

## RELACION ENTRE LA INHABITACION DEL ESPIRITU SANTO Y LOS DONES CREADOS DE LA JUSTIFICACION

No quedaría completo el estudio precedente (1) en que analizábamos la esencia de la inhabitación del Espíritu Santo, o por mejor decir, del *Don increado*, si no tratásemos de concretar la relación que guarda con los dones creados, infusos en la justificación, principalmente con la gracia santificante, en la que todos radican.

Tres problemas principales se podrían proponer. ¿Puede darse estado de gracia sin inhabitación divina? ¿Puede darse, por el contrario, inhabitación divina sin dones creados? En este orden de providencia, ¿qué elemento es primero en la justificación, la inhabitación o los dones creados?

Todos convienen en la solución negativa del segundo problema (2), y por lo menos que en esta providencia no puede darse estado de gracia sin inhabitación divina, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (3); que absolutamente en ningún orden se pueda dar, depende de la cuestión si la gracia exige el Don increado; la cual no he visto todavía apodócticamente resuelta. A la tercera cuestión pocos autores responden; por eso creo conveniente dilucidarla en cuanto sea posible.

La cuestión tiene en sí poca importancia práctica para la vida cristiana; pero en el orden especulativo tiene el valor de complementar un sistema; pues de la solución de ella depende si se ha de renunciar o no al argumento deducido de la amistad para probar la presencia sustancial del Espíritu Santo inhabitante. No se trata de investigar la prioridad de tiempo; pues sabemos que todos los dones infusos se reciben

---

(1) Cf. *Est. Ecl.* 13 (1934) 287-315.

(2) Cf. S. BONAV., *In 2*, d. 26, qq. 1-4; S. THOMAS, *In 1*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 2; *Sm. Th.* 1, q. 43, aa. 3. 6. Pueden servir de indicio las citas de BERAZA, *De Gratia*<sup>2</sup> (Bilbao 1929) n. 889; LANGE, *De Gratia* (Valkenburg 1929) n. 455.

(3) S. THOM. 1, q. 43, a. 6. Véase lo que dijimos en el art.<sup>o</sup> precedente, l. c. 287.

en el único instante de la justificación (4). Se trata de prioridad lógica, o mejor, de causalidad (*prioritas naturae*). Se pregunta pues: ¿es la gracia la causa (moral) de que Dios venga a morar en nosotros, o es más bien la comunicación de Dios para habitar en nosotros y *en cuanto tal* la causa de la gracia? ¿Es la gracia la irradiación luminosa del Sol de justicia que viene a nosotros, o por el contrario el imán que atrae a Dios sobre nosotros? En otros términos: ¿qué se concibe primero: el hombre *santificado*, o el hombre *inhabitado*? Evidentemente la cuestión se entiende en el mismo orden de causalidad formal o *quasi-formal*, de que es capaz el Don increado.

La solución esclarecerá por sí misma el primer problema, de si la amistad exige (o causa moralmente) la inhabitación. Si después de nuestro estudio llegamos a un resultado tal que la inhabitación es *antes* que la gracia, y por tanto antes también que la *amistad* (efecto de la gracia), quedaría radicalmente zanjada ya la otra cuestión en sentido negativo. Y si la observación de las fuentes teológicas nos lleva a fallar en pro de la prioridad de la gracia, dejaríamos expedito el camino a las pruebas que por otro lado demostrasen que la amistad exige la inhabitación. Pero nótese bien, aun en este caso no quedaría probado este principio; lo único que nuestra solución haría sería desvanecer impedimentos. En cambio si hubiésemos de concluir la prioridad de la inhabitación, aun sólo probablemente, perdería su certeza el argumento de la amistad, y por tanto quedaría inepto para probar o fundamentar un dogma.

