, podemos asegurar que el Espíritu Santo no es un guía que mira los toros desde la barrera; sino un experto cabeza de cordada, que conoce a la perfección el camino, estudia con minuciosidad el itinerario, atraviesa en primer lugar los pasos difíciles, asegura bien la cuerda antes de que nosotros pasemos, e incluso, si es necesario, nos sube a pulso con sus poderosos brazos. Ningún santo que se ha lanzado al vacío siguiendo las inspiraciones divinas se ha estrellado.

El don de consejo cobra además particular valor en el apostolado y la dirección de otras almas. A la hora de servir a los demás, es imprescindible comprender que sólo somos instrumentos en manos de Dios, y que sólo el propio Espíritu Santo puede realmente aconsejar y dirigir a otros. Es la recomendación que hace San Ignacio de Loyola al director de los ejercicios espirituales, y que resulta sin duda aplicable a toda circunstancia similar: «más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio como un peso, deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor»³¹.

Y es la misma doctrina que recuerda con claridad San Juan de la Cruz: «Adviertan estos tales y consideren que el Espíritu Santo es el principal agente y promovedor de las almas; que nunca pierde el cuidado de ellas y de lo que las importa para que aprovechen y lleguen a Dios con más brevedad y mejor modo y estilo; y que ellos no son los agentes, sino instrumentos solamente para enderezar las almas por la regla de la fe y ley de Dios, según el espíritu que Dios va dando a cada uno. Y así su cuidado sea no acomodar al alma a su modo y con-

30. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Poesías* 6, 2.

31. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Anotación 15ª.

dición propia de ellos, sino mirando si saben por donde Dios las lleva; y si no lo saben, déjenlas y no las perturben»³².

Aquí, más que nunca, somos sólo un eco de la voz divina; aunque eco libre y responsable, del que el mismo Paráclito se quiere servir en esa normalidad que le gusta dar a su actuación en las almas. «Como los cuerpos resplandecientes y translúcidos, cuando cae sobre ellos un rayo luminoso, ellos mismos se vuelven brillantísimos y por sí mismos lanzan otro rayo luminoso, así también las almas portadoras del Espíritu, iluminadas por el Espíritu, ellas mismas se vuelven espirituales y proyectan la gracia en otros»³³, nos enseña bellamente San Basilio.

Forma parte del gran misterio de la Encarnación del Verbo cómo Jesús, con toda su sabiduría humana y divina, se deja sin embargo continuamente guiar por el Espíritu Santo, y prácticamente no da ningún paso sin esa íntima inspiración y conducción. Así resume San Bernardo la acción de los cinco primeros dones en la obra redentora de Cristo: «sumiso al Padre por el espíritu de temor, se compadeció del hombre por el espíritu de piedad, y con el espíritu de ciencia discernió qué debía dar a cada uno de los litigantes. Por el espíritu de fortaleza triunfó del enemigo y con el espíritu de consejo escogió esta manera tan inaudita de triunfar»³⁴.

Por su parte, tras la aparente sencillez de las palabras de María en Caná: «haced lo que Él os diga» (Jn 2,5), se esconde el mejor de los consejos del Espíritu, que en ella habita de forma excelsa desde el momento de su Inmaculada Concepción.

7. *La inteligencia contemplativa de los misterios de Dios*

Con el don de inteligencia o entendimiento entramos ya en el mundo de la contemplación, y por tanto, de la mística: mundo apasionante para el alma que por él se encamina, y para la reflexión teológica; pero, por ello mismo, difícil y delicado. Estamos ya en los umbrales de la santidad misma, de la unión íntima con Dios. Pero no hablamos de algo raro o extraordinario: los dones de entendimiento y sabiduría son tan «normales», tan propios de todo cristiano, como los otros cinco. Lo extraordinario en la vida espiritual son otros carismas muy particulares. Recordemos lo que dice claramente al respecto el Catecismo de la Iglesia Católica:

32. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, 3, 3.

33. SAN BASILIO, *El Espíritu Santo*, 9, 23.

34. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *In Annuntiatione Dominica, sermo III*, 2.

«El progreso espiritual tiende a la unión cada vez más íntima con Cristo mediante los sacramentos —“los santos misterios”— y, en Él, en el misterio de la Santísima Trinidad. Dios nos llama a todos a esta unión íntima con Él, aunque las gracias especiales o los signos extraordinarios de esta vida mística sean concedidos solamente a algunos para manifestar así el don gratuito hecho a todos»³⁵.

El don de entendimiento hace directa referencia justamente a esos misterios divinos, abriéndonos el camino de su contemplación y de la unión de amor con Dios, que culminará el don de sabiduría. Por la fe conocemos ya esos misterios y los aceptamos plenamente; pero la potente luz intelectual de la fe queda condicionada por los límites de nuestra inteligencia humana. El Espíritu de Verdad viene entonces en nuestra ayuda, y con este don nos abre las puertas del misterio divino, para que penetremos en él.

Con Santa Catalina de Siena, podemos cantar en oración las excelencias de este don: «Eres fuego que siempre arde y no se consume; Tú, el Fuego, consumes en tu calor todo el amor propio del alma; eres el fuego que quita el frío; Tú iluminas, y con tu luz nos has dado a conocer tu Verdad; eres Luz sobre toda luz, que da luz sobrenatural a los ojos del entendimiento con tal abundancia y perfección, que clarificas la luz de la fe. En esta fe veo que mi alma tiene vida y con esta luz recibe la luz»³⁶.

No se trata, sin embargo, de la luz de la visión beatífica; ni tampoco de la luz encendida mediante pruebas o demostraciones: seguimos en el ámbito propio de la fe. Por ello, la contemplación propia del don de entendimiento todavía tiene mucho de oscuridad: de «noche», en el lenguaje popularizado por San Juan de la Cruz; pero una noche que, en misteriosa paradoja divina, facilita el encuentro con Dios:

«Esta noche oscura es la contemplación en que el alma desea ver estas cosas. Llámala *noche*, porque la contemplación es oscura; que por eso la llaman por otro nombre *mística Teología*, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman *entender no entendiendo*, porque esto no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos activo, cuya obra es en las formas y fantasías y aprehensiones de las potencias corporales, mas hácese en el entendimiento en cuanto posible y pasivo, el cual, sin recibir las tales formas,

35. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2014.

36. SANTA CATALINA DE SIENA, *El Diálogo*, 167.

etc., sólo pasivamente recibe inteligencia sustancial desnuda de imagen, la cual le es dada sin ninguna obra ni oficio suyo activo»³⁷.

Lo característico del don de entendimiento es, entonces, la intuición; conocimiento intuitivo que es, a su vez, el constitutivo formal de la contemplación: «simplex intuitu veritatis», según la clásica fórmula de Santo Tomás³⁸. El mismo Aquinate habla de este don como un «penetrar» en la verdad, «leer interiormente», un «conocimiento íntimo», etc.³⁹.

Esta inteligencia contemplativa es, pues, una intuición de la Verdad divina, simple, pero profunda y abarcante; que ilumina, pero que sobre todo enamora. El que contempla, en efecto, no se limita a ver, ni siquiera a mirar: el que contempla admira, alaba, se goza en lo que ve... Ama lo que ve. Por eso el don de entendimiento nos sitúa en los umbrales mismos de la santidad, que es unión de amor con Dios.

«*Allí me enseñó ciencia muy sabrosa*: La ciencia sabrosa que dice aquí que le enseñó, es la *Teología mística*, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación; la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor, el cual es el maestro della y el que todo lo hace sabroso. Y, por cuanto Dios le comunica esta ciencia e inteligencia en el amor con que se comunica al alma, esle sabrosa para el entendimiento, pues es ciencia, que pertenece a él; y esle también sabrosa a la voluntad, pues es en amor, el cual pertenece a la voluntad»⁴⁰.

Algo de contemplativa, de «ciencia sabrosa», tiene, desde luego, la vida cristiana desde el principio; y este don ilumina siempre, discreta pero eficazmente, la búsqueda de la intimidad con Dios, presentándonos su verdadera y atractiva imagen para facilitarnos el acceso a su amor. Pero sólo cuando el alma está ya suficientemente alejada del pecado por el temor de Dios, bien fortalecida y guiada por el Espíritu divino, como acostumbrada al lenguaje de Dios y a la vida sobrenatural, la intuición propia del don de inteligencia se hace plenamente luminosa, clara, diáfana, penetrante; y la vida contemplativa empieza a enseñorearse del alma: sea en la misma vida de oración, que el don de piedad venía ya alentando, sea en medio de cualquier actividad, que el don de ciencia procuraba conducir a Dios y santificar.

Hablar del don de inteligencia en quien es el Verbo de Dios encarnado nos lleva directamente a las paradojas que provoca en nuestra razón el conoci-

37. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, 39, 12.

38. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 180, aa. 1 y 3.

39. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 8, a. 1.

40. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, 27, 5.

miento del misterio de Cristo. Pero su Humanidad Santísima también fue sede de este espíritu, que quizá hacía como de puente entre su inteligencia humana y la Verdad divina que continuamente estaba contemplando y manifestando en su palabra y en su vida. De María Santísima, por su parte, recordamos siempre su actitud recogida y contemplativa, guardando y ponderando todas las maravillas divinas en su corazón (cfr. Lc 2, 19).

8. *La sabiduría y la unión de amor con la Trinidad*

Si ya lo hemos hecho en los pasos anteriores, llegados a la cima de lo que puede ser un camino de santidad guiado por los dones del Espíritu Santo, no tenemos más remedio que acudir a los que la han alcanzado, para poder adentrarnos con cierta seguridad en terreno tan delicado. Así se expresa Santa Teresa de Jesús en uno de los textos más importantes de la historia de la mística cristiana:

«Quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos, y que vea y entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña; y metida en aquella morada, por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria.

Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría Él y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos. ¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son! Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma, en lo muy muy interior; en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, siente en sí esta divina compañía»⁴¹.

No es fácil, en particular, distinguir la acción del don de sabiduría de lo propio del don de entendimiento. En este conocido texto teresiano —que no

41. SANTA TERESA DE JESÚS, *Moradas* VII, 1, 6-7.

busca la precisión teológica— aparecen como mezclados; pero, en nuestra opinión, el ver y entender del primer párrafo haría más bien referencia a lo ya explicado sobre el don de inteligencia; y el «comunicar» y la «compañía», del segundo párrafo, nos acerca más a lo propio de la sabiduría.

En efecto, si ya la inteligencia contemplativa no se entiende sin el amor, la sabiduría surge directísimamente del amor: es un verdadero conocimiento de amor y por amor. El Espíritu Santo, por medio de este don, logra, por decirlo así, una perfecta unión y sintonía entre nuestro conocer y nuestro amar a Dios; precisamente porque brota desde lo más hondo, desde algo inefable, que está más allá de nuestro mismo entendimiento y de nuestra misma voluntad. Porque realmente Dios es «intimior intimo meo»⁴².

