

EL ESPIRITU SANTO EN LA SANTIFICACION DEL HOMBRE SEGUN LA DOCTRINA DE SAN CIRILO DE ALEJANDRIA

El dogma de la inhabitación del Espíritu Santo en el justo profesa, en el común sentir de los Santos Padres y de los Teólogos, contra algunos autores antiguos¹, que el mismo ser sustancial de Dios reside en el alma, con presencia distinta de la inmensidad y aparte de la metafórica consistente en los bienes creados sobrenaturales que se infunden al alma en la justificación². Pero surgen de ahí tres problemas: ¿En qué puede consistir esa nueva presencia de Dios en el alma, en la que ya estaba por su omnipresencia? ¿Es el Espíritu Santo inabitante causa formal de la santificación del justo? ¿Qué valor tiene la atribución que se hace de esa santificación precisamente a la tercera Persona?

El primer problema, referente al modo de ser de la inhabitación, es independiente de los otros dos, y no entra en el plan de nuestro estudio. También el segundo y el tercero son independientes entre sí, ya que el ser la santificación propia de una Persona o común a toda la Trinidad, ni afirma ni niega que la gracia increada sea la que formalmente santifica. Y viceversa. Podemos, pues, sin temor a confusión, limitar nuestro estudio, como pretendemos hacerlo, al problema del valor de la atribución de la santificación al Espíritu Santo.

¹ SUÁREZ, a quien copian BERAZA, *De Gratia Christi* n. 879, y VILLADA, *De effectibus formalibus gratiae habitualis* n. 125, dice (*De Trinit.*, 1. 12 c. 5 n. 2), sin citar nombres, que, según algunos autores antiguos, por la inhabitación no se nos da la misma Persona del Espíritu Santo, sino los dones creados, Cf. S. TH., In 1 dist 14 q. 2 a. 1.

² LEO XIII, Enc. *Divinum illud munus* ASS 29 (1897) 652; PETAVIO, *De Trinit.* l. 8, c. 48; GALTIER, *L'Habitation en nous des trois Personnes*, p. 214-221, París, 1928; J. C. MARTÍNEZ GÓMEZ, *El misterio de la inhabitación del Espíritu Santo*: Estudios Eclesiásticos 13 (1934) 290-296.

Es arduo y en extremo delicado, si en su solución se ha de huir el doble riesgo, ya de inducir en Dios falsas divisiones, ya de interpretar con estrechez el dogma de la inhabitación divina en el alma³. Pero como su estudio puede ser bien fructuoso, no se le prohíbe al Teólogo, si bien con tal de que se guarde de asignar a la criatura cualquier atributo divino y de que salve firmemente “aquel principio certísimo, de que en estas cosas, todo se tenga por común a la Santísima Trinidad, en cuanto ello se refiere a Dios como a suprema causa eficiente”⁴.

Muchos de los Teólogos que más o menos han tocado la cuestión convienen en que las atribuciones de influjos naturales y sobrenaturales hechas en las fuentes teológicas al Espíritu Santo son una simple *apropiación*, por la que se asignan a la tercera Persona aquellas manifestaciones divinas exteriores, que, perteneciendo *por igual título y modo* a toda la Trinidad, parecen con todo cuadrar más exactamente a las propiedades personales del Espíritu Santo. Pero aunque tal decisión esté llena de autoridad extrínseca, las razones en que se funda no parecen ser tan terminantes, que quiten su probabilidad a la opinión de que la santificación compete *por título especial y propio a la tercera Persona*. “Esta teoría (de la *apropiación*), dice Prat, es respetable, pero sin embargo no es más que una teoría”⁵.

Y de hecho hubo y hay no pocos Teólogos, y al menos algunos de ellos bien notables, que enseñaron—aunque con variantes, pero más bien de terminología y que no afectan a la sustancia de la opinión—que la santificación del justo es función *propia y personal* del Espíritu Santo. No es, pues, ésta una teoría que pueda considerarse como rara y de pocos sostenida.

En los escolásticos antiguos parece que no se encuentra. Petavio dice que los Teólogos generalmente (*vulgo fere Theo-*

3 PETAVIO (Ibid., c. 6 n. 6): “Coniectura et interpretatione est opus cauta illa quidem et circumspecta, ne aut anguste nimium de tanto illo beneficio sentiamus aut ultra modum illud efferamus”.

4 Enc. *Mystici Corporis Christi* 35 (1943) 193. El P. Tromp comenta la frase del Pontífice “ex variarum opinionum conflictu sententiarumque concursu”, enumerando entre esas cuestiones más graves la siguiente: “Num praeter inhabitationem ratione gratiae in anima productae, communem tribus Personis, et non nisi appropriatam Spiritui Sancto, etiam admitti debeat alia praesentia divina, propria tertiae Personae, et consequenter alia propria Verbo aliaque propria Patri”. (*Teatus et Documenta*. P. U. Gregoriana. Series theol. 26. Roma, 1943, 115).

5 *La Théologie de Saint Paul*, 2, p. 351, París 1925.

logi) explican la inhabitación del Espíritu Santo por *apropiación*⁶, y en este sentido absoluto habla Froget⁷. Pero quizá fuera más acertado decir que los antiguos no se propusieron el problema en los términos en que hoy se formula y que por tanto la opinión de la inhabitación *personal* y *propia* no fué por ellos formalmente rechazada. De hecho los partidarios de Lombardo pretendieron explicar la mente del Maestro como si el Espíritu Santo fuera *personalmente* nuestra caridad y El sólo uniera a sí nuestra voluntad, aunque la operación unificativa sea de las tres Personas⁸. Pero ya A. Lapide esbozó en sus puntos esenciales, aunque no la explanó, la doctrina de la inhabitación *propia*, al hablar de la venida *personal* del Espíritu Santo, con quien vienen (como por concomitancia) el Padre y el Hijo⁹.

Sin embargo fué Petavio quien actualizó esta explicación al afirmar que, en la mente de los Santos Padres, sobre todo griegos, con ser la inhabitación y santificación común a las tres Personas, el Espíritu Santo se une al justo *de un modo personal y propio* que no conviene al Padre y al Hijo, si bien ellos no descienden a declarar en qué consiste ese modo peculiar de inhabitación¹⁰. Esta teoría de Petavio no quedó por entonces tan aislada como pudiera creerse. La aceptaron, entre otros teólogos, Thomassin acaso¹¹, Grandin¹², Witase¹³, De Rubeis¹⁴. Y sobre todo prosperó desde el siglo XIX. Nom-

⁶ Ibid., n. 5.

⁷ B. FROGET, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Append. p. 451-462.

⁸ FROGET, Ibid., p. 452. "Dicunt quod sicut Filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis, ita Spiritus Sanctus solus unit sibi voluntatem, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis. Sed hoc non potest stare..." (S. TH., In 1 dist. 27 q. a. 1).

⁹ In *Os.*, 1, 10. "An anderer Stelle sagt C. A. Lapide, dass wir den Heiligen Geist erhalten und in dessen Folge die ganze Dreifaltigkeit" (H. SCHAUF, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, p. 52, Freiburg im Br., 1941).

¹⁰ *De Trinit.*, l. 8, c. 6, n. 6-9. Con todo, Petavio ni fué el primero en proponer la teoría de la inhabitación personal, como parece a veces suponerse, pues que le precedió al menos A. Lapide, según lo ya dicho, ni la presentó precisamente como opinión suya, sino como explicación de la mente de los Padres, reservándose su propio sentir. "Nostram igitur, quae privatim sit opinio, vel non dico, quia rem nondum compertam satis habeo, vel hoc loco non dico" (Ibid., n. 6).

¹¹ L. THOMASSIN, *De Incarn.*, l. 6, c. 13, 14, 17.

¹² M. GRANDIN, *De Deo*, q. 43, a. 2.3.

¹³ C. WITASE, *De Trinit.*, *De missione*, q. 8, a. V, 3, 7.

¹⁴ B. DE RUBEIS, *Vita Georgii seu Gregorii Cyprii Patriarchae Constant.* Dissert. 1, c. 6, n. 5, Ven. 1753.

bremos entre sus patrocinadores a Passaglia¹⁵, Schrader¹⁶, Denzinger¹⁷, Borgianelli¹⁸, Patrizi, al parecer¹⁹, Maignon²⁰, Manning²¹, Ramière²², Jovene²³, Hurter, según parece, aunque no lo dice expresamente²⁴, Waffelaert²⁵ y E. Manganot²⁶. El mismo Franzelin, aunque, negando que el Espíritu Santo se une con el justo de modo personal y propio, intenta refutar a Petavio, de hecho admite que en el carácter de la tercera Persona hay una razón peculiar y como relación (*Habitud*) no común al Padre y al Hijo, que exige tal unión santificante con el justo²⁷.

Todos estos autores, aunque suponen, como es claro, que con el Espíritu Santo habitan sustancialmente en el justo el Padre y el Hijo, sólo mencionan expresamente como *propia* y *personal* la unión del alma con el Espíritu Santo; pero sería aventurado creer sin más, como Galtier parece suponer de Petavio²⁸, que excluyen en el justo otras uniones *personales* y *propias* con el Padre y con el Hijo.

En todo caso una serie de autores han ampliado la teoría de la unión *propia*, afirmando que por la unión con el Espíritu Santo nacen en el justo relaciones también *propias* al

15 C. PASSAGLIA, *Synopsis de gratia*, n. 8, 9, 21-44; Cf. SCHAUF p. 73 s.

16 Cl. SCHRADER, *Theses de gratia*, th. 12; Cf. SCHAUF p. 73 s.

17 Cf. SCHAUF p. 120-123. Varios de los autores que citamos no nos ha sido posible estudiarlos sino por las referencias de SCHAUF.

18 E. BORGIANELLI, *Il sopranaturale*, p. 3, c. 5s, Roma 1864.

19 F. N. PATRIZI, *De evangelis*, l. 3, diss. 43 n. 71s, Freiburg 1853.

20 A. MATIGNON, *La question du surnaturel*, p. 370s, París, 1863; Cf. SCHEEBEN: *Der Katholik* 43 (1863) I 272s.

21 E. MANNING, *The Temporal Mission of the Holy Ghost*, p. 57s, London 1865.

22 H. RAMIERE, *Les esperances de l'Eglise*, p. 101, 742-747, Lyon 1861; *Le Coeur de Jésus et la divinisation du chrétien*, p. 274-285s, Toulouse 1891.

23 Cf. SCHAUF, p. 184s.

24 H. HURTER, *Theologiae Dogmaticae Compendium*, 3, n. 201, Oeniponte 1893.

25 WAFFELAERT, *Disquisitio dogmatica de unione iustorum cum Deo*: *Collationes Brugenses* 15 p. 442-453, 625-627, 673-687; 16 p. 6-16; Cf. *L'union de l'aimante avec Dieu*, a. 1916; *La Colombe spirituelle prenant son essor vers Dieu*, a. 1919.

26 Cf. FROGET, *Ibid.*, p. 458, not. 1.

27 I. B. FRANZELIN, *De Deo Trino*, Thes. 45, 46, Romae 1881.

28 GALTIER, *L'habitation en nous des trois Personnes*, p. 20s. *De Sma. Trinitate in se et in nobis*, n. 416s; Cf. DE REGNON, *Etudes sur la S. Trinité*, 4, 537.

Padre y al Hijo respectivamente. Así Scheeben²⁹, Heinrich-Gutberlet³⁰, H. Schell³¹ y De Regnon³².

Se ve, pues, que la opinión considerada como de Petavio ha encontrado un eco potente y en verdad entre Teólogos no despreciables, sea que ellos hablen simplemente de la inhabilitación como propia y personal del Espíritu Santo, sea que más bien aludan a relaciones personales de cada Persona con el justo. Y aún podríamos citar otros nombres como Kastner³³, Dorsatz³⁴, Ernst³⁵, Beumer³⁶, E. Kuhaupt³⁷, Schauf³⁸ y otros.

Todos los Teólogos partidarios de la inhabilitación propia y personal tienen que admitir, y admiten, que la gracia santificante y los demás dones creados infundidos al justo con la inhabilitación, son producto de una misma actividad divina, común a toda la Trinidad; asimismo, que las tres divinas Personas habitan sustancialmente en el justo; y que por tanto surge por dicha inhabilitación una relación objetiva y real entre el justo y la Santísima Trinidad. Pero añaden que esa relación no es común, *por igual título y modo*, a las tres Personas, sino que, o bien compete *directa y propiamente* al Espíritu Santo y sólo por circunminsesión se alarga al Padre y

29 J. SCHEEBEN, *Mysterien des Christentums*, § 30; *Dogmatik*, 2, n. 856-861; *Die Kontroverse über die Formalursache der Kinschaft Gottes*; *Der Katholik* 65 1 (1884) 53s; A. ERÖSS expone oscuramente el pensamiento de Scheeben en *Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit (Die Lehre über die Einwohnung des Heiligen Geistes bei M. Jos. Scheeben)*: *Scholastik* 11 (1936) 370-395. También J. JEILER (Lit. Hw. 18, a. 1879, p. 11) dice extrañamente que la opinión del gran dogmático no queda bastante precisada. Pero nótese por lo demás que Scheeben al principio de su carrera científica tuvo la teoría de Petavio por "tan inteligible como infundada" (*Die übernatürlichen Geheimnisse des Christentums*: *Der Katholik* 41, a. 1861, p. 275. Cf. *Natur und Gnade*, 207s, a. 1935).

30 C. GUTBERLET, *Dogmatische Theologie* vom Dr. J. B. HEINRICH; fortgeführt durch Dr. C. GUTBERLET, 8, p. 603s. Mainz 1897.

31 H. SCHELL, *Dogmatik*, 2, 84; *Das Wirken des dreieinigen Gottes*, 168s, 456s, 472s.

32 TH. DE REGNON, *Etudes sur la S. Trinité*, 4, 535s.

33 F. KASTNER, *Marianische Christusgestaltung der Welt*, Paderborn 1936.

34 A. DORSATZ, *Notre parenté avec les Personnes divines*, Saint-Etienne 1921.

35 R. ERNST, *Vom Vergöttlichtsein unserer Seele*: *Theologie und Glaube*, 29 (1937) 396s.

36 J. BEUMER, *Die Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des benagdeten Menschen*: *Theologie und Glaube*, 30 (1938) 510s.

37 H. KUHAUPT, *Die Formalursache der Gotteskindschaft*, Münster, 1940.

38 *Ibid.*, 247.

al Hijo, o bien, según la ulterior explicación dada por otros, aquella relación se desdobra en tres *distintas* que pertenecen respectivamente y de modo exclusivo a cada Persona. Y por lo demás, en ningún caso suponen que la unión del Espíritu Santo con el justo es una suerte de unión hipostática estricta. De ahí que, si hablan, como Petavio³⁹, de *unión sustancial* de la tercera Persona con el justo, no quieren expresar otra cosa que la infusión de la *sustancia* del Espíritu Santo en el alma; pues siempre suponen que la unión de Dios con el alma del justo es, fuera de la hipostática en Cristo, *accidental*.

Dichos autores fundan su teoría, bien en el concepto de *misión*, que sin duda envuelve según ellos, una unión especial de la Persona enviada con el término (v. g. Petavio, De Rubeis, Grandin, Witase, etc.), bien en el lenguaje de la Tradición, que parece hablar de una unión de Dios con el justo distinta de la de eficiencia (v. g. Petavio, Scheeben, Passaglia, Schrader, etcétera). Y aclaran su opinión con el paralelo de la Encarnación, en la que se establece una relación especial en Cristo entre el Verbo y la humanidad (v. g. Petavio, Hergenröther, Kohlhofer, etc.).

Creemos que la opinión de la inhabitación *propia* tiende a irse abriendo paso. Pero ha sido y es aún más general la opinión de la inhabitación *apropiada*, entre cuyos patrocinadores hay, por no citar los diversos manuales, autores tan respetables como Froget⁴⁰, Pesch⁴¹, Terrien⁴² y sobre todo Galtier, que ha consagrado al tema una larga exposición, en que se refuta en particular a Petavio, Scheeben, De Regnon y Waffellaert⁴³.