\* \* \*

Antes de comenzar, bueno será consignar aquí cierta desorientación entre los teólogos respecto a este punto. No pocos dan la impresión, algunos la realidad, de que en unos sitios adjudican la causalidad de la inhabitación a la gracia, y en otros exactamente lo contrario. ¿Será porque no se han propuesto exprofesso y detalladamente este problema? Bastará examinar algunos modernos de diversas tendencias, por orden cronológico.

MAZELLA (5) dice que la *caridad y gracia* nos es difundida por el Espíritu Santo que nos es dado; llamando *efecto* a aquella, y *causa* a éste; y lo explica con esta comparación: "Quemadmodum si quis diceret: Effusa est lux in hac domo per lampadem quae accensa est

(4) S. THOM.. I-2, q. 113, a. 7.

(5) *De Gratia Christi*<sup>2</sup> (Roma 1880).

nobis" (6), donde la lámpara es el Espíritu Santo, y la luz, *efecto* de la lámpara, es la caridad. Hace suya la explicación de *Becano* (7) sobre el modo de comenzar su habitación el Espíritu Santo en nosotros; según la cual, después de la vocación de Dios y conversión del hombre, entra en nosotros el Divino Huesped, y lo primero que hace "in hac sua mansione" es difundirse "in cor hominis per donum gratiae et caritatis" (8). Y a pesar de que estas locuciones parecen dar la prioridad al Espíritu Santo, afirma también con todo aplomo: "Quilibet gradus gratiae est de se sufficiens, ut secum afferat divinam Personam" (9). Se apropia las palabras de Suárez: "Gratiam sanctificantem *vi sua* et quasi connaturali iure postulare intimam, realem ac personalem praesentiam Dei in anima per talia [iustificantia] dona sanctificata" (10). Y no contento con explicar la razón de la inhabitación por la tendencia de la amistad, dice expresamente: "Inhabitatio Spiritus Sancti... in anima iusti... est *effectus* proprius gratiae sanctificantis" (11).

Casi en el mismo tono habla SCHIFFINI (12). Por un lado afirma "hanc esse naturam gratiae sanctificantis, ut etiam si fingeretur Deus non esse *vi suae immensitatis* in anima hominis iustificati, per hoc solum quod ipsa iustificetur, in ipsam Deus veniret, in eaque esset et maneret" (13). Por tanto Deus *vi suae gratiae...* in homine manet" (14). Y por otra parte atribuye la caridad como *efecto* del Espíritu Santo inhabitante: "Tandem ipsa caritas quam Spiritus Sanctus diffundit in corda eorum quos *inhabitat*, &&" (15).

HERRMANN a pesar de admitir que el Espíritu Santo inhabitante es el "*Principium vitae supernaturalis*" (16), sin embargo utiliza el argumento de la amistad (17) sin calcular la consecuencia de la contradicción.

(6) *Ibid.* n. 916.

(7) *De Gratia habituali* 1, 2, 5.

(8) *De Gratia Chisti*, n. 1052.

(9) *Ibid.* n. 1030.

(10) *Ibid.* n. 1043.

(11) *Ibid.* n. 1062.

(12) *De Gratia divina* (Friburgo de Br. 1901).

(13) *Ibid.* n. 183.

(14) *Ibid.*

(15) *Ibid.* n. 186.

(16) *De divina Gratia* (Roma 1904) n. 892.

(17) *Ibid.* n. 902 s.

También TANQUEREY llama *efecto* a la caridad y *causa* a la inhabitación (18), y luego expone la inhabitación como *exigencia* de la caridad (19).

HUGON es más explícito y aplica la teoría de la mutua causalidad de la gracia santificante y la preparación próxima a la justificación, a la inhabitación y gracia:

“Secundum diversa genera causarum, habitatio est posterior et prior gratia sanctificans. In genere quidem causae *dispositivae* gratia sanctificans est prior, quatenus *exigit* et praeparat habitationem, sicut *amicitia* perfecta requirit unionem realem ut terminum et consummationem. In genere autem causae *efficientis* prior est habitatio; nam personae divinae idcirco gratiam producant quia sunt iam in anima *praesentes*. Unde sub hoc respectu gratia sanctificans est *effectus* habitationis” (20).