Se comprende que sólo un alma ya muy dócil a la acción divina, realmente embebida de lo divino en todo su ser, desde los aledaños del castillo hasta sus moradas más secretas —glosando todavía a Santa Teresa—, sea capaz de alcanzar esa intimidad y esa riqueza que brota desde lo más hondo: un profundo enamoramiento que llena por completo el alma. Y esa intimidad, riqueza y amor tienen que ser necesariamente trinitarios: «cuando en la perfecta unión de amor el alma es introducida en la corriente de la vida divina, ya no se puede ocultar que esa vida es una vida tripersonal, y ella entrará en contacto experimental con todas las tres divinas personas»⁴³, sentencia Santa Edith Stein, comentado precisamente a Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

Y el Beato Josemaría Escrivá nos transmite experiencias paralelas: «El corazón necesita, entonces, distinguir y adorar a cada una de las Personas divinas. De algún modo, es un descubrimiento, el que realiza el alma en la vida sobrenatural, como los de una criatura que va abriendo los ojos a la existencia. Y se entretiene amorosamente con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu Santo; y se somete fácilmente a la actividad del Paráclito vivificador, que se nos entrega sin merecerlo: ¡los dones y las virtudes sobrenaturales! (...) Sobran las palabras, porque la lengua no logra expresarse; ya el entendimiento se aquieta. No se discurre, ¡se mira! Y el alma rompe otra vez a cantar con cantar nuevo, porque se siente y se sabe también mirada amorosamente por Dios, a todas horas»⁴⁴.

Esta sabiduría divina sigue además unos caminos muy diversos a la sabiduría terrenal, doctorando en la ciencia del amor —la que más importa—

42. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* III, 6, 11.

43. BEATA EDITH STEIN, *Ciencia de la Cruz*, Burgos 1989, p. 224.

44. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, 306-307.

incluso a los que a los ojos humanos apenas merecen la categoría de alumnos primerizos: «Él, que en los días de su vida mortal exclamó en un transporte de alegría: “Te doy gracias, Padre, porque has escondido estas cosas a los sabios y a los entendidos, y las has revelado a la gente sencilla”, quería hacer resplandecer en mí su misericordia. Porque yo era débil y pequeña, se abajaba hasta mí y me instruía en secreto en las *cosas* de su *amor*. Si los sabios que se pasan la vida estudiando hubiesen venido a preguntarme, se hubieran quedado asombrados al ver a una niña de catorce años comprender los secretos de la perfección, unos secretos que toda su ciencia no puede descubrirles a ellos porque para poseerlos es necesario ser pobres de espíritu...»⁴⁵. Aquella niña tan sabia como humilde y atrevida, Teresita, es hoy ya oficialmente doctora de la Iglesia.

El don de sabiduría enriquece así al alma santa con una participación en la misma Sabiduría eterna, y con ella, en todas las perfecciones divinas. De esta forma, en el Espíritu de sabiduría, el santo reencuentra, llevado a su plenitud, todo el contenido del itinerario sobrenatural que ha recorrido hasta entonces. Así lo explica el Beato Juan Ruusbroec: «De esta consideración amorosa resulta el séptimo don, el *espíritu de sabiduría sabrosa*, que, con sabiduría y gusto espiritual penetra la simplicidad de nuestro espíritu. Es el fundamento y origen de todas las gracias, de todos los dones y de todas las virtudes. En este toque de Dios cada uno gusta el sabor de sus ejercicios y de toda su vida, conforme a la vehemencia del toque y medida de su amor. Esta moción divina es el medio más íntimo entre Dios y nosotros, entre el descanso y la acción, entre los modos indeterminados y la indeterminación pura, entre el tiempo y la eternidad»⁴⁶.

Los titubeantes inicios de la vida cristiana han quedado ya muy lejos, con esta impresionante efusión de los dones divinos. San Bernardo se remonta a aquel principio, para cantar los frutos de la sabiduría: «Esta pobre alma se hallaba adormecida en una fatal negligencia, excitada por una pésima curiosidad, atraída por la experiencia, enredada en la concupiscencia, encadenada por la costumbre, encarcelada por el desprecio y decapitada por la malicia. Pero con el triunfo de la sabiduría, el temor la despierta, la piedad la endulza suavemente, la ciencia le añade el dolor indicándole qué ha hecho; la fortaleza hace su obra propia, levantándola; el consejo la desata, el entendimiento la saca de la cárcel; y la sabiduría le prepara la mesa, sacia su hambre y la repara con sabrosos alimentos»⁴⁷.

45. SANTA TERESA DEL NIÑO JESÚS, *Manuscrito A*, 49 rº.

46. BEATO JUAN RUUSBROEC, *Bodas del alma*, libro II, cap. 71.

47. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones varios*, XIV, 7.

Partícipe, por este don, de la Sabiduría y el Amor divinos, todo cobra para el alma santa una nueva dimensión: desde la conciencia de la propia miseria hasta el amor de Dios; desde las más sencillas oraciones vocales hasta la contemplación; desde la recepción de un sacramento hasta su vida de trabajo por Cristo.

Así, en una referencia muy especial a la Sagrada Eucaristía, le habla Dios Padre a Santa Catalina de Siena: «Yo soy para ellos (los que han alcanzado esa intimidad con la Trinidad) lecho y mesa. El dulce y amoroso Verbo es su manjar, tanto porque lo reciben de este glorioso Verbo como porque Él es la comida que se os da. Su carne y su sangre, Dios y hombre verdadero, las recibís en el sacramento del altar, preparado y dado por mi bondad, mientras sois peregrinos y caminantes, para que no desfallezáis por la debilidad y para que no perdáis la memoria del beneficio de la sangre derramada por vosotros con tan ardiente amor, y para que siempre os halléis fuertes y contentos durante vuestro caminar. El Espíritu Santo, esto es, el afecto de mi caridad, es el camarero que reparte los dones y las gracias. Este dulce camarero trae y lleva dulces y amorosos deseos, y lleva al alma el fruto de la caridad divina y de sus trabajos, gustando y alimentándose de la dulzura de mi caridad. Por eso, yo soy la mesa; mi Hijo, la comida, y el Espíritu Santo, que procede de mí y del Hijo, el servidor»⁴⁸.

Y en cuanto a la acción de este don en el trabajo y en la vida corriente del cristiano, oigamos de nuevo al Beato Josemaría Escrivá: «se deja paso a la intimidad divina, en un mirar a Dios sin descanso y sin cansancio. Vivimos entonces como cautivos, como prisioneros. Mientras realizamos con la mayor perfección posible, dentro de nuestras equivocaciones y limitaciones, las tareas propias de nuestra condición y de nuestro oficio, el alma ansía escaparse. Se va hacia Dios, como el hierro atraído por la fuerza del imán. Se comienza a amar a Jesús, de forma más eficaz, con un dulce sobresalto»⁴⁹.

En definitiva, el don de sabiduría es esa «connaturalidad» con lo divino⁵⁰, propia del alma enamorada, que, en la medida de ese mismo amor, no sólo penetra más y más en la intimidad divino-trinitaria, sino que se extiende también más y más por toda la vida del cristiano santo y a todo su alrededor.

Casi parece innecesario hablar del don de sabiduría presente en quien es la Sabiduría personal, en quien está siempre en perfecta sintonía con el Padre,

48. SANTA CATALINA DE SIENA, *El Diálogo*, 78.

49. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, 296.

50. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 45, a. 2.

contemplándole y amándole en íntima unidad. Y a María aplica la Iglesia también algunos de los más conocidos textos bíblicos sobre la Sabiduría divina, porque ella fue su Madre y, por tanto, su sede, su trono.

Del temor de Dios a la sabiduría hemos recorrido un camino que nos ha permitido adentrarnos en el misterio de Dios y de nuestra vida de relación con Él. Así resume certeramente los hitos principales de ese itinerario Santa Edith Stein, y con sus palabras queremos cerrar nuestra reflexión:

«El don de temor “distingue” en Dios la “divina maiestas” y determina la distancia inconmensurable entre la santidad de Dios y la propia imperfección. El don de la piedad distingue en Dios la “pietas”, el amor paternal, y le contempla con amor filial y respetuoso, con un amor que sabe distinguir lo que es debido al Padre en el cielo. En la prudencia (consejo) es donde se ve con más claridad que la discreción es un don de discernimiento; ella determina qué es lo más conveniente para cada situación concreta. En la fortaleza (...) el espíritu humano obra dócilmente y sin disgusto allí donde reina el Espíritu Santo (...) La luz del Espíritu le permite, como don de ciencia, ver con absoluta claridad todo lo creado y todo lo acontecido en su ordenación a lo eterno, comprenderlo en su estructura interna y otorgarle el lugar debido y la importancia que le corresponde. Finalmente le concede, como don de entendimiento, la penetración en las profundidades de la divinidad misma y deja resplandecer ante ella con toda claridad la verdad revelada. En su punto culminante, como don de sabiduría, le une con la Trinidad y le permite penetrar de alguna manera hasta la misma fuente eterna, y hasta todo aquello que emana de ella y que le tiene como sustrato en ese movimiento vital y divino que es amor y conocimiento juntamente»⁵¹.

Javier Sesé
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

51. SANTA EDITH STEIN, *Sancta discretio*, en *Los caminos del silencio interior*, Madrid 1988, pp. 96-97.

LA ICONOGRAFÍA DEL ESPÍRITU SANTO EN LA IGLESIA LATINA

JOSÉ ANTONIO ÍÑIGUEZ HERRERO

I. CONSIDERACIONES PREVIAS

Es un hecho comprobado que ninguna de las tres Personas de la Santísima Trinidad es representada en el arte de occidente por separado, aisladamente; esto es, sin estar relacionada con algún suceso relatado en la Sagrada Escritura, o con el intento de mostrar una imagen que pueda interpretarse como expresión de la Trinidad divina. En todo caso se podría exceptuar la Persona del Padre, aunque de modo dudoso, pues aparece aislada cuando asume la atribución de Creador y, por tanto, esta imagen corresponde más a Dios Uno en la acción *ad extra*, común a las tres Personas, que a una individuación de la Primera; y así debe interpretarse muchas veces. Excluimos de la presente relación las representaciones de Jesucristo, pues no puede decirse que correspondan a imágenes del Hijo, sino del Hijo-encarnado.

Concretamente, y entrando ya en el tema propuesto, hemos de decir que las representaciones del Espíritu Santo en la Iglesia latina se pueden agrupar según cuatro tipos: las relacionadas con el bautismo del Señor; aquellas que representan a la Santísima Trinidad; las que forman parte de la escena de Pentecostés; y, por último, las que aparecen como símbolo de la concepción virginal de Santa María, cuando la obra plástica tiene por motivo la anunciación y encarnación del Verbo en su seno.

Si dejamos aparte las características de estilo y las que conllevan el material en que son realizadas las representaciones plásticas —pintura, escultura, madera, piedra, etc.—, todas carentes de interés para un estudio propiamente iconográfico, encontraremos algo seguramente no esperado: los tipos son muy pocos en número y muy características sus diferenciaciones y signos de identidad.

Pasemos al estudio de todo ello.