Y no es fácil tomar en esta difícil cuestión una postura firme. Las fuentes insisten en atribuir enfáticamente al Espíritu Santo la inhabitación en el justo y su santificación. Pero por otra parte cuesta concebir una unión de una Persona divina con el alma, que sea *propia* sin ser *hipostática*. Si ella se funda en la gracia santificante ¿qué títulos hay en ésta de relación especial al Espíritu Santo? Y si se funda en una operación ¿por qué no es ella común a las tres Personas, como es común aquella operación?

39 Ibid., c. 4 n. 5.

40 Ibid., *Append.*

41 CH. PESCH, *Theol. Zeitfragen: Zwei verschiedene Auffassungen in der Lehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit*. 80. Ergänzungsheft zu den "Stimmen der Zeit" (1901).

42 J. B. TERRIEN, S. I., *La grâce et la gloire*, t. 1, l. 6, c. 6, París, 1898.

43 Ibid., 4-150.

Distingamos sin embargo entre el hecho y su explicación. Los misterios de la Trinidad y de la Encarnación son hechos reales, pero de los que no hemos sabido encontrar una explicación, o al menos una solución positiva de sus dificultades. También la inhabitación es en el común sentir de los Teólogos un misterio estricto, del que la razón no puede entender la posibilidad interna y tiene que contentarse con mostrar que no se puede probar su repugnancia. Y esto supuesto es bien difícil rechazar cerradamente la inhabitación *propia*, aunque no sepamos disipar las oscuridades que ella presenta; sería por tanto imprudente resolver precipitadamente el problema a favor de la inhabitación *apropiada* y explicar automáticamente en el mismo sentido los testimonios de la Escritura y de los Padres, sólo porque nos parezca que la *propia* no encaja en nuestras apriorísticas categorías filosóficas.

De hecho aquí, como en todo tema teológico, interesa saber qué es lo que enseñan las fuentes de la Revelación. ¿Hablan de inhabitación *propia* o de inhabitación *apropiada*? Y si no enseñan directa y claramente ninguna de las dos ¿excluyen al menos una interpretación de la inhabitación en un determinado sentido? Si ante los datos de la Escritura los Teólogos discrepan, como ocurre en nuestro caso, un recto método de estudio es buscar la luz en los Santos Padres.

Por lo demás, estudiando sus testimonios hallaríamos más fácilmente la solución buscada, si ellos usaran nuestra misma terminología, si nos dijeran expresamente que la inhabitación es *propia* de tal Persona o que funda relaciones distintas, pero *propias* a la manera explicada, a diversas personas; o si al contrario nos dijeran que lo que se atribuye a una Persona es *apropiado*, es decir, que le pertenece a ella *del mismo modo y en el mismo grado* que a las demás, si bien por razón del carácter de tal Persona se le adscribe a ella como por antonomasia. Pero es utópico buscar en ellos el planteamiento de un problema que no se formularon y mucho menos en los términos técnicos de *propiedad*, *apropiación*, etc., que hoy se usan. Con todo sus expresiones sobre la inhabitación pudieran reflejar una concepción del dogma más o menos compatible con la *propiedad* o con la *apropiación*. Y esto supuesto cabe indagar cuál es su sentir en nuestro problema.

Aunque al parecer no se ha investigado aún despacio este sentir, tenemos ya que, mientras Galtier, Froget, etc., acuden a la *apropiación* para explicar suficientemente los testimonios patristicos, Petavio presenta su teoría sólo como expresión del

sentir de los Santos Padres; Passaglia y Schrader proponen su doctrina influidos por los Padres, sobre todo griegos⁴⁴; De Regnon, tras un largo estudio patrístico, llega a sus conclusiones sobre la inhabitación; Scheeben en los Padres se funda para su exposición⁴⁵; Hergenröther en un estudio sobre San Gregorio de Nisa enseña que, aunque el Hijo y el Espíritu Santo se unen con nosotros, el último es “el que propiamente (*eigentlich*) nos es dado y es en nosotros el principio de la santificación”, y afirma que “en los antiguos Padres... la inhabitación divina es comúnmente la operación del Espíritu Santo como Persona propia, a la que ellos atribuyen especialmente (*besonders*) como carácter propio (*als eigentümliches Merkmal*) la santificación”⁴⁶; Scholl en un trabajo sobre San Basilio concluye, que “la unión del Espíritu Santo con las almas de los justos o elevación (de éstos) al estado de adopción conviene... a las tres Personas en común; pero en cuanto que ella se da en la hipóstasis de la Persona del Espíritu Santo, hay una relación especial (*besonderes Verhältnis*) entre el Espíritu Santo y el alma del justo, que no conviene a las demás Personas”⁴⁷; Körber llama a la inhabitación, según la doctrina de San Ireneo, “quasi inhumanatio Spiritus Sancti”, y así parece interpretar la mente del Santo a favor de la inhabitación *propia*⁴⁸.

Pero es sabido que entre los Padres, sobre todo griegos, uno de los más caracterizados en la exposición de lo relativo a la santificación del alma por el Espíritu Santo es San Cirilo de Alejandría⁴⁹. Por eso nos fijamos en él, para buscar su posición en nuestro tema. Ya diversos autores han apelado a

⁴⁴ Cf. SCHAUF, p. 113.

⁴⁵ Der Katholik, 64 I (1884) 56; ERÖSS, *Ibid.*, 381, nota 56.

⁴⁶ J. HERGENRÖTHER, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem Hl. Gregor von Nazianz*, 246 s., Regensburg, 1850.

⁴⁷ E. SCHOLL, *Die Lehre des heiligen Basilius von der Gnade*, 198, Freiburg im Br., 1881.

⁴⁸ J. KOERBER, *S. Irenaeus de gratia sanctificante*, 29, 64s., 54, 239. Véase también lo relativo a la acción santificadora del Espíritu Santo según diversos Padres, en T. SCHERMANN, *Die Gottheit des heiligen Geistes* (Strassb. Theolog. Studien, 4) Freiburg im Br., 1901.

⁴⁹ PETAVIO (*Ibid.*, c. 7, n. 12): “Cyrillus Alexandrinus, cui divinitus hoc tributum videtur, ut et summam illam atque augustissimam, cum hominis natura coniunctionem divini Verbi accuratius quam ceteri, tum animo comprehenderet, tum oratione declararet, et in posteriore ista infinitisque minore partibus copulatione Spiritus cum sanctorum animis explicanda, pari mentis ac styli facultate regnaret”. Cf. nuestro artículo *En el centenario de San Cirilo de Alejandría: Estudios Eclesiásticos* 19 (1945) 22s.

él en esta cuestión, aunque acaso sin un análisis detenido de sus afirmaciones, y mientras unos, como Petavio⁵⁰, Kolhhofer⁵¹ y Mahé⁵² han pensado que, según el Santo Doctor, la inhabitación y santificación es *propia* y *personal* del Espíritu Santo, otros como Weigl⁵³, Galfier⁵⁴ y recientemente Manoir⁵⁵, creen que sus palabras indican una simple *apropiación*.

Intentamos entrar en el detalle de las afirmaciones del Santo Doctor. Pero, aunque un estudio completo de su sentir se lograría indagando su mente sobre la posición del Espíritu Santo en todas las obras *ad extra*, aun naturales, nos limitamos a la intervención de la tercera Persona en el orden sobrenatural y sólo en la santificación del hombre por la inhabitación.

Para ello habría que exponer previamente cómo, según San Cirilo, la inhabitación de Dios en el justo es sustancial y cómo dicha inhabitación sustancial, lejos de ser sólo del Espíritu Santo, conviene también al Padre y al Hijo, y asimismo habría que destacar el importantísimo papel que, según el Santo Doctor, ejerce el Espíritu Santo en nuestra santificación. Pero no necesitamos detenernos a exponer directamente estos puntos, pues que resaltarán de por sí en los testimonios del Santo que aduciremos.

Al referirnos en concreto a la relación del Espíritu Santo con el alma, podemos hablar indistintamente de infusión, unión, inhabitación, santificación, etc.; pues todas las expresiones del Santo Doctor no reflejan en su mente, como se verá en sus varios testimonios, más que aspectos de un mismo fenómeno, ya que, según él, el mismo Dios que se infunde en el alma y se une e inhabita en ella es el que la santifica, le comunica la adopción, la diviniza, etc. Y en general los Doctores, con raras excepciones que no afectan a la sustancia de la doctrina, no

⁵⁰ Ibid., c. 6, n. 6-9.

⁵¹ J. KOHLHOFER, *S. Cyrillus Alexandrinus de sanctificatione*, 5s., 32s., Würzburg, 1866.

⁵² J. MAHÉ, *La sanctification d'après Saint Cyrille*: Revue d'Historie Ecclésiastique, 10 (1909) 475-480.

⁵³ E. WEIGL, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, 187s., Mainz, 1905. Por lo demás, dicho autor, mientras rechaza para San Cirilo contra Petavio la inhabitación *propia* del Espíritu Santo, afirma que, según el Santo Doctor, por medio de la tercera Persona viene Dios a la criatura (190) y que cada Persona habita en el alma de un modo correspondiente a ella (191s.).

⁵⁴ Ibid., p. 59s.

⁵⁵ H. DU MANOIR DU JUAYE, S. I., *Dogme et Spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie*, p. 236s., Paris, 1944.

reparan, al tocar este tema, en tales distinciones. Con todo nosotros, por razón de método iremos haciendo algunas separaciones de diversos aspectos.

Por tanto, si según San Cirilo habitan en el justo, a una con el Espíritu Santo, el Padre y el Hijo y sin embargo se atribuye como por antonomasia al Espíritu Santo la inhabitación y santificación del hombre ¿indica esa atribución algo *personal* y *propio* del Espíritu Santo o algo perteneciente *por igual* a las tres Personas? Y en caso afirmativo de que haya algún orden real y objetivo en la santificación del justo por la Trinidad inhabitante ¿qué puesto ocupa en él el Espíritu con respecto al Padre y al Hijo? Aunque atendamos preferentemente a fijar la posición del Espíritu Santo en la inhabitación y santificación, de rechazo podría quedar fijada también la posición en ella del Padre y del Hijo.

De hecho, si San Cirilo establece la inhabitación sustancial de las tres Personas en el justo, no se puede pensar sin más que excluye toda unión especial y propia con alguna o acaso con cada una de las Personas divinas. Pero sí está excluido que, según el Santo Doctor, la inhabitación sea tan exclusiva del Espíritu Santo, que las otras Personas no habiten en el justo sino por razón de la circuminsección e identidad natural entre las tres Personas, de suerte que propiamente sólo se infunda el Espíritu Santo. Precisamente, como se verá por los testimonios que se aducirán, habla San Cirilo en tales términos de la inhabitación del Hijo en el justo, que de haber unión exclusiva de una sola Persona con el alma, habría que señalar la del Hijo. Y asimismo subraya vigorosamente la unión que por el Hijo se establece entre el justo y el Padre. Por tanto sólo cabe hablar de una unión o santificación propia y personal del Espíritu Santo, que, dentro de la unión natural y de un mismo obrar de las tres Personas por su mutua unión natural, no excluya otras uniones o modos de unión ni otros modos de santificación que pudiera haber *propios* y *personales* del Padre o del Hijo o de entrambos.

Unidad de acción eficiente.

Empecemos por asentar, para evitar en lo que hayamos de decir todo equívoco, el principio de la unidad de acción en la Trinidad. San Cirilo excluye radicalmente toda división de operaciones, como si una obra fuera de una sola Persona, sin intervención de las demás, o como si no fuera por igual de

las tres Personas. Así cuando Nestorio dijo a propósito de los Apóstoles, que “el Hijo los eligió..., el Padre los santificó..., el Espíritu Santo los hizo oradores”, estas fórmulas las tuvo por disparatadas, precisamente porque dividían las acciones de las Personas divinas.

“...Voy a explicar cómo delira en esto. Una es la naturaleza de la divinidad, pero subsiste propiamente el Padre y el Hijo, y de modo semejante, el Espíritu Santo. Todas las cosas son hechas por el Padre y por medio del Hijo en el Espíritu (*παρὰ Πατρός και δι’ Υἱοῦ ἐν Πνεύματι*); y moviéndose el Padre a la acción sobre alguna cosa, obra también el hijo en el Espíritu; y si se dice del Hijo o del Espíritu Santo que hacen algo, esto proviene también del Padre, y por toda la Trinidad santa y consustancial viene la acción y voluntad para cualquier cosa” 56.

Si pues en Dios no hay sino una naturaleza, viene a decir, subsistente en las tres Personas, no hay acción divina que no sea por igual de toda la Trinidad, de la cual como de una sola naturaleza procede la acción y el querer para cualquier cosa.

“Si todas las cosas han sido hechas del Padre, por el Hijo en el Espíritu, y nada se hace de parte del Padre sino por este mismo proceso, ¿cómo no ha de ser más que necio el que reparte las operaciones de la única Divinidad entre cada una de las hipóstasis (*ὁ ταῖς ὑποστάσεσι καταμερίζων ἰδικῶς τὰς... ἐνεργείας*) y no afirma más bien que cada una de las cosas que son hechas proceden del Padre por el Hijo en el Espíritu?... Así eligió a los discípulos; así decimos que fueron santificados y así hechos oradores, como por una sola divinidad (*ὡς ἐκ μιᾶς θεότητος*) por el Padre por medio del Hijo en el Espíritu” 57.

No hay, pues, cosa que no sea hecha por las tres Personas como por una sola divinidad. Una sola divinidad del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo eligió a los Apóstoles, los santificó y los hizo oradores.

Por tanto está bien clara esta idea fundamental: no hay división de acciones en la Trinidad. Y ella se expresa en tér-

56 *Adv. Nest.* 4, 1: MG 76, 172. “και οἶον κεινημένου τοῦ Πατρὸς εἰς ἐνεργειαν τὴν ἐπί τισιν, ἐνεργεῖ δὲ πάντως ὁ Υἱὸς ἐν Πνεύματι. Καν εἴ τι λέγαιτο πληροῦν ὁ Υἱὸς ἢ τὸ Πνεῦμα, τοῦτο δὲ πάντως ἐστὶν ἐκ Πατρὸς και διὰ πάσης ἔργεται τῆς ἁγίας και ὁμοουσίου Τριάδος, ἢ εἰς πᾶν ὁτιοῦν ἐνεργεία τε και βούλησις.

57 *Ibid.*, 1. 3, c. 2: PG 76, 180 as.; SCHWARTZ, I, I, 6, p. 80.

minos tan tajantes, que además—y damos otro paso—estas expresiones parecen suponer que San Cirilo no conoce operaciones divinas *ad extra*, que se adscriban a una Persona con atribución *personal y propia*. Más. Tiene un pasaje, a propósito de por qué en la comparación de la vid el Padre es llamado labrador, en que parece proclamar claramente la simple apropiación universal.

“Porque no es que el Padre se esté ocioso, mano sobre mano, mientras el Hijo nos alimenta y conserva en el buen ser en el Espíritu Santo, sino que nuestra instauración es obra de toda la Trinidad santa y consustancial, y por toda la naturaleza viene la voluntad y virtud a todas las cosas que son hechas por ella... Al Salvador le llamamos Dios, no devolviendo nuestro agradecimiento por los beneficios separadamente al Padre, o al Hijo, o al Espíritu Santo, sino diciendo que nuestra salvación es obra de una sola divinidad. Aunque a cada hipóstasis parezca atribuirse algo (ἐκάστῳ προσώπῳ διανέμεσθαί τι δοκῆ) de lo que se hace con respecto a nosotros..., creemos sin embargo que todo es del Padre por el Hijo en el Espíritu. Entenderás, pues, rectamente que nos alimenta en la piedad el Padre por el Hijo en el Espíritu... Si suponemos que cada uno por separado (ἀνά μέρος) obra en nosotros algo que no es del otro, ¿cómo no ha de ser cierto que, si el Hijo se llama vid y el Padre labrador, somos alimentados y conservados en el buen ser sólo por el Hijo y del Padre recibimos la pura inspección y cultivo?... Pero... ni aquello se hace sin el Padre ni lo otro sin el Hijo o sin el Espíritu Santo... Pues todo del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo...”⁵⁸

Así al decirse que, aunque se atribuyan a cada Persona obras particulares, toda obra es de las tres Personas, parece afirmarse equivalentemente que dicha atribución no es sino un modo de hablar que no responde a una realidad objetiva. Toda obra, parece decirse, es *por igual* de las tres Personas.