En este raciocinio se comete una equivocación lamentable, si no se pretende hacer mera cuestión de términos. El problema versa entre inhabitación *propia del estado de gracia* y entre dones creados formales de él; no entre inhabitación *común a todas las criaturas intelectuales* y entre los sobredichos dones. Y el autor en las últimas palabras cuando dice “In genere...causae *efficientis* prior est habitatio”, toma este “habitatio” en el sentido de presencia *común* por razón de la inmensidad de Dios o si se quiere por razón de la operación suya en la criatura racional. Y sólo en este sentido (del que no se trataba) vale lo que añade: “Nam personae divinae idcirco gratiam producant quia sunt [título omnipraesentiae] iam in anima praesentes”. De lo contrario habría que admitir una palmaria contradicción; pues tendríamos el *efecto*, la inhabitación, antes que la *causa*, la gracia como disposición; ya que, según toda la filosofía aristotélica, la forma no se introduce en el sujeto antes de que éste tenga la disposición conveniente. Por tanto el Espíritu Santo *inhabitante* (con inhabitación *propia*), no existe, hasta que exista la gracia dispositiva en el hombre. Esta breve reflexión bastará para convencer a todo el que no tenga prejuicios de escuela, que por otro lado es imposible disipar aquí.

(18) *Synopsis Theologiae Dogmaticae*<sup>17</sup> (París 1920) 2, n. 663.

(19) *Ibid.* n. 664 s.

(20) *Tractatus Dogmatici*<sup>5</sup> (París 1927) 2, p. 178 s.

Por último entre los tratados más recientes, como el de LANGE (21) parece hallarse la misma desorientación. La inhabitación *causa* de la gracia: “*Per Spiritum Sanctum in nobis praesentem anima transformatur...instruitur nova natura divini ordinis [gratia sanctificante]*” (22). La inhabitación *efecto* de la gracia: “*In ordine causae formalis natura prior est gratia creata tanquam forma absoluta, et natura posterius constituitur ista relatio [animae inhabitatae] ad Spiritum Sanctum*” (23).

La razón de estas incongruencias me parece verse en no haberse nunca examinado exproffeso a la luz de los documentos de la revelación el problema que discutimos. ¿Qué nos dicen aquellos?

### ¿Es antes la inhabitación que la gracia?

Al estudiar directamente las pasajes bíblico-patristicos relativos a la inhabitación del Espíritu Santo, aparece que la *regeneración* del hombre, es decir, la gracia y los dones infusos, es un *efecto* de la presencia santificante de Dios. La Escritura sólo nos ofrece fundamentos sólidos para el raciocinio; pero los Padres nos hablan con toda claridad.

No es apodictico, pero si muy expresivo el texto de S. Pablo a los Romanos: “*Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*” (24). Según Lange (25), S. Agustín, lo mismo que los *Escolásticos* han entendido este texto de suerte que “*caritas Dei*” sea la caridad *creada*, la virtud de la caridad con que amamos a Dios, íntimamente unida, o identificada, según muchos, con la gracia santificante. Si esto es así, claramente se enuncia que la infusión de la gracia es *efecto* de la infusión y donación del Espíritu Santo en nuestros corazones. Modernamente los exegetas más bien interpretan este *caritas Dei*, según el contexto, de la caridad y benevolencia increada; es decir, que se ha difundido y manifestado la generosidad de Dios, entre otras cosas en la donación que nos hace del Espíri-

(21) O. c., thesis 16.

(22) *Ibid.* n. 380, 5º, b.

(23) *Ibid.* n. 452.

(24) *Rom.*, 5, 5.