II. REPRESENTACIONES SEGÚN EL TEXTO DE LA SAGRADA ESCRITURA

1. *El Espíritu Santo representado como una paloma*

Aparece siempre en relación con el bautismo de Jesucristo en el Jordán, según los textos de San Mateo, San Marcos y San Lucas: *Bautizado Jesús, salió luego del agua; y he aquí que se abrieron los cielos, y vio al Espíritu de Dios descender como paloma y venir sobre Él* (Mt. III, 16); *En el instante en que salía del agua vio los cielos abiertos y al Espíritu, como paloma, que descendía sobre Él* (Mc. I, 10); *Aconteció, pues, cuando todo el pueblo se bautizaba que, bautizado Jesús y orando, se abrió el Cielo, y descendió el Espíritu Santo, como una paloma, sobre Él*, (Lc. III, 21-22). La claridad y contundencia del símbolo contenido en la Sagrada Escritura para evocar al Espíritu Santo hizo que desde muy pronto la paloma pasara a ocupar un lugar propio en las representaciones de los otros dos pasajes en que aparece el Santo Espíritu; la anunciación hecha por el arcángel San Gabriel a nuestra Señora del designio divino de elegirla por madre del Mesías: *El Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra* (Lc. I, 35), y la escena de Pentecostés narrada por San Lucas: *Se les aparecieron lenguas como de fuego que se distribuían y se posaban sobre cada uno de ellos. Y todos se llenaron del Espíritu Santo* (Hec. II, 3-4).

La primera, la referida al bautismo del Señor, es, con toda seguridad, la más vieja representación del Espíritu Santo que aparece en las catacumbas y en todo el arte cristiano: un ave de tamaño generalmente desproporcionado en relación con las figuras del Señor y de San Juan, muy difícilmente reconocible como una paloma. Pueden aparecer unos rayos que parten del pico de la paloma y caen sobre el Señor, lo que es más frecuente, o carecer la escena de ellos.

En el cubículo X de la Cripta de Lucina¹ se encuentra la representación quizá más antigua, de comienzos del segundo tercio del siglo III —hacia el año 230—, con las figuras del Señor y de San Juan de corte clásico, bien proporcionadas, la primera sin vestidos, la segunda con clámide corta, en actitud de dar la mano a la primera para ayudarla a salir del agua, ambas situadas de perfil —único caso; en todos los demás conocidos se hallan de frente—. Detrás de

1. Denominaremos los diversos espacios de las catacumbas según la nomenclatura generalmente admitida en las publicaciones. También haremos referencia al lugar donde se pueda encontrar material gráfico de los ejemplos propuestos.

A. BARUFFA, «*Le catacombe de S. Callisto*», Città del Vaticano, 1992, p. 147.

la figura del Señor, algo alejada de ella, por encima de su cabeza, se sitúa la paloma, también de perfil —modo de aparecer que es, hasta cierto punto, frecuente—. Aunque la pintura está muy deteriorada, no parece que hubiera rayos que partieran de la representación del Espíritu Santo.

En las Capillas de los Sacramentos del mismo cementerio se repite más de una vez la escena del bautismo, pero ahora con figuras menos armoniosas que para la anteriormente mencionada, siempre con una abierta desproporción entre la de San Juan y la del Señor, la primera de mayor tamaño que la segunda, y ambas de frente al espectador. Todas también de comienzos del siglo III, parece que deben fecharse en años posteriores a las pinturas de la Cripta de Lucina, hacia finales de la primera mitad de este siglo. En el cubículo A-2, en la pared izquierda, aparece una escena de bautismo que generalmente se interpreta como correspondiente al de un cristiano, por carecer de la representación del Espíritu Santo, pero que muy bien pudiera ser del Señor², aunque tenga como propiedad diferenciadora de todas las otras escenas la situación del bautizado a la derecha del bautizante, en vez de a la izquierda, como es lo habitual, corroborando a mantener como incierta su interpretación. Una representación por entero semejante quedó esculpida en la cara anterior del sarcófago del siglo III del Museo de Las Termas, de Roma, aunque con las figuras en posición invertida. Volviendo a las Capillas de los Sacramentos, el cubículo A-3, el mejor conservado, contiene también la escena del bautismo, con la misma desproporción aludida y sin imagen del Espíritu Santo³.

Citemos, ya del siglo IV, la importante representación del bautismo del Señor de la región de los Aurelios de la catacumba de los Santos Marcelino y Pedro, con la paloma situada justo sobre la cabeza de Jesucristo⁴.

No abundan las representaciones del bautismo del Señor en los sarcófagos, pero tampoco faltan. Casi todas ellas contienen la paloma como símbolo del Espíritu Santo. Así sucede, por ejemplo, en el sarcófago de Santa María la Antigua —aproximadamente del año 270—, caracterizado por tener en su centro una orante con el rostro sin tallar —quizá el más viejo que conocemos—⁵, y el de Villa Lungara, también en Roma⁶. En España, puede citarse el de San

2. A. BARUFFA, *o.c.*, pp. 80 y 81.

3. A. BARUFFA, *o.c.*, p. 80.

4. F. MANCINELLI, «*Catacumbas de Roma*», Milan, 1992, p. 43. A. GRABAR, «*El primer arte cristiano. (200-395)*» Madrid, 1967, (Grabar, 1), p. 108.

5. W. F. VOLBACH, y M. HIMMER, «*Arte paleocristiana*», München, 1958, Láminas 4 y 5.

6. R. CABROL y H. LECLERCQ, «*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*», (D.A.C. et L.), París, 1925-1935, T. 2. Col. 358.

Félix de Gerona, del Siglo IV⁷. En Las Galias, el de Sainte Quiterie de la cripta de la iglesia de Mas'Aire⁸. En cambio, aparece sin paloma la escena del bautismo del Señor en el sarcófago del Museo Arqueológico de Istambul, del siglo V⁹, del año 500 aproximadamente.

El mosaico más importante entre los antiguos que representa el bautismo de Jesucristo es, sin duda, el de la cúpula del baptisterio de los Ortodoxos de Rávena¹⁰.

La segunda escena que tiene la paloma por compañera como símbolo del Espíritu Santo es la de la Anunciación de nuestra Señora, que aparece más tardíamente que la primera en el arte cristiano. La estudiaremos en el apartado siguiente.

2. *El Espíritu Santo representado como lenguas de fuego*

Corresponden a la tercera forma antes aludida las representaciones de la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés sobre nuestra Señora y los apóstoles reunidos en el cenáculo, relatada por San Lucas en los Hechos de los Apóstoles: *Aparecieron, como divididas, lenguas de fuego que se posaron sobre cada uno de ellos, quedando todos llenos del Espíritu Santo* (Lc. II, 3-4). El Espíritu Santo aparece representado como llamas de fuego solamente en las escenas que corresponden a esta de Pentecostés, acompañada o no del simbolismo de la paloma, aunque no deja de ser interesante que sí la lleva el primer ejemplo que conocemos, una de las ilustraciones realizadas seguramente el año 586 por el monje Rábula para un Evangelionario, en el monasterio de Zagba, en Siria, sobre los primeros tramos del Éufrates, hoy en la Biblioteca Laurenziana de Florencia¹¹.

Todo lo escrito anteriormente muestra cómo la imagen del Espíritu Santo representado como una paloma, tomada de la escena del bautismo del Señor narrada en los Sinópticos, adquirió tal carta de naturaleza desde los primeros tiempos que desplazó o se asoció a la otra forma inspirada en la narra-

7. M. SOTOMAYOR MURO, «*Datos históricos de los sarcófagos romano-cristianos de España*», Granada, 1973, Lámina 2.

8. D.A.C. et L, T, 2, Col. 358.

9. O. C. VOLBACH, Lámina 76.

10. S. CLARAMUNT, «*Las claves del Imperio Bizantino. 395-1453*», Barcelona, 1992, p. 60.

11. A. GRABAR, «*La edad de oro de Justiniano*», (Grabar, 2), Madrid, 1966, p. 208.

ción sagrada, la llama de fuego. Sin embargo, aunque su presencia sea frecuente, no lo es siempre. Como ejemplo significativo y muy especial podemos presentar la tapa de marfil del Evangelionario de la Catedral de Narbona, relieve carolingio del siglo IX, en la que aparece, en su ángulo superior izquierdo, en lo alto de la escena, una mano que simboliza al Padre, con los cinco dedos extendidos hacia abajo, de los que parten rayos que caen sobre las cabezas del Colegio Apostólico reunido con nuestra Señora (LÁMINA III)¹².

III. REPRESENTACIONES QUE INTENTAN EXPRESAR LA DOCTRINA TEOLÓGICA

Conocemos dos tipos de representaciones que se propusieron reflejar la revelación teológica referentes al Espíritu Santo: la que quiere mostrar la igualdad del Espíritu Santo con la otras dos Personas Divinas, y la que intenta expresar que la concepción virginal del Jesucristo se atribuye al Espíritu Santo, ya mencionada, pero que ahora debe ser tomada de nuevo en relación con este concepto.

Trataremos en primer lugar de la primera.

1. *El Espíritu Santo representado en forma humana*

a) *En figura de varón*

Es natural que el artista plástico considerara, como idea inicial para representar la Unidad de Dios de la Trinidad, ofrecer al observador tres imágenes de hombres por entero iguales, y así parece que lo hizo por primera vez, o, al menos, es la primera obra de este tipo que ha llegado hasta nosotros, en el sarcófago llamado «*de los dos Testamentos*» del Museo de Letrán¹³, en el límite entre el siglo III y el IV, quizá del año 315. La esquina izquierda de su frontal está ocupada por dos escenas superpuestas, cada una en una de las bandas horizontales que recorren esta cara del sarcófago; la inferior representa la Epifanía, con nuestra Señora sentada en una silla, y la superior la creación de Eva (LÁMINA I). En esa última, tres personajes de mediana edad, con rostro idén-

12. L. HUBERT, J. PORCHER, y W. F. VOLBACH, «*El Imperio Carolingio*». Madrid, 1987, Lám. 209.

13. Grabar, 1, *o.c.*, p. 134.

tico e idéntico pelo y barba se disponen uno al lado del otro, los dos extremos de pie y el central sentado también —como nuestra Señora— en un silla, en correspondencia con el relieve inferior, pero esta última *curil*, la que ocupaban los jueces y magistrados. Ante ellos, de tamaño mucho más pequeño, aparece Adán tendido en el suelo, y Eva de pie, hacia la cual las tres figuras extienden una mano: la primera, la más cercana al centro del sarcófago, apoya su mano sobre la cabeza de Eva; la siguiente, sentada, dirige su mano en actitud de bendecir hacia la primera mujer, y la tercera, la que forma la esquina del frente del sarcófago, ase el borde del respaldo de la silla, seguramente por imposición material del lugar donde se halla. El gesto de las dos primeras corresponde con certeza al simbolismo de una acción creadora, al que se puede asociar el de la tercera, menos claro por su situación antes descrita. La semejanza de las cabezas parece intencionada y puede interpretarse como indicativa de la igualdad de los personajes a que se refieren —de las Personas divinas—¹⁴, aunque no faltan autores que niegan la existencia de una intención teológica precisa.

No tenemos ningún texto contemporáneo de los Padres o de los escritores eclesiásticos que avale esta interpretación, en verdad problemática, pero que parece bastante plausible.