Sin embargo, bien examinadas las expresiones del Santo exigen sí, que no se atribuya una acción a una Persona, como si ella sola, como causa eficiente la realizara; pero no afirman en su sentido obvio que dicha operación sea *por igual y en to-*

⁵⁸ In Ioh., 15, 1: MG 74, 333 d; Ph. E. Pusey, S. P. N. Cyrilli in D. Ioannis Evangelium, v. II, p. 536. Οὐδὲ γὰρ ἄπρακτος ἢ ἄεργος εἰς ἡμᾶς ὁ Πατὴρ, τρέφοντός τε καὶ συνέγοντος εἰς τὸ εἶναι καλῶς τοῦ Υἱοῦ ἐν ἀγίῳ Πνεύματι, ὅλης δὲ ὡσπερ τῆς ἀγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος ἔργον ἐστὶν ἡ τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπανόρθωσις, καὶ διὰ πάσης ἔρχεται τῆς θείας φύσεως ἡ ἐφ' ἅπασιν τοῖς παρ' αὐτῆς δρωμένοις θέλησίς τε καὶ δόξαμις.

dos sus respectos de las tres Personas, como si en ella o en el modo de ser realizada no cupiera señalar nada que se pueda decir *propio* y *personal* y exclusivo de una Persona.

Es verdad que añade San Cirilo a continuación: "Donde se ve identidad de naturaleza, no hay fraccionamiento en lo referente a la operación, aunque parezca que se obra variada y diversamente" ⁵⁹. Pero este pensamiento se refiere claramente a un modo diverso de obrar por división de energía y por tanto con diversidad de acción.

Si pues en estas expresiones y otras que se podrían reunir ⁶⁰ del Santo Doctor, no se excluye positivamente como posible la noción de atribución propia y personal, se pregunta si en la mente de San Cirilo se da tal noción como un hecho real. Y creemos poder responder afirmativamente.

Relación especial al Hijo.

Dice el Santo que nuestra adopción sobrenatural se debe a la inhabitación del Verbo en nosotros. Y precisamente utiliza esa idea como prueba contra los arrianos de que el Verbo es Hijo natural de Dios. "¿Cómo nos llamaremos hijos de Dios por haber recibido en nosotros al Verbo de Dios, si no es Hijo natural del Padre?" ⁶¹.

Ahora bien, el Santo Doctor considera que ese efecto de la adopción es peculiar de la inhabitación del Hijo, como tal, o sea en contraposición a las otras Personas, ya que le atribuye al Hijo una como virtud natural de adoptar y precisamente por ser Hijo. Así, después de destacar que somos hechos hijos "en cuanto que el Hijo nos modela conforme a su propia gloria y nos imprime las líneas de su propia forma", razona de este modo:

"Hay en el Hijo una como virtud natural para poder dar la filiación y no por otra causa... sino por ser Hijo" ⁶².

⁵⁹ Ibid., 74, 337 a: "Ὅπου γὰρ φύσεως ταυτότης ἐν ἀπαραλλάκτοις ὀράται λόγοις, ἐκεῖ τὸ τῆς ἐνεργείας οὐ μερισμένον, ἀν ποικίλως τε καὶ διαφόρως ἐνεργεῖσθαι τυχόν νοοῖτό τι.".

⁶⁰ Τὸ ἐνὸς ἐνέργημα προσώπου καὶ ὅλης ἀν λέγοιτο τῆς οὐσίας καὶ ἐκασ-
της ὑποστάσεως ἰδικῶς. (De Trin. 6: MG 75, 1057d)

⁶¹ *Theol. assert.* 32: MG 75, 36-7; Cf. *De Trin.*, 3: MG 75, 833 c. 863 a.

⁶² *De Trin.*, 3: MG 75, 837 a.: "Ἀνακείσεται δὴ ὧν ὡς ἐνέργεια φυσικὴ τὸ οἰοποιεῖν δόνασθαι τῷ Υἱῷ καὶ οὐχ ἑτέρου του χάριν, καθάπερ ἐγῶμαι, καλῶς τε καὶ ἀνωμότηως ἔχειν, ἧ ἐπεὶ περ ἐστὶν Υἱός."

En Migne se lee este párrafo con signo de interrogación, que creemos

Se adscribe, pues, al Hijo una como virtud natural de adoptar por ser Hijo y por tanto como *propia y personal* suya. Naturalmente esa fórmula no quiere decir que la misma acción adoptadora sea propia y exclusiva del Hijo, ya que en la mente del Santo toda actividad compete por igual a las tres Personas. Ni siquiera puede significar en la mente del Santo la atribución al Hijo de un privilegio distinto de la Filiación, de que carezcan el Padre y el Espíritu Santo; pues que las Personas en nada se diferencian, sino en lo que les da el ser Padre o Hijo o Espíritu Santo⁶³. Por tanto la fórmula comentada no puede aludir sino a lo que distingue al Hijo de las otras Personas, es decir, a la Filiación. Lo cual coincide con lo que dice el Santo: que, si el Hijo tiene esa virtud especial, es por ser Hijo.

Por tanto, el origen de nuestra adopción está precisamente en la Persona del Hijo y así a El se le adscribe con atribución *propia y personal*. En este supuesto es de gran valor aquel dicho del Santo: "Como de Dios y Padre toda paternidad..., por ser El... propia, primera y verdaderamente Padre, así toda filiación del Hijo, por ser El propiamente y sólo verdadero Hijo"⁶⁴.

Más. Nótese en este último pasaje, junto al vigor con que se atribuye al Hijo el origen de toda filiación, la afirmación del origen de toda paternidad, que se dice provenir del Padre, como toda filiación proviene del Hijo. Tal afirmación induce a pensar que, si el Hijo tiene como una virtud natural para comunicar la filiación, habrá que decir lo mismo del Padre, respecto de toda paternidad, y que por tanto si el Padre nos aplicara esa como virtud que le es propia por ser Padre, nos haría padres, como el Hijo nos hace hijos.

Esta consecuencia que en su cruda enunciación nos hace sonreír, la sacó el mismo San Cirilo. Así, cuando, dialogando sobre la Trinidad con Hermias, éste le pregunta a ver qué se deduce de que el Hijo por ser Hijo tenga tal virtud de adoptar, responde el Santo:

será error de códice. El texto no tiene partícula interrogativa. La construcción gramatical resulta dura en interrogación. El contexto, ni por su disposición, ni por su fondo, exigen signo interrogatorio. Con todo el sentido en ambos casos es idéntico.

⁶³ El Verbo, dice San Cirilo, aun hecho hombre, quedó siendo Dios, "siendo todo cuanto es el Padre, excepto el ser Padre" (*Explic. duodecim capit.* IX: MG 76, 308 d; SCHWARTZ, I, I, 5 p. 23.

⁶⁴ *In Ioh.*, 1, 34: MG 73, 213 b; PUSEY, I, p. 190.

“Que raciocinando justa y exactamente concederemos que la inhabitación del Padre no es de otro efecto (οὐχ ἑτεροουργόν εἶναι δώσομεν), y que lo hecho por El se realiza como se piensa también respecto del Hijo. Porque el Padre mostraría al Padre y no al Hijo a aquel en quien decidiera habitar y modelarlo según su propia imagen” 65.

Luego la inhabitación del Padre haría de nosotros padres y no hijos. Luego en tal hipótesis se diría con atribución *propria* y *personal* que precisamente el Padre tiene el origen de nuestra paternidad. Luego, raciocinando en la misma línea, podemos decir justamente que, según el Santo, somos hechos hijos por habitar en nosotros precisamente el Hijo, en contraposición a las otras Personas.

Una consecuencia ulterior parece deducirse lógicamente, supuesta la anterior afirmación, a saber: que por la filiación somos hechos *imagen especial* y *propia* del Hijo. El mismo San Cirilo saca tal consecuencia. Le pregunta Hermias si la imagen impresa en nosotros es sólo del Hijo, ya que nos llamamos hijos, o más bien es de toda la naturaleza.

“Dime, ¿diremos acaso que la imagen divina que hay en nosotros, con que se dice ha sido enriquecida la naturaleza del hombre... es a sola semejanza del Hijo o tomaremos también al Padre con el Hijo para esto y diremos que hemos sido formados según toda la divina naturaleza, aunque nos llamamos hijos y estamos colocados entre los hijos?”

Responde Cirilo: “¿No crees, caro mío, que hay que pensar que toda la razón de nuestra fe mira en esto a una sola naturaleza de la divinidad, que reside en tres hipóstasis, que son conformes y uniformes entre sí, concurriendo a una suma hermosura, a imagen de la cual hemos sido hechos, al decir de las Escrituras, pero hemos sido sellados con la filiación por el Hijo en el Espíritu? Porque imagen del Hijo es la filiación, e imagen del Padre, la paternidad; por tanto, nosotros somos hijos por la filiación, e imagen y semejanza de Dios, como modelados al principio conforme a toda la (divina) naturaleza, a saber, la suprema” 66.

65 *De Trin.*, III: MG 75, 837 b; “Ὅτι τὴν Πατρὸς ἐνοίκησιν, κατὰ γὰρ τὸν εἰκότα καὶ ἀκριβῆ λογισμόν, οὐχ ἑτεροουργόν εἶναι δώσομεν, ἐπιτελεῖσθαι δὲ οὕτως ὡς ἂν νοοῖτο καὶ ἐφ’ Ἰησοῦ, τὸ δι’ αὐτοῦ πληρούμενον. Πατέρα γὰρ πάντως καὶ οὐχ Ἰῶν διαδείξειεν ἂν ὁ Πατήρ, τὸν ἐν ᾧ περ ἂν ἔλοιτο κατοικεῖν καὶ εἰς ἴδιαν αὐτὸν εἰκόνα διαμορφοῦν.

66 *Ibid.*, 75, 837 bc .

Así, pues, las tres Personas convienen por igual en ser la suma belleza, conforme a la cual hemos sido hechos. Y en este respecto se diría que somos imagen de las tres Personas en esa su común belleza. Pero, supuesto que cada Persona tiene su carácter propio, la imagen del Hijo es la filiación, como la imagen del Padre es la paternidad. Y nosotros, aunque hemos sido formados según la belleza común de la Trinidad, hemos sido sellados por el Hijo en el Espíritu Santo con la filiación. Que es precisamente la imagen del Hijo. Y por esta imagen somos hijos. Luego somos imagen de toda la Divinidad, pero *especialmente* del Hijo por la filiación⁶⁷.

Pensamos, pues, que ya podemos dar por asentadas estas tres conclusiones. Nuestra adopción radica propiamente en la Persona del Hijo, que por ser Hijo tiene como una virtud natural para comunicar la filiación. Somos hechos hijos por la inhabitación del Hijo, en contraposición a las otras Personas. Por la adopción tenemos con el Hijo una semejanza real, que no tenemos con el Padre y el Espíritu.

⁶⁷ Véase como confirmación este pasaje: "Donde hay omnimoda identidad de esencia, no se puede hablar de la menor diferencia; lo que entiendes ser el Padre, esto es también el Hijo, excepto el ser Padre, y lo que entiendes ser el Hijo es también el Espíritu, excepto el ser Hijo. Cada uno subsiste en su propia hipóstasis y es lo que se dice ser. Pero la omnimoda semejanza de la S. Trinidad se conserva inmutablemente. Por lo cual, aunque el hombre fué hecho a imagen del Hijo, es por lo mismo imagen de Dios. Pues todos los caracteres de la S. Trinidad brillan en él, como es una por naturaleza la divinidad del Padre y la del Hijo y la del Espíritu Santo... Superfluo es el andar inquiriendo y diciendo que no somos propiamente imágenes de Dios, ni del arquetipo, sino de la imagen de Dios (es decir, del Hijo en el supuesto de los adversarios de que no sea Dios). Pues basta creer con simplicidad que hemos sido hechos según la imagen divina, recibiendo naturalmente la forma según Dios. Pero sí conviene añadir algo no improbablemente; era necesario que nosotros, que íbamos a ser llamados hijos de Dios, fuéramos más bien hechos a imagen del Hijo, para que brillara en nosotros también el carácter de la filiación (*ἀναγκαῖον ἦν μέλλοντας υἱὸς ὀνομάζεσθαι Θεοῦ ἡμᾶς, κατ'εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ μᾶλλον γένεσθαι ἵνα καὶ ὁ τῆς υἰότητος ἡμῖν ἐμπροσθέν γαρρακτίς*). (*Adv. Anthrop.*, c. 6: MG 76, 1088 d-1089 a; PUSEY, III, p. 557 s. Hoy esta obra, de cuya autenticidad antes se dudaba, parece que se puede tener por auténtica en la nueva disposición de PUSEY, Cf. PUSEY, III, introd. VIII; MAHE, *Saint Cyrille, Patriarche d'Alexandrie*, en *Dict. de Théol. Cath.*, 3, col. 2499. Según este pasaje, el ser hechos a imagen de Dios se realiza siendo hechos a imagen del Hijo; siendo hechos de primera intención a imagen del Hijo, sin más nos conviene el ser hijos o imagen de Dios; el ser hechos a imagen del Hijo, es, según San Cirilo, tan real y efectivo, que sólo así se concibe que podamos recibir el carácter especial de la filiación. Hay, pues, una relación *especial* entre el justo, como hijo adoptivo, y el Hijo natural.

Y ahora, volviendo al punto de partida, si ésta nuestra interpretación de las expresiones del Santo Doctor es exacta, podemos concluir, que sí cabe en la mente de San Cirilo la noción de atribución *propia* y *personal* y *exclusiva* a una Persona como un hecho real, ya que por la filiación adoptiva se establece en el orden ontológico entre el justo y el Verbo una relación peculiar, que no se da, con el mismo carácter, entre el justo y las otras dos Personas.

Podemos, pues, ya dar un paso más, para ver si la santificación del hombre por el Espíritu Santo es de atribución *propia* y *en algún modo exclusiva* de la tercera Persona, ya que, si según lo expuesto, se da una unión *propia* del Hijo con el justo, no parece estar excluido en principio que se dé alguna relación *especial* entre el justo y el Espíritu Santo.

Notemos ante todo un hecho significativo. El Espíritu Santo es, según San Cirilo, como lazo de unión entre el Verbo y su humanidad. Así, la unión con Dios no tiene lugar, según él, aun en Cristo, sino por la tercera Persona.

“El modo de unión con Dios no tiene otra vía (ὄχι ἑτέραν ἔχει τὴν ὁδόν), aunque se hable de Cristo en cuanto apareció y fué llamado hombre, que por la unión con el Espíritu (ἐνώσει τῇ πρὸς τὸ πνεῦμα) por un modo de unión inefable, siendo santificada la carne y subiendo así sin confusión a la unión con Dios Verbo y por Él al Padre”⁶⁸.

Parece que aquí no cabe hablar de *apropiación*. Como se contrapone el Espíritu Santo al Verbo, si se dice que es lazo de unión en Cristo entre el Verbo y su humanidad, se expresa sin duda una función propia y de algún modo exclusiva de la tercera Persona.

Luego—dando un paso más—nos es ya lícito suponer que, si el Santo Doctor afirma que nuestra unión con Dios se hace por el Espíritu Santo, atribuye a la tercera Persona una función propia y exclusiva, en contraposición a las otras Perso-

⁶⁸ In *Ioh.*, 17, 22 s.; MG 74, 564 b.; PUSEY, III, p. 2. Véase también este pasaje: “¿Acaso decimos que el cuerpo terreno es santo por ley de su propia naturaleza, aunque no reciba la santificación del Dios Santo...? ¿Qué diferencia habría entonces entre la carne creada y la esencia santa y santificadora?... Puesto que la carne por sí no es santa, por eso fué santificada en Cristo, habitando en ella el Verbo por el Espíritu Santo, santificando el propio templo” (ἡγιασθη...καὶ ἐν Χριστῷ, τοῦ ἐν αὐτῇ κατοικῆσαντος Λόγου, διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τὸν οἰκεῖον ναὸν ἁγιαζοντος) (In *Ioh.*, 17, 18 s.; MG 74, 549; PUSEY, II, p. 726.)

nas. Y así se pueden entender sin ulterior comentario estas palabras:

“Nuestra vuelta a Dios realizada por el Salvador Cristo no se entiende hecha de otra manera (οὐχ ἑτέρως), sino por el consorcio y santificación en el Espíritu. Porque el Espíritu es el que nos junta y como que une con Dios (τὸ συνείρον ἡμᾶς καὶ οἶονεὶ συνενοῦν τῷ Θεῷ), al cual recibiendo somos hechos participantes y consortes de la divina naturaleza y le recibimos por el mismo Hijo y en el Hijo al Padre”⁶⁹.