(25) O. c., n. 382.

tu Santo. Tal vez por consiguiente no encontremos en este texto una prueba bíblica, pero al menos la tenemos agustiniana (26), escolástica (27), y aun tridentina. Pues el Concilio dice que en la justificación se nos comunican los méritos de Cristo “*dum... per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur*”; donde por el nombre “*caritas Dei*” entiende la caridad creada, pues de ella dice que queda *inherente* al justificado, y que se nos *infunde*: “*Caritas Dei diffunditur... atque ipsis inhaeret. Unde... haec omnia simul infusa accipit homo...: fidem, spem, caritatem*”. Y aunque no diga expresamente “*per Spiritum Sanctum inhabitantem*”, claramente se deja entender, por la descripción arriba hecha de las causas de la justificación: “*Huius iustificationis causae sunt...: efficiens... misericors Deus qui gratuito abluit et sanctificat signans et ungens Spiritu promissionis Sancto*” (28). De donde consta que la justificación es una sigilación divina que Dios hace imprimiendo en nosotros su sello, el Espíritu Santo, que nos es dado y que nos infunde las virtudes y la gracia.

Por consiguiente, si el texto Rom. 5, 5 no constituye de por sí un argumento bíblico, es al menos la expresión legítima del pensamiento de la Iglesia. Algo más parece deber asignarse al famoso texto Eph. 1, 13; 4, 30; de cuya interpretación según la mente de los Padres después tendremos ocasión de hablar.

Hay otros dos pasajes en S. Pablo que parecen confirmar nuestra opinión. En la Epístola a Tito se nos dice que Dios “*salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde... ut iustificati gratia ipsius [Christi], heredes simus secundum spem vitae aeternae*” (29). Según el pensamiento de S. Pablo, Dios para justificarnos derrama sobre nosotros no sólo el agua del bautismo sino al mismo *Espíritu Santo*, y como efecto de esa doble infusión quedamos regenerados por la *gracia* y constituídos herederos de la gloria. Es de notar que en el texto griego, en este punto invariable en todos los códices, el relativo “*οὗ*” puede gramaticalmente referirse tanto al “*Πνεύμα*”, como al “*λούτρον*”; por el contexto mejor se refiere al “*Πνεύμα*” que inmediatamente le precede;

---

(26) *De Trinit.* 1. 15, cc. 17-19 (*ML*, 42, 1082 ss).

(27) BERAZA, *o. c.*, n. 883; cf. los autores citados por él en el n. 882.

(28) *Conc. Trid.*, s. 6. c. 7 (D-B 799 s).

(29) *Tit.*, 3, 5-6.

interpretación que invariablemente conserva la Vulgata al traducir el “ὁ ἐξέχειν” por “*quem effudit*”, donde el “*quem*” (masculino), no puede concertar con “*lavacrum*” (neutro), sino con “*Spiritus Sancti*” (masculino).

Por último, según S. Pablo, el “*in carne non esse, sed in spiritu*”, condición indispensable para agrandar a Dios “*Deo placere*” y por tanto estar en gracia, es *efecto* de tener inquilante al Espíritu Santo:

“*Qui in carne sunt, Deo placere non possunt. Vos autem in carne non estis, sed in spiritu; si tamen Spiritus Dei habitat in vobis*” (30).

Por lo que toca a los Padres, se puede decir que unánimemente, al hablar de la *divina sigilación* del hombre con el Espíritu Santo para ser justificado, con toda claridad manifiestan que la gracia y dones creados son el *efecto* resultante de la impresión del sello divino sobre nosotros: en virtud de ella quedamos divinizados y semejantes a Dios. Inútil juzgo repetir los textos que a este respecto aduje en el precedente artículo; todos ellos pueden servir para comprobar nuestro aserto (31). Utilizaremos aquí otros pasajes análogos de los Padres.

No es fácil averiguar si la concepción *ignaciana* de la construcción del templo de la gloria donde Dios ha de habitar (32), da fundamento a nuestra teoría. Los sillares que han de formarle son los santos, pero para ser elevados al cielo se necesita la máquina (la grúa) de la cruz y los cordeles que son el Espíritu Santo; por eso los fieles son “*θεοφόροι*”.