En cambio, no escapó a los exégetas judíos y cristianos el paso sorprendente del uso del singular al plural y del plural al singular en la descripción de la teofanía de Mambré, al referirse a la aparición de tres personajes, que narra el texto de los Setenta y la correspondiente traducción latina (Gén. XVIII, 1-21), especialmente en los primeros versículos. También se refleja en las traducciones castellanas¹⁵: «*El Señor se manifestó a Abrahán junto a la encina de Mambré, cuando estaba sentado a la puerta de su tienda en lo más caluroso del día. Abrahán alzó la vista y vio a tres hombres que estaban de pie junto a él. Apenas los vio, corrió a su encuentro desde la puerta de la tienda y se postró en tierra diciendo:*

—*Mi Señor, si he hallado gracia a tus ojos, no pases sin detenerte junto a tu siervo. Haré que traigan un poco de agua para que os lavéis los pies, y descansaréis bajo el árbol; entre tanto, traeré un trozo de pan para que reparéis vuestras fuerzas, y luego seguiréis adelante, pues por algo habéis pasado junto a vuestro siervo*» (1-6) (...). «*Dijeron ellos: “Haz como has dicho”*» (1-5).

«*Después (de haber comido lo que Abrahán puso ante ellos) le preguntaron:*

14. F. MANCINELLI, *o.c.*, p. 61.

15. El texto en: «*Sagrada Biblia. Pentateuco*», Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

—¿Dónde está Sara, tu mujer?

—Abí, en la tienda.

Y uno le dijo:

—Sin falta volveré a ti la próxima primavera, y Sara tu mujer habrá concebido un hijo» (9-10).

Ya San Justino, hacia el año 140¹⁶, estudia el problema de los tres personajes de Mambre en su *«Diálogo con Trifón»*, ciertamente sin resolverlo. La interpretación judía, según afirma Trifón, era que Abrahán «vio a Dios antes de la aparición de los tres»¹⁷ ángeles, mientras que para San Justino, «el que dijo entonces bajo la encina que volvería, pues preveía que había de ser necesario aconsejar a Abrahán en lo que Sara quería de él, volvió efectivamente, y es Dios»; es Dios sólo uno de los personajes, y los otros dos ángeles, pues escribe más adelante: «Aun cuando no me fuera posible —dije— demostraros por las Escrituras que uno de aquellos tres es Dios (...) que apareció a Abrahán sobre la tierra en forma de hombre, como los otros dos ángeles que le acompañaban», aunque acabará por decir —y aquí no nos interesa— que es Jesucristo, idea que no será ajena a escritores posteriores.

Ni la interpretación judía ni la de San Justino justifican la representación de los sucesos de Mambre que alberga la catacumba de Via Latina, de mediados del siglo IV, con tres personajes idénticos en rostros, sin aureola —que aparece en algunas escenas paganas del mismo hipogéo— con idénticas vestiduras y posición de las manos (LÁMINA I)¹⁸. Todas las escenas que la acompañan —Sala B—¹⁹ son del Antiguo Testamento, lo que hace pensar en un cubículo judío y, en este caso, no sería posible aplicarle los textos que siguen, ligeramente posteriores a él, aunque tampoco son desdeñables, pues deben reflejar una doctrina anterior, como ocurre con todo texto escrito; ni ser interpretada la imagen, con toda seguridad, como de la Santísima Trinidad. De todas formas, la catacumba es considerada pagano-cristiana, o sólo cristiana²⁰, y, como ya dijimos para el sarcófago *«de los dos Testamentos»*, no parece posible pensar que tal semejanza no sea intencionada.

16. D. RUIZ BUENO, *«Padres Apologistas Griegos»*, texto bilingüe, Madrid, 1956, p. 283.

17. P.L. 6,598-599.

18. (Grabar, 1), p. 231, Lámina 254.

19. I. CAMIRUAGA, M. A. DE LA IGLESIA, E. SÁINZ y E. SUBÍAS, *«La arquitectura del hipogéo de Via Latina en Roma»*, Città del Vaticano, 1994.

20. F. MANCINELLI, *o.c.*, pp. 33-38.

San Ambrosio, comentando Gen. XVIII, 2, escribe: «33. Mira primero el misterio de fe. Dios se le aparece y ve tres. Dios resplandece para él, ve la Trinidad, no es admitido el Padre sin el Hijo, ni es confesado el Hijo sin el Espíritu Santo»²¹. Es muy cuidadoso en no abundar en esta interpretación, quizá por no estar muy convencido de ella, pues añade, al estudiar el versículo siguiente, el 3: «Vio tres y le llamó Señor a uno, y se hizo siervo sólo de ese mismo. Después, volviéndose a los dos a los que juzgaba que eran ministros, a los dos ofreció su obsequio, pero ya no debido por derecho estricto, sino en nombre de la diligencia amistosa y de la común servidumbre»²², y, sin embargo, interpreta como indicio de la Santísima Trinidad, de modo sorprendente, que Sara hiciera tres panes iguales para los huéspedes: «Porque esto es lo que favorece la fe con íntimo espíritu, asegurando la Trinidad de la misma divinidad, con una cierta medida y semejante reverencia al Padre, y al Hijo, y adorando al Espíritu, celebrando la unidad de la majestad, distinguiendo la propiedad de las personas, reparte tu devoción con la afirmación de tu fe»²³.

San Agustín desarrolla las mismas ideas, quizá con mayor contundencia, en su «De Trinitate». Refiriéndose a la aparición de los tres ángeles escribe: «Pues como dirigiera los ojos curiosos hacia el cielo, he aquí que, de repente, descendió la majestad incorpórea en la persona de tres varones. Fue corriendo, rápidamente, tendió las manos suplicante, besó las rodillas de los transeúntes, y dijo: “Señor, si he encontrado gracia ante ti, no pases de largo ante tu hijo”» (Gen. XVIII,3). «Mirad, Abrahán corrió al encuentro de tres y adoró a uno. La Trinitad y la una Trinidad»²⁴. En el Sermón V —en otros manuscritos reseñado como «LXX de Tempore»— afirma, ofreciendo la misma explicación: «Recibió a tres varones, puso tres medidas de pan. ¿Te preguntas, hermano, si esto significa el misterio de la Trinidad?». Hace algunas observaciones sobre la semejanza entre el novillo sacrificado y el cordero pascual que significará a Cristo, y continúa, aludiendo a las palabras del Señor contenidas en Jo VIII, 56: «Se alegró Abrahán al ver mi día; vio y se alegró». «Dice, el día en que me vio; porque conoció el misterio de la Trinidad. Vio ese día al Padre; vio ese día al Hijo; vio ese día al Espíritu Santo; a los tres vio ese día»²⁵.

Tuvieron estas elucubraciones teológicas y escriturísticas correspondencia en el campo de las bellas artes, ciertamente, con las mismas ambigüedades y contradicciones que ofrecen sus hermanas literarias.

21. SAN AMBROSIO, «De Abraham lib. I», P.L. 41-1,435.

22. P.L. 14-1,436.

23. P.L. 14-1,435.

24. P.L. 39,1744.

25. P.L. 39,1748.

En los mosaicos del arco triunfal de Santa María la Mayor de Roma²⁶, del siglo IV (LÁMINA I), algo anteriores al texto de San Agustín, aparecen dos escenas, una encima de la otra, con la llegada de los tres personajes a Mambre, en la superior, y la comida que les ofrece bajo la arboleda Abrahán, en la inferior. En las dos se representan los tres visitantes como tres jóvenes idénticos, sin barba, con gran cabellera rubia, aureola, y ataviados con túnicas blancas, también idénticas. Pero, a la vez, se ha de destacar una diferencia importante: en la escena superior, el personaje central viene enmarcado en una elipse formada por rayos que se unirían a su espalda, constituyendo lo que se ha dado en llamar «*almendra mística*» o «*mandorla*»; en cambio, en la inferior, la igualdad de los tres jóvenes es absoluta. Los tres personajes se sientan ante una mesa rústica sobre la que descansan tres panes triangulares, quizá con un significado simbólico de referencia a la Santísima Trinidad.

En el muro lateral del coro de San Vital de Rávena se repite la escena de los tres comensales de Mambre (LÁMINA I), muy semejante a la de Santa María la Mayor, pero ahora los panes son redondos.

Puede afirmarse, según lo hasta ahora expuesto, corroborado por lo que diremos a continuación, que en los primeros tiempos de la Iglesia fue representado el Espíritu Santo en forma humana, en relación con la Santísima Trinidad, pues las formas plásticas se avalan por algunos textos de los Padres. Pero, además, no puede dudarse de la existencia de una intención precisa de expresar una idea al realizar el autor plástico estas imágenes.

Ciñéndonos a los primeros tiempos que transcurren alrededor del siglo IV, San Gregorio de Nisa, muerto el año 394, escribe en su homilía sobre Teodoro Mártir: «*mostró además el pintor la flor del arte en las imágenes pintadas, la fuerza ejercida contra el mártir, las angustias, los tormentos (...), todo para nosotros como en un libro que contuviese las interpretaciones de un lenguaje, pintando con el artificio de los colores las luchas y los trabajos del mártir que se nos narran*»²⁷. Pocos años más tarde, hacia el año 400, escribe San Lino del Sinaí una carta a Olympiodoro Eparcho alabando la iglesia que ha edificado en honor de un mártir, y especifica: «*Sería, por otra parte, digno de una mente firme y adulta (...) cubrir el mismo sacro (edificio) completo con pinturas del Antiguo y el Nuevo (Testamentos), ejecutadas por algún excelente pintor, para que los iletrados que no pueden leer las Sagradas Escrituras puedan, observando las pinturas, conocer los hechos humanos de los que verdaderamente han servido a Dios (...)*»²⁸. Por las mismas

26. W. SAS-ZALOZIECKY, «*Arte Paleocristiano*», Bilbao, 1967, pp. 160-161.

27. P.G. 46,738-739.

28. P.G. 47,577-580.

fechas, en todo caso antes del año 431, San Paulino de Nola escribía en verso difícil y en un latín muy particular: «*Ahora quiero que observes las pinturas coloreadas profusamente (...). El ignorante que ve estas figuras (...) alimenta su mente con las imágenes y, porque observa seriamente todas las pinturas, alcanza más seriamente lo que el anciano escribió en los cinco libros de Moisés*»²⁹.

Comprobado así el valor catequético de la imagen en los primeros tiempos, es imposible pensar en la casualidad como razón suficiente para la identidad de las figuras representadas. En definitiva, podemos afirmar que en los siglos tercero y cuarto, al deseo de representar la Trinidad de forma plástica llevó a los artistas a simbolizar al Espíritu Santo en forma de un hombre joven, idéntico a los otros dos que ocupan el lugar del Padre y del Hijo.

Aquí acaban las representaciones que poseemos de la Santísima Trinidad y, por tanto, del Espíritu Santo, como tres figuras humanas, en los primeros tiempos de la Iglesia. El número es ciertamente escaso, pero suficiente para desarrollar la teoría que acabamos de exponer. En ella se basarán los tratadistas de la Edad Media, y aun los posteriores hasta Benedicto XIV, para admitir como lícita la representación del Espíritu Santo con forma de varón en las imágenes de la Santísima Trinidad.