Por el Espíritu Santo nace el contacto de Dios con el alma

Con este precedente, entremos ya a estudiar en detalle los testimonios del Santo Doctor. Y empecemos por examinar en orden a nuestro tema el uso de la fórmula trinitaria griega, πάντα παρὰ Πατρὸς δι’ Υἱοῦ ἐν Πνεύματι, en que se reconoce el famoso diagrama con que los Padres griegos acostumbran a expresar el movimiento procesional, que sale del Padre y por el Hijo se cierra en el Espíritu Santo⁷⁰.

Dice el P. De Regnon⁷¹, que en la doctrina trinitaria griega la atención parece fijarse directamente más en las Personas que en la naturaleza, de suerte que aquéllas son las que se presentan siempre como en primer término, tanto en los procesos intratrinitarios como en el obrar *ad extra* y como si sólo a través de ellas se mirara a la naturaleza divina.

Pues bien, San Cirilo emplea dicha fórmula, con una constancia que no falla, como expresión, no sólo de los procesos intratrinitarios, sino de todos los procesos divinos *ad extra*, tanto naturales como sobrenaturales, como la creación⁷², la inmortalidad⁷³, los dones⁷⁴, la santificación y vida⁷⁵. ¿Por qué esa universalidad de aplicación y ese paralelismo entre los procesos divinos *ad extra* con los intratrinitarios? ¿No esconderá esa triple preposición (παρὰ, διὰ, ἐν) una flexibilidad de sentido mayor que la que permitiría entrever la aparente rigidez

⁶⁹ *In Ioh.*, 17, 18: MG 74, 544; PUSEY, II, p. 772.

⁷⁰ Al Espíritu Santo le llama San Cirilo συμπλήρωμα τῆς ἁγίας ὑπάρχον Τριάδος. (Thes. 34: MG 75, 68 b).

⁷¹ O. c., sér. 1, étud. 6, c. 2. a. 2, p. 346-365.

⁷² *Cont. Jul.*, III: MG 76, 649 c.

⁷³ *In Ioh.*, 14, 20: MG 74, 280 a.; PUSEY, II, p. 485 s.

⁷⁴ *Ad dominas de fide*, I: MG 76, 1272 a.; SCHWARTZ, I, I, 5, p. 90.

⁷⁵ *De Trin.*, 5: MG 75, 1000 b.

del Santo Doctor en no tolerar la más mínima limitación en la intervención de las tres Personas en las operaciones *ad extra*?⁷⁶ Si como expresión-reflejo de los procesos intratrinitarios representa el modo especial con que la naturaleza divina reside en cada Persona, esto es, lo propio de cada Persona, ¿no significará paralelamente como expresión-reflejo de los procesos divinos *ad extra*, que en la acción común a las tres Personas hay un modo, un rasgo *personal* que se quiere subrayar?

Ante todo, algo dice en ese sentido el hecho de que a las mismas operaciones de Cristo se le aplica dicha fórmula. Contentémonos con citar tres pasajes de los muchos que podríamos presentar?

“Para vencer al demonio (en el desierto) el Verbo actuaba por el Espíritu, como usando de este poder..., y en Galilea haciendo los milagros. Porque todo del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo”⁷⁷. “Aunque se dice resucitado (Cristo) por el Padre, Él era sin embargo el que se resucitaba por el Espíritu Santo. Porque todas las obras divinas son del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo”⁷⁸.

Y a propósito de que Cristo echaba los demonios por el Espíritu Santo, dice:

“Luego no es creado el Espíritu en el cual Dios por el Hijo hace todas las cosas”⁷⁹.

Y en general todas las obras de Cristo se consideran reguladas por la misma fórmula⁸⁰.

⁷⁶ De Regnon no cita (sér. 3, c. 8, a. 1, p. 82) del s. IV más que dos textos explícitos de la fórmula en orden a la procedencia del Espíritu S. δι' Υἱοῦ. Tampoco San Cirilo se excedió en el uso de tal fórmula, aunque no faltan bastantes ejemplos de ella (*De Trin.*, 2: MG 75, 723 d.; 4: MG 75, 1011 b.; *Cont. Jul.*, 4: MG 76, 553 c.; y otros.) Claro está que para San Cirilo la fórmula δι' Υἱοῦ es equivalente de la fórmula ἐ Υἱοῦ. El Espíritu es del Padre y del Hijo, “el procedente sustancialmente ἐξ ἀμοιβῶν a saber ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ (*De ador. in spir. et ver.*, 1. 1: MG 68, 148 a.) Otras veces dice que el Espíritu procede ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ (*Thes.*, 34: MG 75, 58 a)

⁷⁷ *Thes.*, 34: MG 75, 580 c.

⁷⁸ *In epist. ad Rom.*, 8, 5: MG 74, 820 d.

⁷⁹ *Thes.*, 34: MG 75, 617 a.

⁸⁰ *In Luc.*, 11, 20: MG 72, 704.

Si pues la misma fórmula que vale para todas las operaciones externas de la Trinidad independientemente de la Encarnación, es aplicable a las obras de Cristo, es que en la mente de San Cirilo el fenómeno temporal de la Encarnación no ha modificado el carácter de la actividad exterior del Hijo. Ahora bien, ¿cómo suponer que el Santo Doctor no atribuía a Cristo, como a segunda Persona, de un modo propio y no común a las otras Personas las obras por El hechas? ¿Es que pensaría que el nacimiento de Cristo, su predicación, sus milagros, su obra redentora le competían a El *por igual modo y título* que al Padre y al Espíritu Santo, como si aquellas atribuciones a Cristo fueran una suerte de fórmulas convencionales?

Luego si aplica a todas las obras de Cristo la fórmula trinitaria, es claro que ésta tiene en su mente un valor bien determinado respecto de cada Persona y que cada una de las proposiciones que la integran significa un *modo especial y propio* en la intervención de cada persona en las obras *ad extra*. Esta previa consideración arroja sin duda mucha luz sobre la fórmula en su aplicación a la santificación del hombre por el Espíritu Santo, según se irá viendo en lo sucesivo.

Dicha fórmula, como expresión de cualquier actividad exterior de la Trinidad, incluye siempre algún contacto de Dios con la criatura; pero como guión de la acción santificadora en concreto expresa una entrega sustancial de la Trinidad al hombre. Pues bien, en la concepción ciriliana aquella fórmula se nos presenta ante todo como con el sentido de que en la acción santificadora la Trinidad entre en contacto físico con el alma precisamente por el Espíritu Santo.

1. Si distinguimos cuatro series de pasajes en los que el Santo Doctor expresa su concepción, la primera define exactamente que, al hablarse de la infusión del Espíritu Santo, se indica la infusión de la tercera Persona, como tal o sea como procedente del Padre y del Hijo y como distinta de ellos, que se presenta como estableciendo inmediatamente por sí el contacto entre Dios y el alma.

Dice San Cirilo que, mandando el Salvador bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, escogió así, no nombres comunes que expresan a la Trinidad como en un todo global, sino los nombres que significan la identidad personal. Pues mientras el Padre se muestra como primer principio y el Hijo como engendrado,

“Dirás Espíritu Santo, prosigue San Cirilo, al que procede físicamente de Dios Padre por el Hijo, manifestándonos su propia existencia a manera del aliento que sale de la boca”⁸¹.

Por tanto, el nombre de Espíritu significa lo propio de la tercera Persona en contraposición a las demás, ya que nos designa su propia procesión del Padre por el Hijo, concebida a modo del aliento que sale de la boca. Pues bien, San Cirilo, para expresar que Cristo quiso restaurar nuestra naturaleza devolviéndole el Espíritu Santo, dice:

“El Unigénito... emprendió la reformación (de la naturaleza humana) según su primitivo bien, infundiendo como de la fuente de su propia plenitud y diciendo “recibid el Espíritu Santo”, designando muy bien con el soplo corporal y manifiesto la naturaleza del Espíritu” (τῷ διὰ σαρκὸς καὶ ἐμφανεστέρῳ φουσίματι τὴν τοῦ Πνεύματος φύσιν εὖ μάλα σκιαγραφῶν)⁸².

Luego cuando Cristo dice que da el Espíritu Santo, dice que da precisamente la tercera Persona, pues que aun con el mismo gesto del soplo con que lo infunde designa lo propio de El como tal Persona y muestra así claramente que esa Persona que nos infunde es distinta del que la infunde. Con lo cual se indica definitivamente que nos es dado el último miembro expresado en la fórmula trinitaria, de modo que la cadena trinitaria entra en contacto con el alma por su último anillo, que es la tercera Persona como tal, como distinta del Padre y del Hijo. El Padre por el Hijo nos inspira el Espíritu Santo. Luego el ser infundido en el alma es una atribución que San Cirilo le aplica de un modo *propio y personal* al Espíritu Santo.

Esta idea aparece aun más clara, si se advierte un matiz que especialmente nos interesa subrayar ahora, a saber, que en la mente de San Cirilo está tan íntimamente unida la infusión del Espíritu Santo con su procedencia del Hijo, que de la infusión se deduce esta procedencia. El Espíritu Santo

⁸¹ *De Trin.*, 2: MG 75, 721-24. En otro lugar dice San Cirilo que Cristo, queriendo renovar al hombre con el mismo espíritu (ἐμφόσημα) que le fué dado al principio, sopló (ἐνεφύσητο) en sus Apóstoles... Este espíritu procede de la divina esencia, es de ella. “Como también al aliento que sale de la boca del hombre” (τὸ ἐξ στόματος ἐκτρέχον ἐμφόσημα) (*Thees.*, 34: MG 75, 585 a)

⁸² *De Trin.*, 4: MG 75, 908 d.

nos es infundido por el Hijo, luego procede de El. Así, según el Santo Doctor, el Salvador infunde a los Apóstoles el Espíritu con un soplo manifiesto,

“Para que nosotros creamos firmemente que el Espíritu no es ajeno al Hijo, sino que le es consustancial y procedente por El del Padre” (δι’ αὐτοῦ προῖόν τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς)⁸³.

Luego en el sentir de San Cirilo, si Cristo habla de dar el Espíritu Santo, habla de la tercera Persona como tal o en cuanto procede y por tanto distinta de El.

Aun resalta más esta idea en otro pasaje. El Hijo, dice San Cirilo comentando la promesa del Espíritu Santo hecha por Cristo, tiene el Espíritu:

“Como cada uno de nosotros tiene en sí el propio espíritu, y del interior sale hacia afuera. Por eso sopló corporalmente Cristo, mostrando que como de la boca humana sale corporalmente el espíritu, así de la esencia divina sale divinamente su Espíritu... Pero el Paráclito... no nos lo da separadamente el Padre o el Hijo, sino más bien es dado del Padre por el Hijo”⁸⁴.

Aquí se habla del Espíritu, que procede del Hijo, y por tanto en cuanto distinto de El, ya que se dice que nos lo da como trasvasándonos su propio Espíritu. Y en esta interpretación, que creemos obvia, de las expresiones cirilianas, aparece la fórmula trinitaria, incluida al menos implícitamente también en los últimos pasajes copiados, como expresión del contacto de Dios con el alma, establecido por la infusión de la tercera Persona como tal o en cuanto distinta de las otras dos. Y así de nuevo se confirma la idea de que, según San Cirilo, la infusión del Espíritu Santo significa una atribución *propia* de la tercera Persona.

2. Pasemos ya a la segunda serie de pasajes de uso de la fórmula trinitaria. En ella aparece la venida del Espíritu al alma como una prolongación de las procesiones divinas; como si el Espíritu, procediendo del Padre por el Hijo, se derivara por el impulso de esa misma procesión hasta nosotros. En dicha fórmula, tal como se usa en esos pasajes, podemos distinguir como dos pasos del Espíritu: primero del Padre al Hijo y segundo del Hijo a la criatura. Señalemos diversas

⁸³ *In Ioh.*, 20, 22: MG 74, 709 d.; PUSEY, III, p. 131.

⁸⁴ *Ibid.*, 14, 16 s.: MG 74, 258 c.

formas en que aparece la fórmula, según que entren o no en ella verbos que indican procedencia.

Así hay tales verbos en los dos miembros de la fórmula en estas formas: τὸ ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προχέομενον Πνεῦμα (a nosotros)⁸⁵; ἐστὶν ἐκ Πατρὸς φυσικῶς προχέομενον δι' Υἱοῦ τῇ κτίσει⁸⁶; διῆκον εἰς ἡμᾶς παρὰ Πατρὸς.... δι' Υἱοῦ⁸⁷.

El Espíritu es participación (μετάληψις) de la divina esencia διαβαίνουσα παρὰ Πατρὸς δι' Υἱοῦ εἰς τοὺς ἐπιτηδεῖους⁸⁸

En otra forma hay verbo de procedencia sólo en el segundo miembro, aunque ya se ve que este caso es equivalente a los precedentes: δι' αὐτοῦ (Υἱοῦ) προχέομενον τοῖς ἀξίαις⁸⁹.

En otras formas el sentido de procedencia, aunque no expresado claramente por el verbo, va incluido en el segundo miembro, como se deduce de la misma textura de la fórmula y de que en el primer miembro se alude explícitamente a la procesión del Espíritu Santo de la primera Persona, mientras se supone además que el Espíritu procede del Padre por el Hijo: προῆσι....ὁ Πατήρ, χορηγεῖ δὲ.... Υἱός⁹⁰; πρόεισιν ἐκ Πατρὸς, ἀλλ' ἔρχεται δι' Υἱοῦ⁹¹.

Otras formas, sin contener verbos de procesión, suponen obviamente tal sentido por paridad con las formas ya indicadas y por la misma construcción de la fórmula. Sólo que en ellas, como en las dos anteriores, la atención deja el sentido de procesión para fijarse más en el matiz de infusión o donación, acentuando así, no la procesión, sino la prolongación

⁸⁵ *Hom. pasc.*, 18: MG 77, 817 b. Que el verbo προχεῖσθαι significa procedencia, consta respecto del Padre: "El Padre no es hecho... ¿Cómo pues ha de ser hecho τὸ ἐξ αὐτοῦ προχέομενον Πνεῦμα (Thes 34: MG 75, 617 b.); y respecto del Hijo: El Espíritu es propio del Hijo "καὶ παρ' αὐτοῦ κατὰ φύσιν προχέομενον Πνεῦμα". *In Ioh.*, 1, 32 s.: MG 73, 212 b.; PUSEY, I, p. 182.)

⁸⁶ *Ad dominas de fide*, I: MG 76, 1204 d.; SCHAWARTZ, I, I, 5, p. 63.

⁸⁷ *In Ioh.*, 20, 22 s.: MG 74, 712 b.; PUSEY, III, p. 132. Que διῆκον significa procedencia, consta: "En el hijo esencialmente διῆκον παρὰ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα (Thes. 33: MG 75, 577 aη)

⁸⁸ *Thes.* 33: MG 75, 572 c. Que διαβαίνειν significa procedencia consta: "Todo lo que es propio del Padre διαβαίνει al Hijo, que de El procede..." (Ibid., 568 eη) De Regnon señala los verbos προτείνειν y προχεῖσθαι como frecuentes en los Padres para designar la procesión del Espíritu Santo del Hijo (O. c., sér. 3, étud. 21, c. 8, p. 105).

⁸⁹ *De Trin.*, 3: MG 75, 840 b.

⁹⁰ *De Trin.*, 7: MG 75, 1080 d.

⁹¹ *In Ioh.*, 14, 20: MG 74, 282 a.; PUSEY, II, p. 487.

del fruto a un término externo: *χορηγείται τοῖς ἁγίοις παρὰ Πατρὸς δι' Υἱοῦ* ⁹²; *τὸ πεμπόμενον τοῖς ἁγίοις παρὰ Πατρὸς δι' Υἱοῦ* ⁹³.