Más claro parece el modo de sentir del gran IRENEO. Por la infusión del Espíritu Santo somos regenerados:

“*[Christus] potestatem regenerationis... dans discipulis, dicebat illis: Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Hunc enim promisit... effundere. Unde et in Filium hominis... descendit, cum ipso assuescens habitare in genere humano... et habitare in plasmate Dei, voluntatem Patris operans in ipsis, et renovans eos a vetustate in novitatem Christi*” (33).

Bien conocida es la expresión clásica “*novitas vitae*”, “*novitas Christi*” en la literatura cristiana para expresar el nuevo ser del cris-

(30) *Rom.*, 8, 8-9.

(31) *Est. Ecl.*, l. c., 302-307.

(32) *Ep. ad Eph.*, 9, 1 (F 1, 220).

(33) *Adv. haer.*, 3, 17, 1 (*Sti.*, 1, 514).

tiano regenerado en Cristo (34); y esta renovación, según S. Ireneo, es efecto del Espíritu Santo inhabitante.

CLEMENTE ALEJANDRINO tiene una de sus más bellas páginas al tratar de la deificación del cristiano. La presencia del Verbo, de Dios, nos da una belleza no postiza sino connatural, ontológica, la semejanza con el Verbo, con Dios; y *porque* Dios está en el hombre, el hombre se hace dios, queda justificado:

“Homo ille cui Verbum *cohabit*at, non variatur, non fingitur, formam habet Verbi, *Deo assimilatur*; pulcher est, non se pulchrum fingit; vera est pulchritudo, est enim *deus*... *Deus in homine, et homo deus!*” (35).

¿No expresan también la misma idea estas significativas palabras de NOVACIANO, al tratar de las relaciones del Espíritu Santo con el bautismo?

“Hic est [Spiritus Sanctus], qui operatur ex aquis *secundam natiuitatem*..., consecrator coelestis natiuitatis, pignus promissae hereditatis, qui nos Dei faciat *templum*... *inhabitor* corporibus nostris datus *et sanctitatis* effector.” (36).

S. METODIO juzga que la Iglesia es madre que engendra sus hijos, en cuanto que los iluminados (los bautizados= (φωτισμένοι) reciben los lineamentos, figura y ánimo de Cristo al serles impresa una “forma del Verbo” en cuanto a la semejanza; de suerte que en cada uno nazca espiritualmente un Cristo. Ahora bien, la *razón* de recibir esta forma “christianitas” es la infusión o participación (μετουσία) del Espíritu Santo: (37).

“Ecclesia... parturit, donec formetur in nobis genitus Christus... Iuxta quod... dicitur: Nolite tangere christos meos... Tanquam qui *christi* evaserint *per* communicationem Spiritus, illi qui in Christo baptizati sunt”.

S. ATANASIO, probando la divinidad del Espíritu Santo, dice que su *comunicación* es la que nos *santifica y deifica*:

“...Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos... Si porro *per* Spiritus communicationem, divinae naturae consortes efficimur, nemo

(34) HARNACK, *Die terminologie der Wiedergeburt*, 2, 5, 8 (TU, 42, f. 3, 101-103, 107 s. 135 s).

(35) *Paedag.*, 3, 1, 1, 5 (CB, 1, 289); cf. O. FALLER, a. c. en el art.º ant. (Gregor., 6 [1925] 430-435).

(36) *De Trinit.*, 29 (Fa, 109).

(37) *Conviv. decem virg.*, 8, 8 (MG, 18, 149).



nisi insanus dixerit Spiritum, non Dei sed creatae esse naturae. *Nec enim alia de causa* hi in quibus ille est, *dei efficiuntur*" (38).