Es buen lugar de nuestra exposición éste para añadir que el valor de la imagen originado en el comienzo del arte cristiano persistió en la historia hasta los tiempos modernos. San Juan Damasceno escribe, en el siglo VIII, en plena tensión iconoclasta: «*Así pues establecemos en su lugar su forma expresada de modo sensible y por ella santificamos el primer sentido (entre los sentidos se tiene por primero el de la vista), de la misma manera que santificamos el oído por los sermones. De forma que la imagen es una especie de escritura; y del mismo modo que el libro es para aquellos que aprendieron las letras, la imagen es para los iletrados y rudos, y lo que el oído presta a la oración, la vista ofrece a la imagen y, ciertamente, los dos se unen a través de la mente*»³⁰. La expresión traducida al latín: *Pictura est littera rudibus* permanece, en diferentes redacciones, durante toda la edad media y moderna.

Los tiempos del prerrománico —arte bárbaro— y del románico fueron muy parcos en la representación de la Trinidad Santísima, quizá por estar dominada la iconografía de esta época por el *Pantocrator*. Hay que esperar al comienzo del gótico para encontrarnos otra vez con una cierta abundancia de

29. SAN PAULINO DE NOLA, *Poema XXVII*, P.L. 61,659-60.

30. SAN JUAN DAMASCENO, «*Primer discurso apologético contra aquellos que rechazan las imágenes*», P.G. 94,1247.

escenas simbólicas de este dogma central del Cristianismo, resurgir quizá debido a la controversia mantenida entre San Bernardo y Abelardo sobre el modo de entender la doctrina que a ella se refiere, y que dará origen a una nueva representación de este misterio: el Señor crucificado como Segunda Persona de la Trinidad.

En realidad, no aparece la Trinidad en el arte mayor de las grandes superficies pintadas, o esculpidas, de muros, portadas o bóvedas, pero no deja de estar presente en el arte menor, en las ilustraciones o letras iniciales miniadas de los códices medievales. Según los ejemplares que hoy conocemos, debe suponerse que la representación de la Santísima Trinidad en los códices sajones de la Sagrada Escritura aparece por primera vez en el siglo IX, y que se difundió por todo el occidente desde la época carolingia, con tal interdependencia mutua de las diversas regiones, y aun tiempos, que es posible hacer entre ellas una clasificación por tipos: el primer grupo estará formado por aquellas que llamaremos «*deliberativas*», en las que las tres Personas divinas, representadas por tres figuras humanas, semejantes o desemejantes en este período, deliberan sobre los «*decretos*» hablando en términos clásicos, de la acción Trinitaria, de la creación y de la redención; y un segundo grupo que reúne las representaciones Trinitarias simples, determinadas por sí mismas, sin otro objeto que su propia representación.

Quizá el ejemplo más viejo de este último grupo sea la ilustración que abre el Evangelio de San Juan en el *Evangelionario de San Grimbaldo*, monje de Saint-Bertin, abad de Winchester hasta su muerte el 8 de Julio del año 903, aunque el códice que lleva su nombre sea de comienzos del siglo XI. En la portada a que nos venimos refiriendo aparece, ocupando casi todo el espacio, San Juan Evangelista, sentado de frente en un trono, con un altar a su derecha y un águila a su izquierda, revoloteando sobre él. Esta zona central está enmarcada en una cenefa formada por tres medallones en la franja superior e inferior, y dos en las laterales. Pues bien, los tres medallones superiores están ocupados cada uno por una figura sedente, las tres iguales, con la mano izquierda apoyada en un libro y la derecha en actitud de bendecir. Los tres poseen aureola, la del centro cruciforme, con la intención evidente de significar al Verbo encarnado, y la terna a la Santísima Trinidad³¹.

También del siglo XI, inaugurando el tema de la «*deliberación*», esta vez sobre la encarnación del Verbo, el *Libro de Oraciones* de Winchester del British Museum ofrece una rara representación en un dibujo a pluma realizado por el

31. G. SCHILLER, «*Iconography of christian Art*», London, 1971-1972, pp. 7-8. Lámina 5.

miniaturista Caedmon entre los años 1023 y 1025 en el que, dentro de un círculo (LÁMINA II), aparecen el Padre y el Hijo, dos figuras iguales, o, mejor diríamos, simétricas, en animada conversación, ambos con la mano izquierda apoyada en un libro y ambos con aureola cruciforme. A la izquierda de estas dos figuras aparece el Espíritu Santo en forma de paloma —como excepción dentro del grupo— sobre la cabeza coronada de nuestra Señora, que lleva al Niño en sus brazos que, a su vez, porta un libro abierto y señala su interior con su mano derecha. Esta representación que duplica la presencia del Verbo no es rara en esta época. La figura central representa con toda seguridad a Jesucristo, puesto que apoya uno de sus pies sobre el demonio³².

Ya en el siglo XII, en su mitad, encontramos la deliberación de las tres Personas divinas sobre la conveniencia de crear al primer hombre en la representación de tres varones iguales sentados en un único trono en el «*Hortus deliciarum*» del abad Herard von Landeberge³³, llevada a cabo según modelos bizantinos.

Muy semejante a la anterior es la deliberación sobre la encarnación del Verbo del códice «*Homilias del monje Jacobo*», de la Biblioteca Vaticana, también del siglo XII (LÁMINA II). Se diferencia de la anterior en que las tres figuras de varón e imberbes, sentadas en un mismo trono, están, en este caso, rodeadas de ángeles con las alas extendidas y de serafines con las alas plegadas cubriendo su cuerpo según la descripción de Is. VI, 2, y en que, en la parte inferior de la ilustración, el arcángel San Gabriel recibe el mandato divino y vuela hacia Nazaret para llevar la embajada de Dios, representado todo en dos figuras sucesivas del arcángel. La ilustración del códice Vaticano, que sigue a ésta, muestra a nuestra Señora sentada ante la muralla de una ciudad, en el ángulo inferior izquierdo de la lámina, que eleva sus ojos hacia la Santísima Trinidad, situada en el ángulo superior derecho, representada como tres varones recostados en un triclinio, los de los extremos con alas, el central sin ellas, o quizá estén éstas ocultas por la conjunción de las tres aureolas no cruciformes, como en el caso anterior. Entre la imagen de nuestra Señora y la de la Trinidad aparece la de San Miguel que vuelve a los cielos³⁴.

Paralela, en su contenido, a la escena de la deliberación de la Trinidad sobre el envío de arcángel a nuestra Señora, es la escena en que el Verbo es enviado por el Padre, en presencia del Espíritu Santo, para realizar la encarna-

32. L. GRODECKI, F. MÜTHERICH, J. TARALON y F. WORMALD, «*El siglo del año mil*», Bilbao, 1960, p. 248. G. SCHILLER, *o.c.*, p. 8. Lámina 7.

33. G. SCHILLER, *o.c.*, p. 9.

34. G. SCHILLER, *o.c.*, Láminas 10 y 11.

ción, contenida en el *Libro de Horas* de Catalina de Cléves, ilustrado entre los años 1420 y 1430. (LÁMINA II). En ella se representa al Padre y al Espíritu Santo como dos figuras varoniles sentados en un mismo trono, dejando un espacio libre entre ellas, correspondiente al Hijo, que aparece arrodillado entre las dos anteriores. El Padre, con tiara de tres coronas y aureola simple, manto y túnica, entrega con su mano derecha una cruz al Hijo, mientras le bendice con la izquierda; éste último, con aureola cruciforme, recibe la cruz con las dos manos y se cubre con un manto; el Espíritu Santo, vestido con alba y túnica y portando una aureola sencilla, anima al Hijo apoyando su mano derecha sobre su hombro³⁵.

Para completar este ciclo de las «*deliberaciones*» en que el Espíritu Santo aparece con forma humana pueden citarse dos de las cuarenta miniaturas realizadas por Jean Fouquet para el *Libro de Horas* de «*Etienne Chevalier*» miniado hacia el año 1415, hoy en el museo Conté de Chantilly. En la primera, sentados en tres tronos góticos contiguos rematados por tres grandes doseles, aparecen tres personajes idénticos en atuendo y postura que contemplan, mirando hacia su derecha, a nuestra Señora, sentada a su vez en un trono semejante a los anteriores, pero ahora de perfil en vez de de frente, como los anteriores, y parece que deliberan sobre su coronación como Reina del Universo³⁶, extremo que se cumple en la ilustración siguiente. La Virgen, vestida ahora con un manto sobre la túnica que portaba en la primera miniatura, se arrodilla ante el Señor, que ha abandonado el sitio derecho y ha llegado hasta ella para coronarla³⁷.

En todas estas representaciones alternan la figuras central y derecha representado unas veces al Padre y otras al Hijo, sin que se pueda establecer la razón que determina cada elección hecha por el artista correspondiente. El lugar de la izquierda es ocupado sistemáticamente por el Espíritu Santo.

En los tiempos del gótico tardío alcanza la representación de la Santísima Trinidad con el Espíritu Santo en forma de varón lugares más importantes, que se amplía al renacimiento y al barroco, ya con tablas o lienzos de buen tamaño.

Entre los años 1464 y 1505, el pintor aragonés Miguel Ximénez pintó una tabla que representa la Santísima Trinidad en la cual el Hijo aparece como el Crucificado bajado de la cruz, pero vivo, que apoya sus pies sobre la bola del mundo, y es sostenido por sus dos brazos por el Padre y el Espíritu Santo que

35. G. SCHILLER, *o.c.*, Lámina 12.

36. D.A.C. et L. 92,1840.

37. L. REAU, «*Iconographie de l'Art chrétienne*», París, 1957, T. II, p. 259.

le cogen ambos por el antebrazo y la muñeca. Tanto el Padre como el Espíritu Santo están sentados en un trono, o mejor banco, gótico común sin dosel. El Padre viste alba, casulla, manípulo y mitra, y el Espíritu Santo alba, estola cruzada y capa pluvial y, además, está dotado de alas, propiedad muy rara en estas representaciones. Los tres portan aureola sencilla³⁸.

Es muy interesante el cuadro que representa la Santísima Trinidad y forma el retablo de la iglesia del convento de las Carmelitas de Soria (LÁMINA III), fundado por Santa Teresa al año 1581. El Padre aparece en el centro como un anciano vigoroso de gran barba blanca, con tiara y capa pluvial, bendice con la mano derecha mientras que con la izquierda sostiene sobre sus rodillas la bola del mundo. A su derecha, Jesucristo, adulto y de rostro grave, con barba negra y recortada, lleva sobre su hombro la cruz, cuyo tramo vertical asoma por delante de la figura y se apoya en el suelo. El Espíritu Santo queda representado por un joven imberbe, rubio, que lleva la paloma en una mano y parece conversar alegremente con las otras dos personas³⁹.

En el siglo XVIII proliferó en México un tipo de imagen pintada de nuestra Señora de Guadalupe en el que la Santísima Trinidad aparece representada sobre la cabeza de nuestra Señora como tres varones semejantes. La colección de trabajos editada con ocasión del 450 aniversario de las apariciones cataloga siete⁴⁰.

La última representación importante del Espíritu Santo en forma humana y con alas es el óleo de J. B. Bergmüller que representa el envío del Hijo para asumir la naturaleza humana, realizado en 1766 para el altar de la iglesia de Landsberg⁴¹.