Por tanto, en toda esta serie de pasajes que contienen la fórmula trinitaria, ésta, si bien en diversas formas, expresa claramente la derivación a nosotros de la tercera Persona, como distinta de las demás, es decir, de la que procede del Padre por el Hijo. Y así de los tres miembros de la escala trinitaria, el tercero como tal, o sea precisamente el Espíritu Santo, es el que se muestra en inmediato contacto con el alma, realizando la conjunción de Dios con el hombre.

3. Hemos visto hasta aquí, estudiando el uso de la fórmula trinitaria en dos series de pasajes, que es función propia y personal del Espíritu Santo establecer como inmediatamente el contacto de la Trinidad con el alma. Pues bien, la tercera, indicando que por ese contacto mencionado somos hechos templos de Dios, nos mostrará que exactamente por la participación del Espíritu Santo recibimos tal privilegio.

“Si alguien niega que el Espíritu es de la sustancia de Dios, ¿cómo se puede decir participante de Dios la criatura por haber recibido el Espíritu? ¿Cómo nos llamaremos y seremos templos de Dios, recibiendo un espíritu creado o ajeno y no más bien el que procede de Dios? ¿Cómo son participantes de la divina naturaleza las criaturas, por tener el Espíritu, si Él está entre las criaturas...?” ⁹⁴.

En estas palabras se afirma, no sólo que por el Espíritu somos hechos templos de Dios, sino que, si de hecho el Espíritu es criatura, no somos templos de Dios. Y si como parece sonar esta expresión, de tal modo el Espíritu nos hace participantes de Dios, que si Él fuera criatura, ya no podríamos decir que tenemos dicha participación, es indiscutible que el Espíritu como tal, con atribución propia y personal, nos da aquella participación.

Si se objeta que la letra del pasaje no nos autoriza para sacar tal conclusión, podemos recurrir a otros cirilianos que nos parecen decisivos en el sentido indicado, como el siguiente:

“¿Es el Espíritu consustancial al Padre y al Hijo? Sí, puesto que no es posible a los santos obtener de otra manera la participación de Dios, sino por la recepción del Espíritu” ⁹⁵.

⁹² *In Ioh.*, 14, 16 s.: MG 74, 257 d.; PUSEY, II, p. 468.

⁹³ *Thees.*, 34: MG 75, 581 b.

⁹⁴ *In Ioh.*, 14, 16 s.: MG 74, 260 a.; PUSEY, II, p. 469.

⁹⁵ *De Trin.*, 7: MG 75, 1085 c.

No se dice aquí simplemente que el Espíritu es consustancial al Padre y al Hijo, ya que nos hace participantes de Dios, lo que se podría entender en el sentido complexivo de que *también* el Espíritu, a una con el Padre y el Hijo, nos da aquella participación; sino que se dice rotundamente que no hay otro camino de obtener dicha participación, sino la recepción del Espíritu Santo. Lo cual implica claramente el sentido exclusivo que nos parecía descubrir ya en el pasaje anterior, de que, si el Espíritu fuera criatura, no seríamos participantes de Dios.

Cierto que si el Santo Doctor no entendiera tales afirmaciones en sentido exclusivo de que *propia y personalmente* por el Espíritu Santo somos hechos participantes de Dios, se le podría objetar que podemos obtener esa participación por la recepción del Padre y del Hijo, aunque el Espíritu Santo sea criatura ⁹⁶.

Y aún se destaca más como personal y propia la inhabitación, cuando ella se desdobra en sus consecuencias lógicas. Si el Espíritu Santo nos hace participantes de la Divinidad, es claro que, ya que ésta reside por igual también en las otras Personas, vendrán a nosotros con El también el Padre y el Hijo; pero con la circunstancia de que vengan por el Espíritu y en tal orden, que al Espíritu siga el Hijo y al Hijo siga el Padre.

En efecto, dice el Santo a propósito de las palabras “yo y el Padre vendremos a él y haremos en él nuestra mansión” (Io 14, 23):

“Consta que (el Padre y el Hijo) habitan en nosotros por el Espíritu. Pues si el Espíritu llena la presencia del Padre lo mis-

⁹⁶ Como confirmación, léase este pasaje, en que San Cirilo quiere probar que el Espíritu de Dios nos hace realmente templos de Dios y dioses: “Nos llamamos y somos templos de Dios y por lo mismo dioses; ¿por qué ello? Pregunta a los adversarios si somos partícipes de una gracia desnuda e insubsistente. Pero no es así. Porque nos llamamos templos del Espíritu que existe hipostáticamente; por El (δι' αὐτοῦ) somos llamados dioses, en cuanto que unidos a El somos hechos partícipes de la divina... naturaleza. Pero si es verdaderamente ajeno y separado esencialmente de la naturaleza divina, el Espíritu que nos diviniza por sí (τὸ θεοποιῶν ἡμᾶς πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ) hemos perdido la esperanza, ya que brillamos con glorias que no se fundan en nada (σὺγγήμασι τοῖς εἰς τὸ μηδὲν οὐκ οἶδ' ὅπως ἡγλαίσμενοι) Porque, ¿cómo somos ya dioses y templos... por el espíritu que habita en nosotros?...” (De Trin., 7: MG 75, 1089 c.) El único fundamento que aquí se señala de que somos dioses y templos es la inhabitación del Espíritu Santo. Además, si El es criatura, nuestra gloria es humo. Hay, pues, aquí atribución personal y propia.

mo que la del Hijo, ¿cómo no ha de ser clarísimo que no está separado de la esencia, sino que es emitido por ella físicamente, y tiene toda la operación del Padre y del Hijo” 97.

Y comentado en otro lugar el mismo verso, dice: “Habitando (κατοικήσαντος) en nosotros nuestro Salvador Cristo por el Espíritu Santo, estará presente ciertamente el que le ha engendrado” 98.

Por tanto, si viene el Espíritu Santo, vienen sin más el Padre y el Hijo y precisamente por el Espíritu. Pero de suerte que por El viene el Hijo y con el Hijo viene también el Padre. He aquí, pues, el orden: Espíritu, Hijo, Padre.

Y de hecho, que el Padre siga al Hijo al modo dicho, parece indicarlo, no sólo el mismo tono del pasaje obviamente entendido, sino su misma construcción gramatical, ya que la inhabitación del Hijo se expresa por un participio de aoristo (κατοικήσαντος), que habría que traducir por “habiendo habitado”, para indicar la anterioridad de la acción respecto del verbo principal. Se diría: “habiendo habitado (o comenzado a habitar) el Hijo en nosotros, habitará el Padre”. Se ve, pues, la línea indicada 99.

Ahora bien, a nada parece conducir la insistencia de San Cirilo en acentuar esa como gradación en la inhabitación de las Personas, atribuyendo al Espíritu Santo esa función como de abrir a la Trinidad la puerta del alma, si no pensara en señalar así el hecho objetivo de una intervención peculiar de la tercera Persona en la inhabitación.

A la verdad sólo en tal supuesto tienen sentido adecuado palabras como éstas, dirigidas a probar la divinidad del Espíritu Santo: “Si el Espíritu es creado... ¿cómo es participante de Dios el que ha recibido al Espíritu? Porque si es posible participar la naturaleza divina... por una sustancia creada, ¿qué impedirá a Dios Padre el que, dejado a un lado el Espíritu, habite en nosotros por otra cualquiera criatura y por ella nos santifique? Pero esto es imposible; porque nadie podrá ser participante de Dios según su naturaleza por otra cosa que por el Espíritu” 100.

97 *Thees.*, 34: MG 75, 581.

98 *In Ioh.*, 14, 23: MG 74, 289 d.; PUSEY, II, p. 497.

99 Véase este otro pasaje: “Como por ser Hijo exactísima imagen del Padre, el que le ha recibido tiene en sí también al Padre, así análogamente el que ha recibido la imagen del Hijo, a saber, el Espíritu, tiene ciertamente por El al Hijo y al Padre que está en el Hijo” (*Thees.*, 135, 572 a).

100 *In Ioh.*, 14, 27: MG 74, 292; PUSEY, II, p. 498.

Estas expresiones suponen que el Padre habita en nosotros en cuanto que el Espíritu Santo es Dios, y así el Espíritu es como un enviado que nos trae la naturaleza del Padre, de modo que, si no fuera Dios, no podríamos decir que el Padre habita en nosotros.

Creemos, pues, que podemos concluir ya, que es función *propia y personal* del Espíritu Santo el hacernos participantes de Dios y más en concreto el ser como el introductor del Padre y del Hijo en el alma.

Pero evitemos toda confusión. No dice el Santo Doctor que sólo el Espíritu Santo habita en nosotros; ni que venga temporalmente *antes* que las otras Personas; ni que El solo sea el que propiamente se une con el alma, como si las demás Personas no vinieran con El sino como por una suerte de concomitancia. Pero sí deducimos de su doctrina que en la actuación real de la fórmula trinitaria, El aparece como estableciendo el contacto de Dios con nosotros, y que El es quien *personalmente* nos trae a Dios y funda la venida del Padre y del Hijo. Así es, pues, El, por función *propia y personal*, como lazo de unión de la Trinidad con el alma, como el vehículo que nos trae al Padre y al Hijo.

Y cierto que sólo en el carácter *personal* de esta función del Espíritu podría entenderse el exclusivismo con que San Cirilo establece:

Que "nuestra vuelta al Padre no se entiende hecha de otra manera (ὄχι ἑτέρως ἂν νοοῖτο τετελειωμένη) por Cristo Salvador sino por la participación y santificación en el Espíritu. Porque el que nos junta y como que une a Dios (τό... συνείρον ἡμᾶς καὶ οἰοεῖ συνειροῦν τῷ Θεῷ) es el Espíritu, al cual habiendo recibido aparecemos hechos participantes de la divina naturaleza y le recibimos por el Hijo y en el Hijo al Padre" ¹⁰¹. Que "el modo de unión con Dios no tiene otro camino, aunque se trate de Cristo, en cuanto se mostró y se llamó hombre, sino por la unión con el Espíritu" ¹⁰².

Por otra parte, la doctrina cristológica ciriliana, lejos de obstar a que se suponga en el Espíritu esa función propia y personal de unirnos con Dios y de ser como el enviado del Padre y del Hijo al alma, resplandece con mayor armonía.

Es verdad que "nadie va al Padre, sino por Él (el Hijo)" ¹⁰³. Pero el Hijo nos lleva al Padre, en cuanto que "por Él hemos te-

¹⁰¹ *In Ioh.*, 17, 18 s.: MG 74, 544d-545a.; PUSEY, II, p. 722.

¹⁰² *In Ioh.*, 17, 22 s.: MG 74, 564 b.; PUSEY, III, p. 2.

¹⁰³ *In Ioh.*, 14, 14: MG 74, 252 a.; PUSEY, II, p. 462.

nido acceso al Padre en un Espíritu" ¹⁰⁴. De hecho el Hijo "está en nosotros también, pues somos participantes de Él, y lo tenemos en nosotros por el Espíritu. Por eso... somos llamados hijos, teniendo así en nosotros también al Padre por el Hijo" ¹⁰⁵. Y de esta manera "por el Espíritu son llevadas todas las cosas por el Hijo al Padre, de quien procede" ¹⁰⁶.

Así el Padre queda como término final al que tendemos; el Hijo viene como encargado de unirnos con el Padre, juntando en sí las dos naturalezas, divina y humana; pero el Hijo opera nuestra unión a sí mismo por el Espíritu y de este modo nos une consigo al Padre. Y según esto, si se pregunta por el orden de inhabitación de las Personas en nosotros, podríamos decir que en el orden de fin último la primera inhabitación es la del Padre; en el orden de fin próximo, por el cual vamos al Padre, es la inhabitación del Hijo; en el orden genético, la primera inhabitación es la del Espíritu Santo, que trae consigo a las otras Personas.

El Espíritu Santo nos santifica

De todo lo expuesto hasta aquí hemos concluido, que es función *propia* y *personal* del Espíritu Santo poner a la Trinidad en contacto con el alma y realizar así en su inhabitación la de las otras Personas. Tal inhabitación en su primera fase puede considerarse como un fenómeno pasivo, que es la recepción de la Trinidad y el disfrute de su inhabitación. Pero ulteriormente es un fenómeno activo, en cuanto que por ella somos santificados, conformados al Hijo, deificados, hechos hijos de Dios. Y ahora nos interesa examinar la posición del Espíritu Santo en esa actividad de la inhabitación.

De hecho, según San Cirilo, por la santificación somos conformados al Hijo y así somos hechos hijos de Dios, y además deificación y filiación adoptiva coinciden ¹⁰⁷. Por tanto,

¹⁰⁴ *In Ioh.*, 16, 23 s.: MG 74, 460 d.; PUSEY, II, p. 645.

¹⁰⁵ *In Ioh.*, 14, 20: MG 74, 280 b.; PUSEY, II, p. 486.

¹⁰⁶ *In Ioh.*, 17, 18 s.: MG 74, 541 d.; PUSEY, II, p. 720.

¹⁰⁷ San Cirilo, a menudo pone los dos términos unidos como pensados en una misma dignidad: El Hijo no tiene "como merced la filiación y el nombre de deidad como lo tenemos nosotros... Nosotros somos llamados dioses e hijos..." (*Theos.*, 13: MG 75, 213 b). O bien supone el Santo que, si los hombres fuéramos hijos por naturaleza, también seríamos dioses: "Si todos hijos por naturaleza, luego también dioses" (*De Trin.*, 5: MG 75, 977 a). De ahí que, según él, la filiación y la deí-

santificación, conformación, deificación y adopción no expresan sino una misma realidad objetiva; pero se pueden considerar por separado como distintos aspectos de dicha realidad, y es lo que ahora nos proponemos hacer.

Ante todo, adelantemos una observación general. Si el Espíritu Santo tiene por función propia y personal unir a Dios con el alma, parece claro sin más, que también será función suya personal y propia transmitir a la criatura la actividad que Dios en su comunicación ejerce sobre ella. Veamos si este prenotando se ve confirmado por el examen detallado de las fórmulas cirilianas. Y comencemos por la santificación, ya que este concepto va tan ligado al mismo nombre del Espíritu Santo.

1. En primer lugar, el fin de dárseos el Espíritu Santo no es sino la santificación. "Envía a sus santos discípulos el Espíritu para santificarlos" (πρός ἁγιασμόν)¹⁰⁸. Cristo concedió a la criatura la participación del Espíritu para la santificación¹⁰⁹. Y en hacerla santa se cifra, según San Cirilo, su actividad:

"Cuando el Espíritu se comunica a la naturaleza de las criaturas, le presta alguna ayuda sin duda. Y ¿cómo es ello? La hace santa" (ἀγίαν αὐτήν ἁποτελεῖ)¹¹⁰.

Como ya sabemos que la infusión del Espíritu Santo se entiende en sentido propio y personal de la tercera Persona, si ahora se nos dice que se nos da para santificarnos, obvio es pensar que la santificación es función de algún modo personal del Espíritu Santo.

2. Y esta idea se impone con más fuerza en pasajes en que se muestra el Espíritu en su derivación del Padre por el Hijo hasta nosotros, con misión santificadora.

"Como el brazo unido al cuerpo... suele ungiéndose del dedo, así... (el Verbo, brazo del Padre) lo santifica todo ungiéndolo por el Espíritu como dedo" (δι' οὗ τὰ πάντα χρίων ἁγιάζει)¹¹¹.

santificación resulten automáticamente de la misma recepción del Espíritu Santo: Hechos participantes del Espíritu Santo, "nos decimos nacidos de Dios, y por lo mismo somos llamados dioses" (*In Ioh.*, 1, 13: MG 73, 157; PUSEY, I, p. 136).

¹⁰⁸ *In Ioh.*, 15, 26: MG 74, 417 d.; PUSEY, II, p. 307.

¹⁰⁹ *In Ioh.*, 17, 19: MG 74, 548 b.; PUSEY, II, p. 724.

¹¹⁰ *De Trin.*, 6: MG 75, 1013 c.

¹¹¹ *Theo.*, 34: MG 75, 576 d. Tal parece ser el sentido, aunque la construcción gramatical resulta oscura.

El Espíritu tiene todo lo divino “como teniendo en sí la misma fuente y procediendo del Padre por el Hijo y santificando la criatura” (*ἀγιάζον τὴν κτίσιν*) ¹¹².