Aunque a Pètau y a algún otro les suenen estas frases a deificación relativa, en la mente de Atanasio no se excluye sino que se incluye también la deificación formal. El Espíritu, según él, no sólo nos hace dioses por el mero hecho de su inexistencia en nosotros, sino por la modelación que *hace* (eficientemente) de nosotros conforme a su imagen: "Quodsi deos *efficit* (*θεοποιεῖ*), non dubium quin eius natura, Dei natura sit". (Ibidem). El mismo raciocinio emplea para probar la divinidad del Hijo:

"[Filius] cum sit ipse quo Pater *deificat* et illuminat, in quo omnia *deificantur* et vivificantur, non alienae a Patre substantiae est, sed ei consubstantialis. Huius enim *participatione*, Patris participes effici-mur... Unde si ipse quoque ex participatione esset... non *deificaret* alios [per sui communicationem], cum et ipse deificatus esset [non Deus esset]" (39).

S. CIRILO DE JERUSALÉN hablando del bautismo de Espíritu Santo que en Pentecostés recibieron los Apóstoles, compara con el fuego al Espíritu Santo que penetrando el hierro le hace incandescente y abraza para consumir su herrumbre, con el fin de indicar que el Espíritu Santo penetrando en el interior del alma, la santifica y purifica de pecados. Por tanto la justificación es *consecuencia* de la infusión y unión del Espíritu Santo:

"Descendit [Spiritus Sanctus]... ut indueret virtute et ut baptizaret apostolos... Aqua extrinsecus corpori circumfunditur, Spiritus vero intus latentem animam sine ullo defectu perfundit et baptizat... (40). Replevit [Spiritus Sanctus] totam domum, ubi erant sedentes. Facta est ea domus spiritualis aquae receptaculum. Discipuli intus sedebant et domus tota impleta est. Baptizati sunt igitur et mersi absque ullo defectu... induti sunt in anima et corpore divinum et salutare indumentum... Repleti sunt omnes Spiritu Sancto. *Ignem nacti sunt non urentem, sed salutarem, qui peccatorum spinas absumeret, animam splendidam redderet*. Hic ad vos (41) quoque modo venturus est; ac

(38) *Ad Serapion.*, 4, 1, 24 (MG, 26, 585).

(39) *Ep. de Synodis*, 51 (MG, 26, 784).

(40) Sigue la conocida comparación. (Cf. *Est. Ecl.* 1. c. 308.

(41) Se refiere a los catecúmenos a quienes prepara al bautismo.

dum vestra peccata spinarum instar eximet atque evellet, pretiosum animae vestrae fundum nitentiorum redditurus est et gratiam vobis daturus” (42).

En la teoría de que el Espíritu Santo inhabitante es complemento exigido por el estado de gracia ya existente, no tendrían sentido estas frases y concepción ciriliana; donde el Espíritu Santo inhabitante es el que con su venida crea el estado de justicia. Del mismo modo creo deben entenderse las siguientes palabras de S. HILARIO:

“Spiritales omnes sumus, si [quia] in nobis est Spiritus Dei. Sed hic Spiritus Dei, et Spiritus Christi est [sc. Spiritus Sanctus]” (43).

Bellísima y expresiva es también la concepción de S. BASILIO MAGNO; nuestra gracia y vivificación en Cristo es *efecto* del Espíritu Santo inhabitante:

“Spiritus unicuique capacium tamquam soli, cum adsit (παρόν), sufficientem omnibus gratiam atque integram infundit; quo fruuntur quaecumque illum participant, quantum ipsis licet, non quantum ille potest... Hic purificatis ab omni macula illucescens, ostendit eos *spirituales propter cum ipso commercium*.” (44).

Y como el sol hace que los cuerpos diáfanos se iluminen y difundan su resplandor a otros objetos, así el alma que lleva al Espíritu, ella misma se hace espiritual y difunde esta gracia también a otros. Y de llevar al Espíritu se sigue en último término lo más sublime: “*similitudo cum Deo*”, “ut deus fias” (45). Y declarando la profunda significación del bautismo, imagen de la muerte y resurrección de Cristo, como tipo de nuestra muerte al pecado y resurrección a la gracia, atribuye al Espíritu Santo presente esta resurrección vital:

“Itaque necessarium est ad vitae perfectionem, Christum imitari non solum in exemplis quae in vita demonstravit... verum etiam ipsius mortis... Quomodo?... Consepulti cum illo per baptismum... Unum no-

(42) *Cat.*, 17, 14, s. (*R*, 2, 269-271).