Hasta ahora nos hemos referido a realizaciones pictóricas, ya sean ilustraciones de manuscritos, tablas o lienzos. En cuanto a las formas escultóricas de representaciones del Espíritu Santo en forma varonil es necesario precisar que su aparición fue algo más tardía que la de las anteriores, siendo la primera la descrita en capítulo IV del «*Liber Sancti Iacobi*», contenido en el «*Codex Calixtinus*» que custodia el Archivo de la Catedral Compostelana, del ciborio

38. A. BETTAGNO, CH. BROWN, F. CALVO SERRALLER, F. HASKELL y A. E. PÉREZ SÁNCHEZ, «*El Museo del Prado*», Ed. Fonds Mercator. Paribais, Bélgica, 1996, p. 30, Lámina 20.

39. G. PAMPLONA, «*Iconografía de la Santísima Trinidad en el arte medieval español*», C.S.I.C. Instituto Diego Velázquez, Madrid, 1970, p. 26, Fig. 12.

40. J. I. CONDE, y M. T. CERVANTES DE CONDE, «*Nuestra Señora de Guadalupe en el arte*», en «*Album conmemorativo del 450 aniversario de la apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*», México, pp. 121-224.

41. G. SCHILLER, *o.c.*, Lámina 14.

que se edificó en el siglo XII sobre el altar del Apóstol: «*en la cúspide, por el exterior, se remata en un triple arco, en el cual está esculpida la Divina Trinidad. En el primer arco, el que mira a occidente, está de pie (stat) la Persona del Padre; en el segundo, entre el mediodía y el oriente, la del Hijo; y en el tercero, el que mira al norte, la Persona del Espíritu Santo*»⁴². Del contexto se deduce que la representación del Espíritu Santo era semejante a las representaciones de las otras dos personas, por tanto, como un varón.

Quizá el ejemplo de mayor relieve sea el retablo de la Cartuja de Miraflores de Burgos, realizado por Gil de Siloé a finales del siglo XV, entre 1496 y 1499, pagado con el primer oro que llegó a España desde América, elevado en el monasterio fundado por Juan II de Castilla en 1442, y cuyas obras dirigieron sucesivamente Juan de Colonia, Garci-Fernández Matienzo y Simón de Siloé. Tomando la forma, que para la época era reciente, de incorporar El Crucifijo a la representación de la Santísima Trinidad, dentro de un gran círculo formado por ángeles, el Padre, con tiara y capa pluvial, sostiene con sus manos el brazo derecho de la cruz, mientras que el izquierdo es soportado por el Espíritu Santo, joven y sin barba, tocado con una corona imperial, y vestido con túnica⁴³.

El retablo de alabastro de la capilla de San Bernardo de la Seo de Zaragoza remata por arriba en un medallón en que aparece la representación de la Santísima Trinidad de forma que el Padre Eterno, con tiara y larga barba, bendiciendo con su mano derecha, ocupa todo el centro, mientras que el Hijo y el Espíritu Santo, los dos con barba corta y aureola, le flanquean de tal manera que casi se ocultan detrás de él, dejando ver sólo un pie de cada uno de ellos posado sobre la bola del mundo. Es importante la circunstancia de que, sujetado por tres manos, una de cada Persona, el escultor labró el triángulo invertido con sus ángulos unidos con el centro y las leyendas *es* y *no es*, que describen el dogma tratado, como estudiaremos más adelante. El retablo quedó terminado antes del 1555⁴⁴.

Ya del siglo XVII, es interesante el remate superior del retablo mayor de las iglesias de San Carlos Borromeo de Zaragoza: un altorrelieve con tres figuras por entero iguales, jóvenes, de barba negra recortada, las tres con la aureola triangular que suele ser propia del Padre Eterno, y que portan cada una de ellas, en la mano, el símbolo tradicional que las distingue: el cetro para la Primera, la

42. M. BRAVO LOZANO, «*Guía del peregrino medieval ("Codex Calixtinus")*», Saha-gún, 1989, pp. 80-81.

43. G. PAMPLONA, p. 23, Fig. 9.

44. G. PAMPLONA, p. 24, Fig. 10.

Cruz para Jesucristo y la paloma para el Espíritu Santo. Se terminó el altar el año 1736⁴⁵.

Siguiendo estos ejemplos del arte hispano, correlativos con los que se pueden encontrar en Europa, se comprueba que las representaciones antropomorfas del Espíritu Santo fluctúan entre la igualdad con las otras dos Personas de la Santísima Trinidad, y su diferenciación total.

Existe aún dos tendencias que se añaden a las anteriores para mostrar la unión esencial de las Personas divinas en la Trinidad, intermedias entre la ya descrita y la que estudiaremos a continuación: las representaciones en que aparecen tres personajes envueltos en un mismo manto o traje, y la ya clara fusión de los tres cuerpos en uno sólo, al que se unen tres cabezas. De la primera ofrecemos dos ejemplos, correspondientes los dos a las ilustraciones del *«Breviari d'Amor»*, uno en provenzal, copia del escrito por el trovador Matfré Ermengaud de Beziers en el año 1228 —según hace constar en su folio 5 v—, del año 1288, minúsculo, conservado en la Biblioteca del Escorial, en que aparecen tres figuras idénticas en actitud de bendecir las tres, bajo un mismo manto y una misma corona, con seis pies pero con sólo tres rodillas (LÁMINA IV); y su versión en catalán, del siglo XIV, con una ilustración —ésta ya en grisalla— de las mismas características que la anterior, con la diferencia de resolverse el manto en una serie de pliegues en que se desdibujan por entero las piernas y aparecen solamente cuatro pies, y de portar las tres cabezas, bajo la corona común, tres aureolas cruciformes⁴⁶. De la segunda, traeremos a colación también dos ejemplos, como en el caso anterior, muy semejantes, y también copia uno del otro: el relieve trinitario de la capilla funeraria del Canciller de Carlos III Villa Espesa, en la Catedral de Tudela (LÁMINA IV), de 1427, y el también relieve, ahora votivo, de San Pedro de Olite, de 1432. En ambos, la figura formada por un solo tronco está de pie, con amplia vestidura de pliegues verticales, de la que asoman cuatro manos y tres cabezas⁴⁷. La primera corona el retablo de alabastro de la capilla sepulcral de Canciller, con nimbos crucíferos las cabezas del Hijo y del Espíritu Santo, con tiara la del Padre. Del Hijo y del Espíritu Santo aparece sólo una mano de cada uno, la del primero portando una cruz y la del segundo una paloma, mientras que el Padre bendice con la diestra y sostiene la bola del mundo con la sinistra. Como propiedad relevante debe advertirse que el Hijo aparece a la izquierda del

45. G. PAMPLONA, p. 26, F. TORRALBA, *«Real Seminario de San Carlos Borromeo de Zaragoza»*, Zaragoza, 1952, pp. 20-26.

46. G. PAMPLONA, *o.c.*, pp. 18-19, Figs. 3 y 4, Bibl. Nac. secc. ms. Res. 203, fol. 9, Bibl. Escorial, S-I-3.

47. G. PAMPLONA, *o.c.*, pp. 19-22, Figs. 5 y 6.

Padre y el Espíritu Santo a la derecha, en situación inversa a lo que es habitual. El resto de sus características son las mismas que las del anterior.

Pasemos ya a estudiar la expresión máxima de la igualdad entre las Personas divinas.

b) *Como una cabeza con tres rostros*

La representación de la Santísima Trinidad como tres rostros alcanza dos formas, no muy difundidas, pero que no escasearán tanto como para que no tuvieran que ser prohibidas por Benedicto XIV: los tres rostros fundidos en uno solo, o un busto con tres cabezas idénticas que se unen en un solo cuello, semejante este último a la forma ya estudiada inmediatamente antes de un solo tronco con tres cabezas.

Pertenece al primer tipo uno de los ocho paneles en que el Maestro de Villa d'Utta desarrolla la vida de San Agustín, del Museo de la Abadía de Novacella: sobre el altar, en el momento de la elevación de la Sagrada Forma por el santo, aparecen tres rostros de frente, fundidos de tal forma que los dos ojos del central pertenecen también a cada uno de los dos laterales, resultando así cuatro ojos, tres narices y tres bocas, entre tres aureolas también fundidas⁴⁸. El conjunto es de finales del siglo XV, como el otro ejemplo que presentamos, el tallado por Donatello en el frontón del Tabernáculo de la iglesia de Santo Tomás Apóstol de Florencia, un rostro de frente y dos de perfil que flanquean al primero, uniéndose por el pelo y la barba⁴⁹.

La imagen de la cabeza con tres rostros, llamada en términos técnicos *Vultus Trifrons*, es anterior al cristianismo y permanece en la primera Edad Media como forma simplemente decorativa e incluso demoníaca. En el siglo XIV aparecen las primeras adaptaciones del *Vultus Trifrons* como expresión de la Santísima Trinidad con la argucia, para que no quepa duda sobre su nuevo significado, de dotar a las tres cabezas de una sola aureola cruciforme, o de tres, como, por ejemplo, en una de las miniaturas del código número 1355 de la Biblioteca Municipal de Chartres, que además raparte las sílabas de la palabra Tri-ni-tas entre las tres aureolas.

Un deseo de mayor precisión llevó a los artistas plásticos, ya desde el mismo siglo XV, a dotar estas representaciones de la Santísima Trinidad con una gráfica que expresara el dogma, consistente en tres círculos dispuestos

48. Cfr. «*Enciclopedia Cattolica*», Città del Vaticano, 1954, T. XII, Tav. LIV, Fig. 2.

49. Cfr. «*Enciclopedia Cattolica*», Città del Vaticano, 1954. Voz: *Tommaso Apostolo*.

según un triángulo equilátero, cada uno con el nombre en su interior de una de las Personas, *Pater, Filius* o *Spiritus Sanctus*, unidos cada uno de ellos con otro central que contiene la palabra *Deus*. Estas cintas o segmentos rectos que unen los círculos periféricos con el central llevan inscritas la palabra *est*, mientras que las cintas correspondientes a los lados del triángulo llevan inscritas las palabras *non est*. La interpretación del organigrama es sencilla.

En España abundan los ejemplares de este tipo de representación desde el siglo XVI, muchos de ellos sin publicar, como el de la ermita de Valdesalce, en Torquemada (Palencia), obra popular que bien podría alcanzar los finales del siglo XVIII y aun los comienzos del XIX. Podemos citar, todos con las mismas característica iconográficas, la tabla del monasterio cisterciense de Tulebras (Navarra), la del Hospital de Mondragón (Guipúzcoa) (LÁMINA IV), ambas del XVI, y la del Museo Marés de Barcelona, seguramente del siglo XVII. La tabla del Museo de Arte Moderno de Barcelona, también del siglo XVII, carece de triángulo explicativo (LÁMINA IV)⁵⁰.