Si, pues, según esto, en la misma fórmula trinitaria, que vimos integrada por verbos de procedencia o donación para expresar la venida personal del Espíritu Santo a nosotros, se emplea ahora el verbo “santificar”, parece con ello suponerse que las expresiones “venir el Espíritu” y “ser santificados por el Espíritu” son de sentido equivalente y por tanto indican ambas por igual funciones propias de la tercera Persona. Y recuérdese en esta misma línea un pasaje poco ha citado, según el cual si el Espíritu fuera criatura, nada impediría al Padre venir a nosotros y santificarnos por cualquiera otra criatura, tomándose así en tales expresiones como cosas iguales el venir el Padre por el Espíritu y el ser santificados por el Espíritu.

3. Notemos además como confirmación ulterior de que la santificación es función personal del Espíritu, que, según San Cirilo, aun a Cristo en cuanto hombre viene el Espíritu como santificador:

“Como la carne por sí sola no es santa, fué santificada por eso en Cristo, habitando en ella el Verbo por el Espíritu Santo, santificando el propio templo... Por eso descendió el Espíritu Santo desde el cielo sobre Él... para que conociéramos que como a las primicias de la naturaleza renovada bajó primero a Cristo, en cuanto que apareció como hombre capaz de ser santificado (*καθὸ πέφηνεν ἄνθρωπος ὁ τοῦ ἀγιάζεσθαι δεκτικός*)... Pensamos que la carne (del Salvador) fué santificada por el Espíritu ¹¹³.

Al decir aquí que el Verbo ha santificado su carne por el Espíritu y que Cristo fué santificado en cuanto que recibió el Espíritu, se significa sin duda que esa santificación la recibe de algún modo de la tercera Persona como tal, o sea como distinta del Verbo. Y por tanto, se supone que en Cristo la función santificadora es propia y personal del Espíritu.

4. Por fin, esta idea de que la santificación es función propia de la tercera Persona recibe su aclaración manifiesta cuando se nos define al Espíritu como “el que es por natura-

¹¹² *De Trin.*, 6: MG 75, 1013 b.

¹¹³ *In Ioh.*, 17, 18 s.: MG 74, 549 b.

leza para santificar". Y eso en un pasaje en que por fuerza se le toma como Persona contradistinta del Hijo y en que, por tanto, como a tal se le hace objeto de aquella definición. Si en la hipótesis arriana discurre el Santo, el Verbo mismo hecho hombre recibió el Espíritu, no se podría con verdad decir que se anonadó y se humilló,

"A no ser que... estuviera en peor condición, después de recibir el Espíritu, y que el que está hecho por naturaleza para santificar (τὸ ἁγιάζειν πεφοκός), perjudique a aquellos en quienes entra" 114.

Tomando ahora en conjunto lo expuesto hasta aquí, de que el Espíritu Santo nos es dado para santificarnos; que nos viene del Padre por el Hijo como santificador; que Cristo mismo lo recibe para santificar su carne; que es "el santificador por naturaleza", nos parecerá imposible no pensar que en el sentir de San Cirilo la santificación es función propia y personal de la tercera Persona.

5. Y en esta interpretación de su pensamiento no nos sorprende que el Santo, para probar la divinidad del Espíritu Santo, recurra con preferencia a su virtud santificadora y ello con insistencia machacona y en términos bien enfáticos, que no aplica, respecto de la santificación, a las otras Personas. Veamos algunos pasajes.

Entre los Macedonianos, fuera de los que enseñaban que el nombre de Espíritu Santo significa la gracia creada e impersonal, había otros que, si concedían personalidad al Espíritu, le negaban la divinidad y lo presentaban a lo más como un espíritu perfeccionador, del que Dios se sirve para santificar a los hombres. De estos últimos propone San Cirilo esta objeción:

"Que el Espíritu sea santificante (ἁγιαστικὸν εἶναι) también nosotros lo confesamos; pero no el que lo sea por sí mismo, por naturaleza (οὐκ αὐτὸ καθ'ἑαυτὸ φύσει), sino que como un vaso de hierro..., cuando recibe el calor del fuego obra como el fuego, así Él, lleno de santidad por Dios, hace participante de la santidad a la criatura."

Esta objeción niega, no que el Espíritu sea santificador, sino que lo sea por naturaleza y por tanto que sea Dios. Las varias respuestas de San Cirilo a esa objeción tratarán de pro-

114 *De Trin.*, 6: MG 75, 1005 d.

bar directamente que el Espíritu es santo por naturaleza y por tanto que es Dios; pero indirectamente nos revelarán quizá, cómo concibe el Santo la actuación y santificación del Espíritu.

Notemos ante todo que la santificación es, según los adversarios, función propia y personal del Espíritu, por lo menos en razón de instrumento, y que, sin embargo, San Cirilo en sus respuestas no sólo no les corrige, sino que baraja sin cesar en sí o en sus equivalencias la idea de que el Espíritu es santificador, sin cuidarse de intercalar el más mínimo atenuante a la concepción de los adversarios, o de puntualizarla. Lo cual es indicio de que no es precisamente la idea de sus contrarios de que la santificación es función propia de la tercera Persona la que le hiere. Pero veamos ya las respuestas del Santo a la objeción.

Primera respuesta.—Lo que recibe en sí la santidad como un recipiente, antes de recibirla existía ya en su propia naturaleza; el hombre era hombre, el ángel era ángel:

“Que nos digan, según eso, los que se atreven a decir que el Espíritu es santo por participación de Dios y Padre y no por naturaleza: ¿Qué es, pues, por sí... el Espíritu? Sabemos por las divinas Escrituras que no es otra cosa que santo. Por tanto, no es santo por participación ni por composición, sino esencia y naturaleza santificante” (*οὐσία καὶ φύσις ἁγιαστική*)¹¹⁵.

La frase “esencia y naturaleza santificante” de este pasaje podría entenderse quizá como definición que le compete al Espíritu Santo como a Dios, lo mismo que al Padre y al Hijo, y no simplemente como a tercera Persona y que, por tanto, aquí se usa sólo para distinguirlo de la criatura. Pero si se tiene en cuenta que San Cirilo se propone aquí definir precisamente al Espíritu Santo: que esa definición tiene su equivalente en la expresión ya citada “el que es por naturaleza para santificar”, aplicada, al parecer, por el Santo a la tercera Persona como tal, según hemos visto; y que los adversarios entendían el apelativo “santificante” como propio y personal del Espíritu Santo, sin que San Cirilo les corrija en esto, parece que la frase se puede explicar, conforme a la idea señalada de los adversarios, así: “El Espíritu Santo, que es santificador, como decía, no lo es por mera participación, sino por naturaleza; es naturaleza santificante, que tiene

¹¹⁵ *Thees.*, 34: MG 75, 593.

en sí y por sí la santificación que trasmite al alma. Así, la expresión se entiende mejor del Espíritu Santo como tercera Persona, y no sólo como Dios, y en ese caso el ser santificante se tomaría como algo propio y personal del Espíritu ¹¹⁶.

Segunda respuesta.—Los nombres de las cosas, dice el Santo, significan la esencia de ellas o su oficio. Si pues el Espíritu es santo por participación, su nombre indicará un puro ministerio, no su esencia. Por tanto, tendrá por naturaleza otra operación distinta de la santificante. Será imperfecto, pues necesita ser perfeccionado recibiendo la santidad. Ahora bien, lo que es imperfecto ¿cómo puede perfeccionar a los que lo participan?...

“Pero ¿qué necesidad tenemos de seguir con estos discursos ambigüos? Aquella misma virtud santificante que procede físicamente del Padre y da perfección a las cosas imperfectas decimos que es el Espíritu Santo” ¹¹⁷.

Obsérvese que se quiere interpretar el mismo nombre del Espíritu Santo, que sin duda significa lo propio y personal suyo; que, según el sentido de ese nombre y como Persona distinta del Padre se le llama “virtud santificante”; y que por tanto, si aquel nombre significa la esencia del Espíritu, la operación propia y personal del Espíritu será la de santificar. Luego el nombre de Espíritu Santo, que por hipótesis señala la esencia de la tercera Persona como tal, indica como propio del Espíritu Santo el ser santificador, o con otras palabras, virtud santificante, en contraposición al Padre y al Hijo.

Tercera respuesta.—La ley de Moisés, dice el Santo, era imperfecta; la gracia de Cristo verdadera y perfecta. Esta gracia no es sino la infusión del Espíritu en nuestros corazones.

“Por tanto, ¿cómo será verdadera esa gracia en nosotros, si la santificación nos ha sido suministrada por una criatura, como

¹¹⁶ La segunda respuesta que pone el Santo es la siguiente. Después de afirmar que el nombre de Espíritu Santo no significa un accidente, sino la esencia del Espíritu, continúa: “Por lo tanto, si es por naturaleza santo, no tiene de fuera el ser tal, sino más bien El mismo, siendo virtud ἐνέργεια natural y viva e inherente de la esencia divina, añade siempre a la criatura lo perfecto por la santificación y por la participación de sí mismo” (*Theol.*, 34: MG 75, 596 b). En este pasaje aparece el Espíritu como virtud divina que nos santifica. Y además eso lo hace por la comunicación de sí mismo.

¹¹⁷ *Theol.*, 34: MG 596 d.: Ἀλλὰ γὰρ ἐκείνη τὴν ἐκ Πατρὸς φυσικῶς προϊούσαν δόξαν ἀριστιπύην... φάμεν εἶναι τὸ Πνεῦμα Ἅγιον.

la ley lo fué por los ángeles? Porque si el Espíritu Santo no obra Él mismo y por sí mismo (αὐτοοργεῖ) en nosotros, ni es por naturaleza lo que oímos, sino que ha sido santificado (lleno de santificación) por participación recibida de la divina esencia y nos envía a nosotros la gracia que a Él le ha sido dada, es manifiesto que la gracia del Espíritu Santo nos ha sido suministrada por una criatura. Pero esto no es verdad. Pues por Moisés o por los ángeles, la ley; pero la gracia y la verdad, por nuestro Salvador J. C. Por tanto, el Espíritu obra en nosotros por sí mismo (αὐτοοργεῖ), santificando verdaderamente y uniéndonos a sí mismo" (ἀγιάζον καὶ ἐνοῶν ἡμῶς ἑαυτῶ διὰ τῆς πρὸς αὐτὸ συναρπείας) 118.

La afirmación sustancial de todo el pasaje, de que, si el Espíritu Santo por quien somos santificados es criatura, nuestra santificación no es verdadera, lleva implícito este dilema: la santificación o es por el Espíritu como santificador, o no es verdadera. Luego supone también implícitamente, que la santificación es función propia y personal del Espíritu Santo, ya que de lo contrario aún cabría decir que dicha santificación es verdadera, aunque el Espíritu fuera criatura, por ser infundida por el Padre y el Hijo.

Por tanto, también el término αὐτοοργόν, αὐτοοργεῖ, con que se expresa que el Espíritu obra en nosotros por sí mismo la santificación, y que tomado en sí sólo podría indicar simplemente que ese Espíritu nos santifica por sí mismo, en contraposición a la criatura, o sea por Dios, tomado en el contexto no se entiende bien sin el sentido de atribución propia y personal de la santificación al Espíritu Santo.

Luego nuestra santificación, que no sería verdadera si el Espíritu fuera criatura, nos es infundida propia y personalmente por la tercera Persona.

Cuarta respuesta. "Como sería estupidez y necesidad que el hombre fuera con verdad llamado hombre y se entendiera otra cosa distinta de él, así sería una solemne insensatez llamar Espíritu Santo al Espíritu y a la vez retirarle el que sea santo por naturaleza, rebajándolo a otra naturaleza. Pues su nombre no significa una suerte de adorno y dignidad..., sino que será más bien indicador (δεικτικόν) de una cualidad sustancial, como el nombre de Padre para el Padre y el de Hijo para el Hijo. Y si es argumento indefectible de suprema necesidad llamar Padre a Dios, entendiéndolo que Él no es Padre, o Hijo al Hijo, diciendo que no lo

es, ¿cómo libraremos de acusación de necedad a los que se atreven a despojar de santidad natural al por naturaleza y verdaderamente santo?" 119.

El nombre de Espíritu Santo es, según estas palabras, indicador de la cualidad sustancial del Espíritu, como el nombre de Padre indica la del Padre y el de Hijo indica la del Hijo. Con otras palabras, el nombre de Espíritu Santo es a la cualidad sustancial del Espíritu, como el nombre de Padre es a la del Padre y el de Hijo es a la del Hijo. Añadamos la menor: Es así que los dos últimos nombres designan lo que es propio y personal del Padre y del Hijo respectivamente, luego el de Espíritu Santo designará lo que es propio y personal del Espíritu, que es el ser santo por naturaleza.

Y este raciocinio se confirma con las palabras finales del pasaje, según las cuales, como sería necedad llamar Padre a Dios (Padre), entendiendo que no es Padre, o llamar Hijo al Hijo y decir que no lo es, así es insensatez despojar de su santidad natural al que por naturaleza es Espíritu Santo. Nótese que se dice ser santo el Espíritu, por cuanto es por naturaleza Espíritu Santo, como el Padre es por naturaleza Padre y el Hijo es por naturaleza Hijo. Luego al proponerse la santidad como nota natural del Espíritu Santo se quiere proponer una nota *propia* y *personal*.

El argumento que poco ha componíamos, parece impecable. Si los nombres de Padre y de Hijo indican lo propio del Padre y del Hijo respectivamente, el nombre de Espíritu Santo indicará lo propio de la tercera Persona, que es el ser santo por naturaleza. Sin embargo, tiene una objeción embarazosa en el mismo contexto ciriliano.

"Si Dios es santo por naturaleza, prosigue el Santo Doctor, santo será, como El, el Espíritu que de El procede y en El está."

Estas palabras suponen acaso que en todo el pasaje precedente se toma como distintivo de la tercera Persona algo que es propio de la naturaleza divina, y por tanto común a las tres Personas. Y así nuestro raciocinio anterior carecería de valor probativo. ¿Qué decir a esto?

Al buscar una aclaración a estas palabras del Santo, hay

119 Esta respuesta, dada por el Santo Doctor a una objeción parecida, está tomada, no del *Thesaurus* como las precedentes, sino del *De Trinitate* (7: MG 75, 1121 b).

que descontar como inadmisibles en un teólogo trinitario de la talla de San Cirilo la explicación de que la Santidad común a las tres Personas se señale como característica personal del Espíritu Santo, ya que en esa hipótesis podrían llamarse por igual Espíritu Santo el Padre y el Hijo.

Otra explicación sería, la de que en el raciocinio del Santo hubiera variación de términos: Paternidad y Filiación, propiedades personales, por un lado, y Santidad, atributo común de la Trinidad, aplicado al Espíritu Santo, por otro, en vez de señalar también para el Espíritu Santo una nota propia y personal. Tal variación no obstaría al intento del Santo Doctor de probar que el Espíritu es santo por naturaleza, y por tanto es Dios. Pero no podemos sin razón creer que haya esa variación de términos, porque un raciocinio así sería singular y pobre en algún sentido, y sobre todo porque las líneas del argumento aparecen bien precisas, para que lo tomemos como suena, entendiéndolo la santidad como propiedad de la tercera Persona, al igual que la Paternidad y la Filiación.

Así no parece quedar otra explicación sino decir que hay equívoco en la palabra "santo" (ἅγιος) aplicada al Espíritu Santo, en cuanto que se le da un sentido ulterior al que en sí misma obviamente presenta. De hecho el objetivo del pasaje es probar que el Espíritu es santificador por naturaleza, pues que da, no santidad recibida, como si fuera criatura, sino santidad que El tiene de sí mismo por ser Dios. Quiere, pues, el Santo probar que el Espíritu es por naturaleza *santo-santificador*. Y así nos ha explicado más arriba el nombre de Espíritu Santo como designativo de la virtud santificante de Dios y deduciendo así de aquel nombre, que el Espíritu es por naturaleza, no sólo santo, sino también que es santificador. Lo cual significa que en su mente la palabra "santo" (ἅγιος) aplicada al Espíritu tiene el doble sentido de santo y de santificador. Y tal sentido es bien claro en la frase arriba citada:

"Si el Espíritu es santo (ἅγιος) por naturaleza, no tiene el serlo de fuera, sino más bien, siendo virtud natural... de la divina esencia, perfecciona a la criatura por la santificación" ¹²⁰.