(43) *De Trinit.*, 8, 21 (*ML*, 10, 252). ¿No es esta espiritualidad la constitutiva del estado de gracia? Sabido es que los más antiguos Padres, como S. Ireneo, llamaban “πνεῦμα” al nuevo espíritu cristiano, a la gracia santificante. Cf STRUKER, *Gottesebnildlichkeit des Menschen in der christl. Literatur der ersten 2 Jahrhunderte* (Münster 1913) 101. 115. 131; BAUR, *Untersuch. über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter*, en *TubThQS*, 102 (1920) 184 ss.; HARNACK, *o. c.*, 6, 8 (122-126. 138).

(44) *Adv. Eunom.*, 9, 22 (*MG*, 32, 109). Cf. SCHOLL, *o. c.*, 170-175. 200-205

(45) *Ibid.*

vimus salutiferum baptisma: quandoquidem una est pro mundo mors et una ex mortuis resurrectio, quarum figura est baptisma.”

Y puesto que somos bautizados “in aqua et Spiritu”, ¿cuáles son las partes de ambos? Helas aquí:

“Quapropter qui nostram vitam dispensat Dominus, baptismatis pactum nobis statuit, *mortis ac vitae* typum habens: *mortis* quidem imaginem explente aqua, *Spiritu vero vitae arrham praebente*... Cum enim duo scopi propositi sint in baptismo, videl. ut aboleatur corpus peccati, ne postea fructificet morti, tum ut vivatur spiritu, et fructus habeatur in sanctificationem: aqua mortis exhibet imaginem, corpus velut in sepulchro recipiens; *Spiritus* vero vim *vivificam* immittit, a morte peccati renovans animas nostras in pristinam vitam. Hoc igitur est denuo nasci ex aqua et Spiritu.”

Y pasando después a enumerar los efectos del Espíritu Santo comunicado en el bautismo, dice:

*Per Spiritum Sanctum* datur in paradisum restitutio, ad regnum coelorum ascensus, *in adoptionem filiorum reditus*... et ut semel omnia dicam, esse in omni benedictionis plenitudine, tum in praesenti hoc saeculo, tum in futuro: gratiam repositorum nobis in promissis bonorum quae... exspectamus, quasi iam adsit velut in speculo contemplantes. Nam si talis est arrhabo, quale est illud quod perfectum est? Et si tantae sunt primitiae, quae erit totius consummatio?” (46).

La frase más gráfica, aunque algo exagerada, es la que denomina al Espíritu Santo *forma* de nuestra santificación (espiritualización); por tanto la comunicación del Espíritu Santo es *causa*, no efecto, de nuestra justicia:

“Forma dicitur esse in materia... Spiritus Sanctus quatenus vim habet perficiendi rationalem creaturam, absolvens ipsius fastigium, *formae rationem habet*. Nam qui iam non vivit secundum carnem, sed Spiritu Dei agitur ac filius Dei nominatur et conformis imagini Filii Dei factus est, *spiritualis* dicitur” (47).

S. JUAN CRISÓSTOMO entre los bienes que enumera como *efecto* de la inhabitación coloca la santificación misma, el ser de Cristo:

“Pergende igitur quot bona conferantur *ex eo quod Spiritus ha-*

(46) *De Spir. Sto.*, 15, 35 s. (*Gar*, 3, 15; *MG*, 32, 129-132).

(47) *Ibid.*, 26, 61; cf. 26, 63 (*Gar*, 3, 16; *MG*, 32, 179-183).

*beat*ur: sc. *esse quis Christi*, ipsum habere Christum, cum angelis decertare..." (48).