2. *El Espíritu Santo representado como una paloma*

Sabemos que es la forma más abundante por estar inspirada directamente en la Sagrada Escritura, y aparece así en casi todas las representaciones de escenas o simbolismos en que interviene el Espíritu Santo, llegando a ser más adelante, como veremos, la única aprobada por la Iglesia como de uso normal, desde el siglo XVIII. Una atípica, y por eso la citamos en primer lugar, es una miniatura del «*Psalterio de Shaftesbury*», de la segunda mitad del siglo XII, en que aparece el Padre, con la bola del mundo en un mano, corona en la cabeza y, sobre ella, el Espíritu Santo en forma de paloma, que da su mensaje al arcángel San Gabriel que ha de llevar a nuestra Señora. Falta la imagen del Hijo, lo que constituye una excepción verdaderamente singular⁵¹. El resto puede clasificarse en dos grupos: representaciones de la anunciación y representaciones de la Santísima Trinidad.

a) *En la Anunciación a nuestra Señora*

Es tan frecuente la representación del Espíritu Santo en forma de paloma como traducción plástica del versículo de San Lucas «*el Espíritu Santo vendrá*

50. G. PAMPLONA, *o.c.*, pp. 42-53, Figs. 23-26.

51. G. SCHILLER, *o.c.*, Lámina 13.

sobre ti»⁵², a partir del siglo XII sobre todo, que sólo cabe aquí hacer una referencia a los tres grandes grupos en que pueden clasificarse, y citar alguna excepción interesante: el símbolo del Espíritu Santo se posa directamente sobre la cabeza de nuestra Señora, el tipo más repetido en el siglo XI; o desciende, como deslizándose, sobre los rayos que parten de una representación de Dios Uno situada en lo alto de la escena, propia a partir del siglo XIII y muy frecuente en todo el período gótico; o se sitúa sobre la Virgen a alguna distancia, y de ella parten unos rayos que simbolizan el poder divino alcanzan la cabeza de la primera.

En los dos casos en que la paloma se sitúa sobre la cabeza de la Virgen, lo más normal es que esté vista desde arriba, con las alas extendidas perpendiculares al cuerpo, en un diseño que busca la simetría y las formas estilizadas. Si se desliza sobre rayos de luz, lo mismo puede corresponder a la forma anterior que estar vista de lado, con las alas levantadas hacia arriba. También puede quedar representada de frente, aproximadamente a partir del siglo XV.

Verdaderamente singular, y muy primitiva, de comienzos del siglo IX, es la ilustración que corresponde al Salmo 72, versículo 6, que dice «*caerá como la lluvia en el retoño, como el rocío que humedece la tierra*»⁵³, del *Psalterio carolingio de Stuttgart*, en la que aparece nuestra Señora, sentada en un estrado, que dirige sus manos —como para recibirla— hacia una paloma, símbolo del Espíritu Santo, que vuela hacia ella desde la mano del Arcángel situado a su izquierda. Las dos manos, de la Virgen y del Arcángel, son desproporcionadas por grandes, pero no así la paloma, que mantiene su escala con las dos figuras y está representada vista desde abajo, particularidades que son lo contrario de lo que suele ocurrir en este tipo de escenas⁵⁴.

También merece la pena aludir aquí a la extraña posición de la paloma junto a la cabeza de la Virgen, como hablándola al oído, en el gran fresco de la iglesia catalana de Sorpe, del siglo XII⁵⁵.

b) *En las representaciones de la Santísima Trinidad*

En las representaciones de la Santísima Trinidad, la paloma suele ocupar un lugar entre el Padre y el Hijo cuando estas dos figuras aparecen sentadas una

52. Luc. I, 35.

53. Ps. LXXII, 6. La traducción corresponde a la Biblia de Jerusalén.

54. G. SCHILLER, *o.c.*, Lámina 90.

55. G. SCHILLER, *o.c.*, Lámina 95.

junto a la otra, o cuando el Padre sujeta con sus manos la cruz del Crucificado, apareciendo entonces sobre el pecho del primero. También puede aparecer, aunque con menor frecuencia, sobre las cabezas de ambos. En esta escena es donde abunda la paloma representada de frente, más que en el caso anterior de la Anunciación.

Probablemente comienza en Francia, Alemania y España en el siglo XII, y tiene su apogeo en los siglos XVI y XVII, la representación de la Santísima Trinidad llamada «Trono de gracia» («Gnadenstuhl»), en la que el Padre sostiene la cruz donde aparece el Crucificado, y el Espíritu Santo, representado por la paloma, se sitúa entre los dos anteriores, algunas veces tocando con las puntas de sus dos alas las bocas de las otras dos figuras, y aun con una referencia a la sagrada Eucaristía representada como una forma redonda. El ejemplo alemán más importante es el altar de Jan Pollack en Blutenburg, de 1490⁵⁶.

Una miniatura del misal del siglo XII de la Biblioteca Municipal de Cambray muestra con toda claridad el simbolismo de las alas de la paloma rozando los labios de de las dos figuras⁵⁷ (LÁMINA III para ésta y los demás ejemplos). El Evangelionario de la Biblioteca Municipal de Perpiñan, también del siglo XII, dibuja un círculo, quizá como representación de la Eucaristía, que sostiene la mano derecha del Padre, la mano derecha de Jesucristo enclavada en la cruz, y la paloma del Espíritu Santo, en posición inusual vista desde abajo. Ya en indiscutible simbolismo, en la Trinidad de Aguinaga (Navarra), del siglo XIV, las manos derechas del Padre y del Hijo, así como el pico de la Paloma del Espíritu Santo sostienen la sagrada forma, mientras que los extremos de las alas de la última rozan los labios de las dos primeras. Es muy interesante un relieve (sin publicar), que se encuentra en el Museo Parroquial de Ampudia (Palencia), en el que la paloma sale de entre los pliegues del manto que cubre al Padre, justo en el centro de su pecho, a la vez que éste coge con su mano izquierda el extremo del ala también izquierda de la paloma, y con la derecha el brazo derecho de Jesucristo muerto, que se sostiene en posición de descendimiento apoyando cada uno de sus brazos en una rodilla del Padre, en una evidente intención de mostrar la mayor relación entre las tres figuras talladas.

Como simbolismo eucarístico queda por tratar la posición del Espíritu Santo en las representaciones llamadas «*La prensa mística*», en las cuales la

56. M. HARTIG, «*Deutsche Eucharistische Kunst. Offizielle Ausstellung zum Eucharistischen Weltkongress*», München, 1960, p. 20.

57. G. PAMPLONA, *o.c.*, Figs. 34, 35 y 39, b.

figura del Salvador, cargado con la cruz y aprisionado por el brazo de una prensa que acciona el Padre, pisa las uvas de un lagar. La paloma del Espíritu Santo suele colocarse encima o en los alrededores del extremo del eje de la cruz, entre el Padre y el Hijo. Así aparece, por ejemplo, en el óleo de la capilla del sagrario de la iglesia parroquial de la Ajarquía (Córdoba), del siglo XVII, o en el grabado de la *Psalmodia Eucarística*, impreso en Madrid en 1622⁵⁸.

IV. PRECISIONES DOCTRINALES

Es natural que las precisiones doctrinales sobre las formas de representar el Espíritu Santo sean muy pocas en el correr de la historia de la Iglesia, como lo ha sido para casi todo el resto de la iconografía cristiana, entre otras razones, porque no es un tema de mayor relevancia en el conjunto de todos los problemas teológicos que la Iglesia ha tenido que resolver, quizá con excepción del error iconoclasta.

La primera precisión de una disposición pontificia que pudo afectar a la imagen que venimos estudiando fue la condena por Inocencio II, en 1140, de la propuesta de Abelardo, según el estudio que hizo San Bernardo de sus obras por mandato del Pontífice: «*Ni Dios y el hombre, ni esta persona que es Cristo, es la tercera persona en la Trinidad*»⁵⁹, afirmación que, a todas luces, hace imposibles las representaciones en que Jesucristo ocupa el lugar del Verbo.

El Concilio de Trento, en su sesión XXV del 3 y 4 de diciembre de 1563, bajo Pío IV, recuerda y aprueba que «*por medio de las historias de los misterios de nuestra redención, representadas en pinturas u otras reproducciones, se instruye y se confirma al pueblo en el recuerdo y culto constante de los artículos de la fe (...). Y amplía la doctrina: Mas si (...) se hubieren deslizado algunos abusos, el santo Concilio desea que sean totalmente abolidos, de suerte que no se exponga imagen alguna de falso dogma o que dé a los rudos ocasión de peligroso error*»⁶⁰.

Pocos años después, el Cardenal Borromeo dará la voz de alarma en sus *Controversias*, publicadas primero en Ingolstadt, entre 1586 y 1593, y, luego, en Venecia en 1599. Escribe: «*Es cosa que no puede tolerarse que los pintores se atrevan por su capricho o antojo a fingir imágenes de la Santísima Trinidad, como,*

58. M. TRENS, «*La Eucaristía en el arte español*», Barcelona, 1952, Figs. 140 y 141.

59. E. DENZINGER, Madrid, 1954, n. 372.

60. E. DENZINGER, nn, 987 y 988.

por ejemplo, cuando pintan a un hombre con tres caras, o con dos cabezas y, en medio de ellas, una paloma. Esto parece cosa monstruosa, y que más ofende por su deformidad de lo que puede servir de utilidad con tal semejanza⁶¹». Y añade que de ello se mofaron los protestantes de Hungría, escándalo del que tiene la culpa el atrevimiento de los pintores.

Será necesario que transcurran dos siglos para que encontremos la tercera intervención, más bien aplicación de las precisiones tridentinas a uno de los ejemplos que hemos estudiado. Dominici Macri aporta el dato, en su *Hierolexicon*, de haber prohibido Urbano VIII «toda imagen de la Santísima Trinidad que la representara en un cuerpo con tres caras y cuatro ojos, y las mandó quemar, el 11 de Agosto de 1628»⁶². Aunque no hayamos podido encontrar en las Colecciones de disposiciones conciliares o pontificias alguna frase que corroborara lo que afirma Macri, al publicar éste último su Diccionario en 1765, la diferencia de sólo unos cien años entre el suceso y el dato hace muy verosímil este último.

De Domenico Macri debemos pasar al estudio de un autor interesantísimo, contemporáneo del anterior, fuente de inspiración de Benedicto XIV para la redacción de su Carta al Obispo de Augsburgo, fechada el 1 de Octubre de 1745, en la que trata de las representaciones de la Santísima Trinidad: Fr. Juan Interian de Ayala, Profesor de Salamanca, autor de la obra «*El Pintor cristiano y erudito*»⁶³.

Nos interesa todo el capítulo VII del Primer Libro, de los ocho de que se compone la obra. Después de recordar las precisiones de Trento, referidas inmediatamente antes en este trabajo, califica de «*grande desatino, y un monstruo intolerable (...) la Pintura que algunos pintores nos ponen a la vista de la Santísima Trinidad, uniendo de tal manera un conjunto de cosas, que en una sola cara se dexan ver tres narices, tres barbas y tres frentes con solos cinco ojos*»⁶⁴. En el Capítulo III del Libro II repite la misma descripción y transcribe la condena de San Roberto Belarmino, citada antes en este estudio, y añade: «*Hemos visto también otro modo de pintar a la Santísima Trinidad, que es el que voy a referir. Véanse*

61. C. B. BORROMEUS, «*De controversiis fidei*», Venetiae, 1599, Tom. I, Lib. 2, Cap. 8, p. 1515.

62. D. MACRI, «*Hierolexicon sive Sacrum Dictionarium in quo ecclesiastice voces... elucidantur*», Venetiis, MDCCLXV, p. 378, Voz: *Icona*.