Aquí la palabra "santo" indica por una parte que el Espíritu tiene la santidad por naturaleza, que es lo que directamente negaban los Macedonianos, y por otra tiene el sentido activo de santificador, como consta por la consecuencia

de que actúa como virtud santificante de Dios, que saca San Cirilo del mismo término.

Por tanto, el Santo Doctor señala como característica propia y personal del Espíritu Santo, no meramente el ser santo, lo cual también conviene al Padre y al Hijo, sino el ser santificador, o en otros términos, el ser como receptor de la santidad divina y su proyector al exterior.

Esta interpretación del pasaje que nos ocupa, la única aceptable, tiene la ventaja de estar en consonancia con todo lo que antes hemos oído al Santo Doctor sobre la relación del Espíritu con la santificación. Y tiene un punto directo de apoyo en este pasaje ciriliano:

“Propia es de la Divinidad la santidad, de la cual es manifestador el Espíritu. Porque es santo por naturaleza y santificador de toda criatura” 121.

Según estas palabras, la santidad es propia también del Padre y del Hijo; pero la Persona que la manifiesta es el Espíritu. Esta atribución se la hace al Espíritu en contraposición a las otras Personas; luego es propia y personal. Y así el ser santo por naturaleza conviene por igual a las tres Personas; pero el ser como manifestador, y por tanto como receptor de la santidad divina, y así el ser santificador de la criatura es propio y personal del Espíritu. Luego lo que San Cirilo considera como característica del Espíritu Santo es el ser virtud santificante o ser santificador.

6. Resumiendo, pues, lo dicho sobre la intervención del Espíritu Santo en la santificación, creemos haber llegado a la conclusión de que la santificación es función propia y personal del Espíritu, no como si El fuera la Persona santa por antonomasia, pues que toda la Trinidad es tal por naturaleza, ni como si El solo interviniera activamente en la santificación; sino en cuanto que por El, a quien compete propiamente establecer el contacto entre Dios y el alma, llega a nosotros del Padre por el Hijo la común acción divina santificadora, de modo que el Espíritu Santo es el que, por atribución propia y personal, trasmite a la criatura la santidad divina.

7. Hagamos, para terminar este punto, dos observaciones generales—ya que después de lo expuesto creemos innecesario

121 *De Trin.*, 6: MG 75, 1009 d.: Ἰδιον δὲ θεότητος ὁ ἁγιασμός, οὐ τὸ Πνεῦμα δεικτικόν. Ἅγιον γὰρ κατὰ φύσιν καὶ τῆς ὅλης κτίσεως ἁγιαστικόν.

insistir en ello—para prevenir las dificultades que se podrían oponer a nuestra interpretación de la doctrina ciriliana ¹¹².

Según hemos advertido en diversos pasajes, San Cirilo, queriendo probar la divinidad de la tercera Persona, afirma que el Espíritu es santo y santificador por naturaleza, y no por participación como si fuera criatura. Pero como el ser santo y santificador por naturaleza les conviene también a las otras Personas, pues que las tres son santas y santifican, ya que no tienen sino una común esencia, sería erróneo deducir de tal afirmación sola, que la santificación es función propia y personal del Espíritu. Dígase lo mismo de las expresiones *ἀποργόν*, *ἀποργεῖν*, etc., que por sí solas no significan que la santificación sea especialmente de la tercera Persona. Pero también juzgamos equivocado suponer sin más, que lo único que tales pasajes enseñan es que el Espíritu es santo por naturaleza como Dios que es, y no por participación, sin que indiquen atribuciones propias de la tercera Persona. Nosotros hemos deducido nuestras conclusiones, no de tal o cual palabra ni de determinadas expresiones tomadas por sí solas, sino del contenido global del texto en su propio contexto.

Fuera de esto, es claro que, según las expresiones de San Cirilo, también el Padre y el Hijo nos santifican, pues que toda obra divina es de las tres Personas. Pero la actividad santificadora va regulada, según él, por la fórmula trinitaria “del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo”, fórmula que, si nuestra interpretación es exacta, asigna en aquella acción santificadora a cada Persona, o por lo menos al Espíritu Santo, un modo propio y personal de intervención. El Padre santifica, pero por el Hijo en el Espíritu Santo. El Hijo santifica, pero en el Espíritu Santo.

El Espíritu Santo nos conforma al Hijo

San Cirilo atribuye con insistencia al Espíritu Santo la función de conformarnos al Hijo. ¿Qué alcance tienen sus expresiones en este respecto? En nuestro análisis no perdamos de vista la función propia y personal del Espíritu como lazo de unión entre Dios y el alma.

1. A propósito de la petición de Cristo de que seamos conservados en la verdad (Io 17, 19), recuerda cómo el hombre fué santificado por el Espíritu, y que no hubiera sido hecho

¹¹² GALTIER, o. c., p. 59-68; MANOIR DE JUAYE, c. c., p. 237-42.

según la suprema imagen, si no hubiera obtenido la formación por el Espíritu, que es como rostro bellísimo, y continúa:

“Puesto que su Espíritu es imagen perfecta de la esencia del

Hijo... a aquellos en que está los hace conformes a la imagen del Padre, esto es, al Hijo, y así por el Espíritu es todo devuelto por el Hijo al Padre, de quien procede. Pide, pues, Cristo que la naturaleza humana sea rehecha según la antigua imagen por la participación del Espíritu” 123.

Ante todo, si según este pasaje somos hechos a imagen de Dios por la participación del Espíritu, como esta participación indica propia y personalmente, según lo arriba expuesto, a la tercera Persona, el hacernos imagen de Dios será función también propia y personal del Espíritu.

Pero, fuera de esto, se dice que no podemos ser hechos tal imagen sin la participación del Espíritu, que en tal función se nos describe como distinto del Padre y del Hijo.

Además, si siendo el Hijo propia y personalmente imagen del Padre, se dice paralelamente que el Espíritu es imagen del Hijo, esta denominación se aplica sin duda en sentido también propio a la tercera Persona. Pues bien, la razón enfáticamente subrayada por San Cirilo de que el Espíritu nos hace imagen de Dios es precisamente la de que El lo es del Hijo, ya que imprimiéndonos su imagen es como nos hace imagen del Hijo.

2. De hecho, viniendo el Espíritu a nosotros con ese fin de hacernos imagen del Hijo, aparece desempeñando tal función como suya por antonomasia.

Es “el que nos marca con la imagen divina y el que nos imprime la imagen supraterrena” τὸ... ἐγγράφαιον... καὶ ἐμποιῶν” 124. Es “el que forma τὸ... διαμορφῶν el animal a semejanza de Dios” 125.

Estas atribuciones tan firmes y de forma tan antonomástica no podrían entenderse razonablemente sino en sentido de atribución propia y personal.

123 *De Trin.*, 7: MG 75, 1113 b. Véase también este pasaje en que 20, 22 s.: MG 74, 716 a.; PUSEY, III, p. 135.

124 *De Trin.*, 7: MG 75, 1089 b.

125 *De Trinit.*, 7: MG 75, 1113 b. Véase también este pasaje en que dice San Cirilo que, queriendo Dios restaurar al hombre al estado primitivo, “de nuevo le infundió el divino y santo Espíritu, que se había ido, que nos reformara según la imagen supraterrena..., componiéndonos a su propia semejanza” (διὰ τοῦ πρὸς ἰδίαν ἡμᾶς μεταβροθμίζειν ἐμφέρειαν) (*De Trin.*, 7: MG 1113 a.).

3. De ahí que nuestra conformación a Cristo se describa como un fenómeno que sigue automáticamente a la infusión del Espíritu, como si, al imprimírsenos El, se nos imprimiera sin más la imagen divina:

“Porque no es que el Espíritu, como un pintor, copie en nosotros la divina esencia, como si fuera Él otra cosa distinta de ella..., sino que Él mismo, que es Dios y procede de Dios, se imprime, como en cera, en los corazones de los que lo reciben, a manera de sello, y así pinta nuestra naturaleza según la belleza ejemplar por la participación de sí y a semejanza suya y devuelve la imagen de Dios al hombre. ¿Cómo, pues, ha de ser criatura aquel por quien la naturaleza humana es reformada a imagen de Dios, por ser hecha participante de Dios” ¹²⁶.

Si nuestra conformación a Cristo ya vinculada como a una especie de causa formal a la infusión del Espíritu, será sin duda función propia de la tercera Persona, que propia y personalmente se nos infunde. Pero es que además, tratándose aquí del Espíritu Santo, cuya divinidad se quiere probar, se nos describe como el encargado de hacernos semejantes a Dios y precisamente haciéndonos semejantes a sí mismo.

Hagamos de paso una observación, que muestra cuán íntimamente liga San Cirilo a la Persona del Espíritu Santo nuestra conformación a Cristo. Si el Espíritu que nos reforma a su semejanza es imagen del Hijo, como el Hijo lo es del Padre, se entrevé ya sin más respecto de aquella conformación la concepción ciriliana de un proceso similar al de la inhabitación. Como por el Espíritu nos viene el Hijo y en el Hijo el Padre, así por la imagen del Espíritu se nos imprime la del Hijo y por la del Hijo la del Padre. De modo que como el Espíritu que nos viene del Padre por el Hijo es lazo que nos une con las otras personas, así al imprimírnos su imagen, se nos imprime la del Hijo y la del Padre.

4. Precisamente esta concepción ya insinuada en el último pasaje citado aparece abiertamente en otro lugar. Refutando San Cirilo la idea de los Macedonios, de que el Es-

¹²⁶ *Theos.* 34: MG 75, 609: Ἀυτό Θεός τε ὑπάρχον καὶ ἐκ Θεοῦ προελθόν, ὡς περ ἐν τινι κηρῷ ταῖς τῶν δεχομένων αὐτό καρδίαις ἀοράτως δίκην σφραγίδος ἐνθλίβεται, διὰ τῆς πρὸς εαυτό κοινωνίας τε καὶ ὁμοιώσεως, εἰς τὸ ἀρχέτοπον κάλλος τῆν φύσιν ἀναζωγραφῶν καὶ κατ' εἰκόνα Θεοῦ δεικνύον αὐτῆς τὸν ἄνθρωπον.

píritu nos trasmite la gracia por El recibida, dice entre otras cosas:

“El cual (el Salvador) infunde verdaderamente el Espíritu en las almas de los creyentes..., transformándolos en Él y por Él en la imagen del principio; esto es, en su propia imagen (πρὸς αὐτόν) o a su propia semejanza por la santificación, y así nos devuelve al ejemplar de la imagen; esto es, al carácter del Padre. Porque carácter verdadero... es el mismo Hijo; pero imagen exacta y natural del Hijo es el Espíritu, según el cual (πρὸς ὃ) nosotros hemos sido formados por la santificación, siendo así configurados según la misma forma de Dios... Es formado (Cristo) en nosotros por el Espíritu, que nos rehace a imagen de Dios por sí mismo (δι’ ἑαυτοῦ). Pues cuando somos formados según Cristo y Él mismo se nos imprime y nos forma a su imagen por el Espíritu como por su semejante físico, tiene que ser Dios el Espíritu que nos reforma según Dios...” 127.

Se vuelve a insistir en que el Espíritu nos forma según El mismo es. Y precisamente por ser El un semejante físico del Hijo, conformándonos a sí mismo, nos hace imagen del Hijo, y siendo ya conformes al Hijo somos también conformes al Padre. No podríamos prudentemente suponer que tales expresiones son fórmulas sin el valor que obviamente muestran y por tanto sin que signifiquen que nuestra conformación al Hijo es función propia y personal del Espíritu Santo.

5. “Habiendo recibido su imagen (la de Cristo), que es el Espíritu Santo..., inabitante en nosotros, somos reformados según el mismo Verbo viviente de Dios... Por tanto, como por ser el Hijo imagen perfectísima del Padre, el que le ha recibido tiene al Padre, así análogamente el que ha recibido la imagen del Hijo; esto es, al Espíritu, tiene por Él plenamente al Hijo y en el Hijo al Padre. ¿Cómo, pues, se ha de contar entre las criaturas al Espíritu Santo, si es imagen exacta del Hijo? 128.

Se agrma, pues, que el Espíritu es Dios, es imagen exacta del Hijo. Imagen del Hijo se le llama sin duda en sentido propio y personal, como en tal sentido se le llama al Hijo imagen del Padre. Luego cuando se dice que el Espíritu nos imprime su imagen y que así nos conforma al Hijo, ésto se entiende en sentido propio y personal. En este supuesto se

127 *De Trin.*, 7: MG 75, 1089 a.

128 *Thes.*, 34: MG 75, 572 a.

deduce con nitidez admirable lo que se intenta probar, a saber, que el Espíritu es Dios. Pero si la conformación se debe *por igual título y modo* a las tres Personas, no se comprende esa complicación del raciocinio y esa detallada distinción en la impresión de la imagen de Dios, cuando sería más sencillo decir que el Espíritu es Dios, pues que *al igual* que el Padre y el Hijo y *juntamente* con ellos nos imprime la imagen divina.

Resumamos lo relativo al punto de nuestra conformación a Cristo. Si esta conformación se presenta como imposible sin la participación del Espíritu Santo, que se nos da precisamente con tal fin; si aparece el Espíritu como desempeñando por sí esa función; si la conformación sigue como efecto inmediato a la infusión del Espíritu; si el Espíritu nos imprime su propia imagen y como origen de la imagen del Hijo y de la del Padre, de modo que el proceso de conformación a las demás Personas se funda en la conformación al mismo Espíritu; si la función conformativa se atribuye de tal modo al Espíritu, que de ella se deduce su divinidad, nos parece indubitable, que en la mente de San Cirilo la conformación a Cristo es obra propia y personal de la tercera Persona, en cuanto que, imprimiéndonos su propia y personal imagen, nos asemeja al Hijo.

El Espíritu Santo nos deifica

Recordemos que la deificación, según San Cirilo, coincide con la conformación a Cristo. Sin embargo, nos interesa examinar la intervención del Espíritu Santo en la deificación, por si hubiéramos de rectificar nuestro juicio respecto de la conformación, o al menos para confirmarlo. Recorramos algunos pasajes cirilianos de los muchos que podrían proponerse.

1. "¿Cómo somos llamados y somos templos de Dios y dioses?... Porque somos templos del Espíritu existente y subsistente; por Él (δι' αὐτό) hemos sido llamados también dioses, sobre todo por participar en nuestra unión con Él la divina... naturaleza. Pero si es ajeno y esencialmente diverso de la divina naturaleza el Espíritu que por sí nos deifica (τό θεοποιῶν ἡμᾶς Πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ), nuestra esperanza se ha equivocado, brillando no sé cómo nosotros con glorias fútiles. Pues, ¿cómo somos dioses y templos de Dios... por el Espíritu que está en nosotros? Porque lo que no es Dios, ¿cómo puede darlo a los otros? Pero

somos templos y dioses... Luego no es de otra esencia que la divina el Espíritu de Dios" 129.

No sólo se adscribe vigorosamente la deificación al Espíritu Santo, sino que se le llama como por antonomasia "el deificante" (τὸ θεοποιῶν Πνεῦμα), asignándole así tal función en contraposición a las otras Personas. Y se considera esa función como tan propia suya, que en la hipótesis de que no fuera Dios, nuestra deificación se tendría por quimérica.

2. "Si el Espíritu hace participantes de la divina esencia a aquéllos en que habita, Dios es, por tanto..., y es dado por el Hijo a la criatura y la reforma según Él mismo es (ὡς πρὸς ἑαυτὸ). Pues como es propio de la luz el iluminar, y nada diverso de ella podría iluminar, si no es luz, así obra del Espíritu divino es el hacer dioses" 130.

Se habla aquí de la tercera Persona como distinta del Hijo y se le atribuye la deificación. Se dice que nos hace dioses reformándonos según El mismo es, por tanto, como tercera Persona. Y se le atribuye esa función como una especie de propiedad esencial, como a la luz la de iluminar. A la verdad, no se entendería esa atribución tan exclusiva al Espíritu, sin aludir al menos implícitamente a las demás Personas, si no se tuviera la deificación como función especial y propia de la tercera Persona.

Por lo demás, ya que en este mismo pasaje se identifica a la deificación con la conformación al Hijo, hay que decir de aquélla lo que dijimos de ésta, si no hay razón en contrario, que cierto aquí no aparece. Y nótese de paso la misma ley constante en la aplicación de la fórmula trinitaria por igual a la conformación y a la deificación: del Padre por el Hijo nos viene el Espíritu, que al unírse nos reforma según El mismo es y así nos hace conformes a la Divinidad y dioses.

3. "Pero nunca se podrá pensar en que la criatura sea deífica (θεοποιός), sino aprópiase esta función a sólo Dios, que infunde en las almas de los santos la participación de su propiedad por el Espíritu Santo (τῆς ιδιότητος τῆν διὰ Πνεύματος μεθεξίν), por el cual habiendo sido hechos conformes al Hijo natural, hemos sido llamados conforme a Él dioses e hijos de Dios (θεοὶ κατ' αὐτὸν

129 *De Trin.*, 7: MG 75, 1089 c.

130 *Thees.*, 34: MG 75, 592 d.

καὶ ὑμεῖς)... Si, pues está sobre la naturaleza de la criatura el poder deificar por sí (τὸ θεοποιεῖν δύνασθαι δι' ἑαυτοῦ), ¿quién que no tenga la mente perdida pondrá al Espíritu Santo en el rango de las criaturas, o cómo se dirá hecho lo que hace dioses? (τὸ θεοὺς ἀποτελεῶν) ¹³¹.

Nótese la importante distinción de que, si es verdad que la deificación es obra de Dios, ella se nos infunde por el Espíritu. Y de hecho se le atribuye al Espíritu, en cuanto que El la obra "por sí mismo". Además al Espíritu se le atribuye por igual el conformarnos al Hijo y el deificarnos.

Concluimos, pues, en este punto de la deificación, que, según las expresiones del Santo Doctor, de que el Espíritu es "el deificante", de que nos hace dioses reformándonos según El mismo es y en general de que El nos deifica, la función de deificar se considera como propia y personal de la tercera Persona.

El Espíritu Santo nos hace hijos adoptivos

Aunque en el lenguaje de San Cirilo se identifica la adopción con la deificación y la conformación, nos interesa examinarla por separado. Renunciamos por fuerza a presentar la abrumadora serie de textos en que el Santo Doctor atribuye al Espíritu Santo la función de comunicar la filiación adoptiva. Contentémonos con pasar revista a unos pocos.

1. A propósito del pasaje de las palabras "dedit eis postestatem filios Dei fieri, qui... ex Deo nati sunt" (Io. 1, 12s), dice San Cirilo: "Si el Espíritu es el que nos regenera por la fe en Cristo (τὸ... ἀναγεννῶν ἡμᾶς) para nuestra salvación hasta el punto de llamarnos precisamente por eso engendros de Dios (ὡς αὐτοῦ δὴ τούτου χάριν γεννητοὺς ἡμᾶς χρηματίζειν θεοῦ), ¿cómo no ha de ser Dios el Espíritu? Que seamos engendros del Espíritu (γεννητοὶ Πνεύματος ἡμεῖς) los creyentes, el Salvador lo dice..." ¹³².

Se llama enfáticamente al Espíritu "el que nos regenera". Y se acentúa que somos llamados hijos de Dios exactamente por esa regeneración del Espíritu "hasta el punto de que precisamente por eso mismo" nos llamamos hijos de Dios.

¹³¹ *De Trin.*, 7: MG 75, 1097 c.

¹³² *Theos.*, 34: MG 75, 617 a.

Nótese además que el "ex Deo" (nati sunt) de San Juan, se toma como equivalente de la fórmula "del Espíritu" como Persona distinta del Hijo.

Igual tono de atribución absoluta de la regeneración al Espíritu tienen otros pasajes.

"Nos decimos y somos hijos de Dios los que hemos recibido la regeneración por el Espíritu Santo" ¹³³. "Siendo hechos participantes del Espíritu..., nos decimos nacidos de Dios" ¹³⁴.

2. Con idéntico énfasis se ofrecen las frases correlativas en que directamente se asigna la filiación al Espíritu Santo.

Así se llama al Espíritu " τὸ... υἱοποιόν " ¹³⁵; se dice que "como argumento evidente y como sello de adopción divina (μὴ γουσι ἀκριβῆ και οἰονεὶ σήμερον υἱοθεσίας τῆς πρὸς θεόν) está en nosotros el Espíritu, por el cual hemos sido conformados al Hijo" ¹³⁶ y que "el Espíritu hace hijos a aquellos en que habita" ¹³⁷.

En tales expresiones, entendidas sin violencia, se supone que la adopción es función propia y personal del Espíritu.

3. "Si nosotros por participar a Dios por gracia nos decimos hijos de Dios, ¿a quién diremos que participa el Verbo, para ser hecho Hijo o Dios? Porque nosotros participamos al Espíritu Santo; pero pensar esto del Verbo sería necedad. El mismo dice del Espíritu "quoniam de meo accipiet". ¿A quién, pues, participará? No queda ya qué decir, sino al Padre" ¹³⁸.

¹³³ *In Ioh.*, 1, 13: MG 73, 156 d.; PUSEY, I, p. 136.

¹³⁴ *In Ioh.*, 1, 13: MG 73, 157 b.; PUSEY, I, p. 136.

¹³⁵ *Cont. Jul.*, III: MG 76, 668 b.

¹³⁶ *De Trin.*, 6: MG 75, 976 c.

¹³⁷ *Thes.*, 33: MG 75, 569 b.

¹³⁸ *Thes.*, 4: MG 75, 45 a.: Εἰ τοίνυν Θεοῦ μετασχόντες κατὰ χάριν, υἱοὶ Θεοῦ κεκλήμεθα, τίνας ἂν δοίμεν μετέχειν τὸν Λόγον, ἵνα γένηται Υἱὸς ἢ Θεός; Ἡμεῖς μὲν γὰρ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐπὶ δὲ τοῦ Λόγου τοῦτο νομίζου, ἀμαθές.

Podría quizá chocar la contextura de este pasaje, contradictorio al parecer de lo tan afirmado por San Cirilo de que somos hijos de Dios por tener en nosotros al Hijo (si bien por el Espíritu). Pero se explica bien el exclusivismo de la expresión, si se tiene en cuenta que el argumento es hipotético, pues parte del supuesto de los adversarios, de que el Hijo es criatura y como tal, ha sido hecho hijo de Dios. Esto tendrá que haber sido, dice San Cirilo, o por participar al Espíritu o por participar al Padre. Luego en la mente del Santo existen hipotéticamente sólo estas dos Personas divinas para comunicar la filiación. De ahí

Aquí se establece un paralelismo entre el Hijo natural y el hijo adoptivo, y se supone que, como Aquél es Hijo natural por participar al Padre, así nosotros lo somos por adopción por participar al Espíritu Santo. Nótese que se hace distinción entre las Personas, para fijar que, si nuestra filiación es por participar a Dios, ella se asigna en especial entre las Personas divinas al Espíritu Santo. Esta atribución se hace como propia de la tercera Persona, ya que expresamente se dice que el Hijo natural no es Hijo por participar al Espíritu, sino por participar al Padre. Si pues esta afirmación se hace en sentido propio y personal, lo mismo hay que decir de la afirmación paralela de que nosotros somos hijos por participar al Espíritu.

Resumamos. Si el Espíritu es nuestro regenerador y el que nos hace hijos de Dios, de modo que su participación es la que nos hace hijos adoptivos como la participación del Padre hace Hijo al Verbo, podemos concluir sin temeridad que la comunicación de la filiación adoptiva es, según San Cirilo, función propia y personal del Espíritu Santo.

Sin embargo, al punto surge una dificultad bien seria. La conclusión indicada parece desvirtuar la afirmación que al principio de nuestro trabajo hemos oído al Santo Doctor y que la repite también otras veces¹³⁹, de que somos hijos por habitar en nosotros precisamente el Hijo, de suerte que la inhabitación del Padre nos hubiera hecho padres. Es decir, que nuestra conclusión parece hacer "Pneumo-céntrico" el carácter a todas luces, según San Cirilo, "Filio-céntrico", de nuestra filiación adoptiva.

Sin embargo, las mismas afirmaciones que le hemos oído al Santo Doctor nos dan la solución cabal de la dificultad. Es verdad que el Hijo es quien habitando en nosotros nos conforma a sí mismo haciéndonos hijos. Pero, según el Santo, el Hijo habita en nosotros por el Espíritu y nos conforma a sí dándonos la filiación por el Espíritu.

"Porque en cuanto que procede (el Espíritu) de la esencia del que lo da a los santos, a saber, de Cristo, y en cuanto que Dios

que al aludir a la filiación adoptiva se fije sólo en el Espíritu (en la hipótesis del argumento de que el Hijo no sea sino criatura). Sin que esto quite el que para San Cirilo lo real sea que somos hijos de Dios por tener al Hijo por el Espíritu.

¹³⁹ "¿Cómo nos llamaremos hijos de Dios por haber recibido en nosotros el Verbo de Dios, si no es Hijo natural del Padre?" *Theol.*, 32: MG 75, 537; Cf. *In Luc.*, 5, 22: MG 72, 500 a.; *De Trin.*, 3: MG 75, 833 c.

Verbo por el Espíritu habita y está en nosotros, subimos a la gloria de la adopción, teniendo en nosotros al mismo Hijo, conforme al cual somos reformados por la participación de su Espíritu... Luego es Dios el Espíritu, pues hace dioses a los que lo reciben”¹⁴⁰.

Se cumple, pues, también aquí la fórmula: el Hijo por el Espíritu. Esta expresión “por el Espíritu” es la que hemos estudiado más despacio, y podemos decir que hemos llegado a la conclusión de que el Espíritu, que en función propia y personal nos une con el Hijo, nos hace hijos, en cuanto que nos transmite eficientemente la acción adoptadora del Padre por el Hijo y ejemplarmente reformándonos según el mismo es.

Entendida así la expresión “el Hijo por el Espíritu”, todas nuestras conclusiones precedentes quedan intactas. Así, el Hijo, habitando en nosotros por el Espíritu, como lazo de unión entre Dios y la criatura, nos conforma a sí mismo por el Espíritu, como transmisor de su operación y como imagen suya, que, al imprimírsenos, nos graba los rasgos propios del Hijo.

Y en general, admitidas nuestras conclusiones, toda la doctrina ciriliana de la santificación aparece espléndidamente harmónica. Podría ella sintetizarse así en sus ideas esenciales. En la acción restauradora de la humanidad, que viene del Padre por el Hijo en el Espíritu, el Espíritu es, por lo que hace a la unión con Dios, como el vehículo que nos trae al Hijo y al Padre, y en cuanto a la acción santificadora, el Espíritu nos santifica reformándonos según El mismo es y haciéndonos así imagen del Hijo, es decir, dioses como hijos adoptivos del Padre.

Por tanto, cada Persona está en nosotros con su carácter propio. El Espíritu, como virtud santificante, santificándonos. El Hijo (por el Espíritu), conformándonos a su filiación. El Padre, “que nos tiene como en su regazo por la adopción”¹⁴¹, amándonos a semejanza del Hijo natural.

Así, pues, la naturaleza humana ha sido restaurada por el Espíritu. Estábamos lejos del Padre como hijos de ira. El Hijo viene a reconciliarnos con El, elevándonos a su propia

¹⁴⁰ *Theos.*, 33: MG 75, 569 c.

¹⁴¹ *De ador. in spir. et ver.*, II: MG 68, 248 c. Acabamos de recibir la notable obra del R. P. Pablo GALTIER, S. I. *La Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs*, Romae 1946. No la hemos podido tener en cuenta en nuestro trabajo; si bien su preclaro autor afirma en ella sus conocidas posiciones respecto del tema que hemos tratado.

dignidad. Pero esta operación la hace por el Espíritu que nos infunde. El Espíritu nos viene del Padre por el Hijo. El nos une con el Hijo, asemejándonos a El, para que en El y con El volyamos a la unión con el Padre, siendo adoptados como hijos suyos a semejanza del Hijo natural.

De este modo nuestra restauración aparece como una obra perfectamente harmónica, regulada siempre por la fórmula trinitaria, ya que ésta no significa sino el camino que Dios sigue para llegar hasta nosotros, y en sentido inverso, el camino que el alma sigue para volver al Padre.

Conclusión.

Con esto hemos llegado al fin de nuestro trabajo. Después de haber establecido que, según San Cirilo, no hay división de acciones entre las Personas de la Trinidad, sino que toda acción divina procede de una misma naturaleza residente en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu, y que por tanto se debe por igual como a causa eficiente a las tres Personas, hemos advertido que tal principio no obsta en la mente del Santo Doctor, para que se puedan concebir *de algún modo como propias y personales* ciertas funciones, ya que él nos enseña que la adopción nos pone en una relación singular, que no se da respecto de otras Personas, con el Hijo, quien por ser Hijo tiene cierta virtud natural para darnos la filiación.

Admitida esta posibilidad de atribuciones propias y personales, hemos obtenido ulteriormente con relación a la tercera Persona en la doctrina ciriliana estas conclusiones. Es función propia y personal del Espíritu Santo establecer la unión entre Dios y el alma, haciéndonos templos de Dios e introduciendo en nosotros al Hijo y en el Hijo al Padre. Así, unido propia y personalmente a nosotros, el Espíritu ejerce también *propriamente* la función de hacer llegar a nosotros el influjo restaurador del Padre por el Hijo, santificándonos conformándonos al Hijo, deificándonos, haciéndonos hijos de Dios.

Ahora quisiéramos saber en qué consiste, según San Cirilo, esa peculiaridad por la que de modo especial y propio se atribuyen aquellas funciones al Espíritu Santo. Pero no nos lo explica el Santo Doctor. Es claro, sin duda, que, según él, aquella peculiaridad es algo real y objetivo. Eso sí; sabemos que todo efecto sobrenatural se debe por igual, como a causa eficiente, a las tres Personas, y en este sentido no cabe atribuir una acción o su efecto a una Persona, sino por *apro-*

piación. Por tanto, no podremos decir más, que, según el Santo Doctor, la santificación, tomada globalmente en el sentido expuesto en nuestro trabajo, pertenece de modo especial, no común a las otras Personas, al Espíritu Santo.

No hemos estudiado en detalle el carácter de la intervención del Padre y del Hijo en ella; pero un método idéntico al seguido en nuestro trabajo nos llevaría a un resultado similar de descubrir en el Padre y en el Hijo, respectivamente, una función propia y personal en nuestra santificación. Es natural que, siendo constante el uso de la fórmula trinitaria como guión de la actividad santificadora de Dios, si la preposición *ἐν* significa para el Espíritu un puesto especial y propio en aquella actividad, también las preposiciones *παρά* y *διὰ* signifiquen para el Padre y para el Hijo, respectivamente, funciones especiales en la santificación. Y de hecho, aun sólo en los pocos pasajes cirilianos que hemos propuesto, hemos podido ver que nuestra relación sobrenatural con el Hijo, no se nos presenta como la relación que tenemos con el Padre o la que tenemos con el Espíritu Santo, y que San Cirilo es constante en descubrir como distintas esas relaciones a las tres Personas.

Para terminar, indiquemos una dificultad. La unión hipostática en Cristo del Verbo con la naturaleza humana es libre por parte del Verbo, ya que cualquiera de las Personas podría encarnarse o bien hubiera podido omitirse toda encarnación. ¿Es así también libre la unión del Espíritu Santo con el hombre? Esta cuestión San Cirilo ni siquiera se la propone. Pero puede surgir de su doctrina. Si la función santificadora la fundábamos como propia en el carácter personal del Espíritu Santo, parece que ella será necesaria como dicho carácter. La respuesta, brevemente indicada, podría ser ésta. Si bien la acción santificadora divina es libre, ya que es libre la creación, y, por tanto, supuesta ésta libre, también el modo de influir Dios en la criatura; pero si se da la santificación, se realizará ella del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, y por tanto de modo que la tercera Persona sea como la inmediata transmisora de la acción divina santificadora. El Espíritu será necesariamente santificador. Así, Dios es libre para crear, pero necesariamente tiene poder creador, y, si de hecho crea, necesariamente empleará dicho poder.

JOSÉ SAGÜÉS, S. I.

Facultad teológica de Oña (Burgos).