63. La edición latina se imprimió en Madrid, el año 1730. Seguiremos la castellana: J. INTERIAN DE AYALA, «*El Pintor Cristiano, y erudito, o tratado de los errores que suelen cometerse freqüentemente en pintar, y esculpir las Imágenes Sagradas*», Madrid, MDCCLXXXII.

64. J. INTERIAN DE AYALA, pp. 54-55.

pintados en una tabla tres hombres con los semblantes muy parecidos, de una misma estatura, y en los colores, vestidos, y lineamentos del todo semejantes, e iguales. Esta pintura, aunque ni con mucho, es tan exótica, y absurda como la primera; con todo no parece bien. Pues, aunque de este modo, se guarde la igualdad, y la coeternidad de las tres Personas Divinas, falta sin embargo, el carácter, y distintivo (por decirlo así) de cada una de las Divinas Personas: además, que en estas cosas, que por su dignidad, y excelencia son tan respetables, se ha de procurar evitar todo género de novedad»⁶⁵. Algo más adelante, al tratar de la forma correcta de representar la Santísima Trinidad decide: «Finalmente, se nos debe representar el Espíritu Santo en medio del Padre y del Hijo, en la figura, como diximos antes, de una cándida paloma»⁶⁶.

Hasta aquí los datos que aporta Interian de Ayala.

El año 1745 el papa Benedicto XIV hace pública una carta dirigida al obispo de Augsburgo⁶⁷ en la cual, después de negar que haya razones para iniciar el proceso de canonización de una monja residente en su diócesis llamada Crescencia, a pesar de haber alcanzado una cierta fama de santidad, le ordena además que indague si la tal hermana Crescencia ha tenido algo que ver con la difusión de unas imágenes impresas que representan «*el Espíritu Santo en forma de un joven muy bello, bajo el cual aparecen las palabras “Veni Sancte Spiritus”*»⁶⁸. Es el único caso que conocemos de tal representación, y no ha llegado hasta nosotros ningún ejemplar en su realidad física. Dos párrafos más adelante de éste al que pertenece el texto transcrito, condena las representaciones así descritas: «*Aprobamos y alabamos que hayas mandado quitar las imágenes de este tipo que estaban distribuidas por Iglesias y Coros, y te exhortamos, con la autoridad en que estamos constituidos, y te mandamos, que perseveres en ese intento firme y constantemente, y que no permitas que, en lo sucesivo, vuelvan a imprimirse imágenes de ese tipo (...)*» (§8-§10).

El texto es muy reiterativo. Ofreceremos un resumen del mismo.

Trata a continuación de la licitud de representar plásticamente la Santísima Trinidad y el deber que corresponde a la Iglesia de aprobar o reprobar las obras de los artistas. Dentro de este contexto determina que, según los lugares evangélicos que narran el bautismo del Señor, «*ya que el Espíritu Santo se apareció visiblemente en forma de paloma, ciertamente debe ser pin-*

65. J. INTERIAN DE AYALA, *o.c.*, Lib. II, Cap. III,8, Pág. 110-111.

66. Id. id. 9.

67. BENEDICTO XIV, «*Bullarium*», Prato, 1839-1847, pp. 250-255.

68. BENEDICTO XIV, «*Bularium*», I,250, p. 250.

tada su imagen bajo esta forma» (§18). Debido a la narración de los sucesos de Pentecostés, contenida en los Hechos de los Apóstoles, define que «es lícito a los pintores, para representar lo que enseña la Iglesia sobre la solemnidad de Pentecostés, pintar a los apóstoles y a todos los demás que están congregados en el Cenáculo, pintarle como lenguas de fuego que descienden del cielo y se sitúan sobre sus cabezas», pero precisa que «ciertamente aquel que quiera representar al Espíritu Santo fuera de esta ocasión, no lo puede representar de otra forma que bajo al de una paloma», y cita explícitamente a Interian de Ayala (§21).

El tema del Espíritu Santo representado como un varón en el conjunto de la Santísima Trinidad queda así definido: «(...) *las imágenes de la Santísima Trinidad en las cuales queda representada bajo la figura de tres varones iguales y semejantes en todos los aspectos (...), según lo que dijimos cuando tratamos de la licitud de representar la Santísima Trinidad, en algunas ocasiones debe ser reprobada, y en otras aprobada, puesto que se puede mostrar que la imagen del Espíritu Santo de que tratamos carece de error» (§24). Se refiere a la aparición de Mambre, como más adelante dirá de forma explícita: «(...) El uso de pintar a la Santísima Trinidad como tres Personas semejantes en todo, es canónico y poseído pacíficamente en la Iglesia; así como la opinión de que fue sugerido el misterio de la Trinidad en los tres varones que se aparecieron a Abraham» (§33).*

En el §26 reproduce la cita de San Roberto Belarmino, dándole valor jurídico, en §28 la de Macri sobre Urbano VIII, en el §29 de nuevo a Ayala, y sigue con una profusión notable de argumentos, para llegar a una definición muy interesante: la licitud de representar la Santísima Trinidad, tanto en disposición horizontal, el Padre y el Hijo a la misma altura, como la vertical, al que hemos llamado *trono de gracia*, con tal de que entre las dos divinas Personas se encuentre el Espíritu Santo en forma de paloma: «*Así pues, las imágenes de la Santísima Trinidad generalmente aprobadas y permitidas en absoluto son aquellas que muestran a la Persona del Padre en forma de un varón anciano, tomada de Dan. cap. 7. ver. 9, «se sienta un anciano en días»; en su seno el mismo Hijo Unigénito, es decir, Cristo Dios y Hombre; y entre los dos el Santo Espíritu Paráclito en forma de paloma, o se representan los dos Personas separadas una de otra un ligero espacio, una un Varón Anciano, es decir, el Padre, la otra Cristo, y en medio de ambos el Espíritu Santo» (§32).*

En los apartados que siguen no añade nueva doctrina sobre el tema que venimos tratando.

A partir de este momento, la iconografía del Espíritu Santo quedó definida y fija en la Iglesia Católica.

LAMINA I.



SARCOFAGO. MUSEO LATERANO.
S. IV. ROMA.



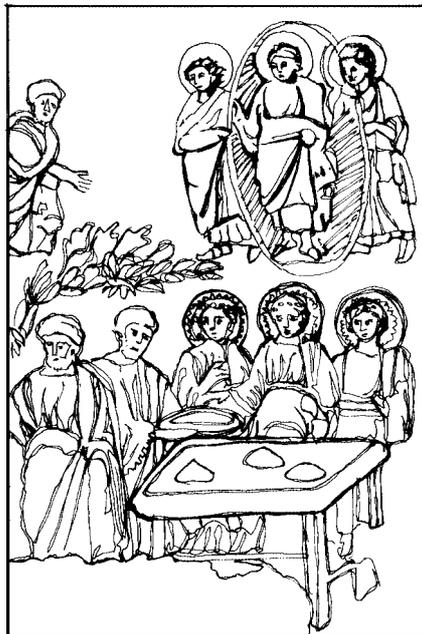
CATACUMBA DE VIA LATINA. S. IV.
ROMA. PINTURA.

MOSAICO.



S. VITAL. S. V. RAVENNA.

MOSAICO.



SANTA MARIA LA PASTOR. S. IV. ROMA
LA FIGURA.

LAMINA II.



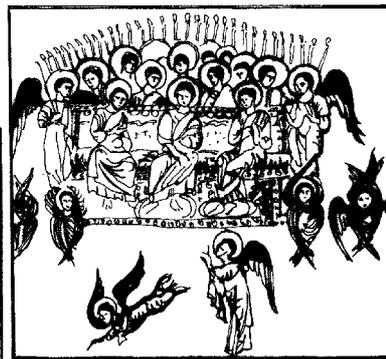
WINCHESTER. NEW MINSTER OFFICES. MANUSCRITO. 1023-35. INGLATERRA. MINIATURA CONOCIDA COMO: EL QUINTETO DE WINCHESTER.

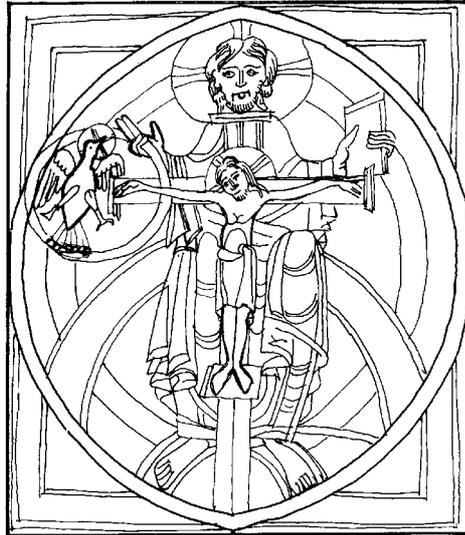


HOLANDA. LIBRO DE HORAS DE CATALINA DE CIEVES. 1420-30.



SHAFTESBURY. PSALTERIO. S.XII. INGLATERRA.





FERRISAN. BIBLIOTECA MUNICIPAL.
EVANGELIARIO. S. XII.



SORIA. CONVENTO DE LA TRINIDAD.
S. XVI.



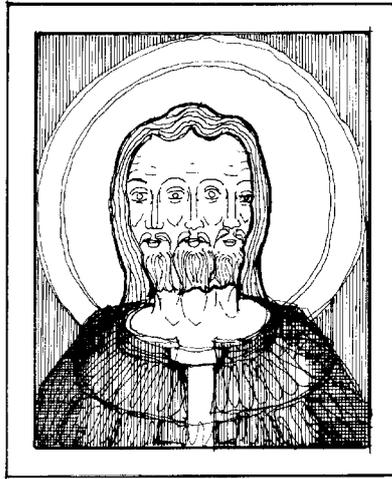
MARBONA. CATE-
DRAI. S. IX.



CAMPEZAT. BIBLIOTECA MUNICIPAL. MISAL. S. XII

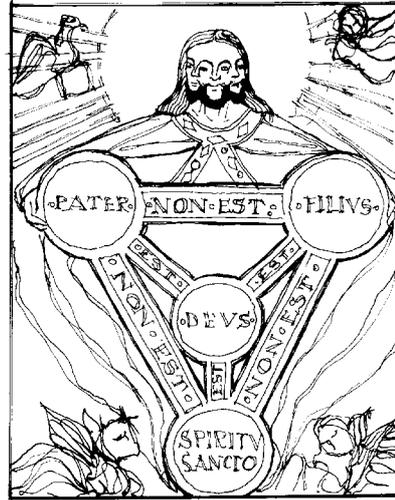


ACUMAZA. S. XIV. NAVARRA. LA FIGUERA.



BARCELONA. MUSEO DE ARTE MODERNO. S. XVII.

LAMINA IV.



MONDRAGON, GUIPUZCOA. HOT EN ARANZAZU, FRANCISCANOS. S. XVI.



BREVIAIO DAMOR. PROVENZAL. POR ERMENGAUT DE BEZIERES. BIBL. DEL ESCORIAL. S. XIII.



ESCUELA DE JAMIN LHONE. TUDELA. CATEDRAL. CAPILLA DE VILLAESPESA. J. A. 1910 E. 2.

José Antonio Íñiguez Herrero
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