Según S. AMBROSIO la posesión y unión con el Espíritu Santo nos produce la gracia que nos hace *imágenes* del Nuevo Adán:

"Sicut enim in Christo morimur ut renascamur, ita etiam *Spiritu signamur ut Spiritus Sanctus exprimat in nobis imaginis coelestis effigiem*" (49).

Según S. AGUSTÍN el Espíritu Santo nos infunde la caridad:

"Quis enim facit mandata tua, [Deus], sicut facienda sunt, i. e. ex fide quae per dilectionem operatur, nisi eius in corde *per Spiritum Sanctum ipsa dilectio diffundatur?*... Sitiens [iste parvulus] *hausit Spiritum* bonum unde faceret quod per se ipsum non poterat."

Pero el Espíritu Santo no nos la difunde sino cuando nos es dado, cuando habita en nuestro corazón:

"Deus igitur Spiritus Sanctus... *cum datus fuerit homini*, accendit eum in *dilectionem* Dei et proximi... Paulus: dilectio, inquit, Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni et filios perditionis... Dantur et alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt. *Nisi ergo tantum imperiatur cuique Spiritus Sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem*, a sinistra non transfertur ad dexteram" (51).

Pero nadie gana en riqueza y belleza de expresión al inmortal CIRILO DE ALEJANDRÍA. Por la *comunicación* del Espíritu Santo, recibimos a Cristo, al infundirnos aquél la "cualidad de la santificación", y por su contacto "una divina figuración" (52). El Espíritu inhabitante nos transforma al conferirnos un nuevo ser habitual: "la novedad de vida":

"Quod in alium quemdam *habitum* (εἰς ἕτερον τινα ἔξιν) transformet eos in quibus fuerit et *inhabitaverit* Spiritus, eosque in *novitatem vitae* restauret, nonne facile est cuius ex testimoniis tum Veteris tum Novae Scripturae ostendere?" (53).

(48) *In Rom. Hom.*, 13, 8 (MG, 60, 519).

(49) *De Spir. Sto.* 1, 6, 79 (ML, 16, 723).

(50) *Enarr. in Ps.*, 118, 130 s. (ML, 37, 1581). Cf. *Enarr. in Ps.*, 118, 30-32 45. 96. 97. (*Ibid.*, col. 1527. 1539 s. 1562).

(51) *De Trinit.*, 15, 16, 31; 15, 18, 32 (ML, 42, 1082).

(52) "Τὸν Θεῖον ἐξεικονισμόν". *Hom. Pasch.*, 10, 2 (MG, 77, 617).

(53) *In Io*, 10, 2 (P, 2, 620, 26-29).

La causa de ser nosotros imágenes de Dios por la gracia es el Espíritu Santo inhabitante:

“Ad imaginem Dei homo creatus dicitur, utpote per participatiōnem Spiritus ipsi conformis factus... Hunc [Spiritum Sanctum] Christus in nobis renovans... inspiravit discipulis suis... ut reformati ad pristinam imaginem, conformes creatori efficeremur” (54).

Según él, el Espíritu Santo “nobis immissus conformes nos Deo efficit” (55). “Spiritum Sancto sigillati, iuxta Deum reformamur”; por él “nobis divinae substantiae imago imprimitur et increatae naturae signa inhaerent”; porque de este modo “ad similitudinem Dei nos ducit... in cordibus se recipientium tamquam in cera, ut sigillum invisibiliter imprimitur, per sui communicationem et similitudinem (διὰ τῆς πρὸς αὐτὸ κοινωνίας τε καὶ ὁμοιώσεως) naturam ad exemplaris pulchritudinem repingens, et Dei imaginem homini restituens” (56).

Esta es la constante doctrina de Cirilo:

“Nos qui per ipsum [Spiritum Sanctum] nati sumus, ex Deo nati dicimur... cuius partipatione dignati... efficimur divinae consortes naturae, et ex Deo nati esse dicimur, et propterea dii nuncupamur” (57).

“Voluntas Patris est ut homo efficiatur particeps Sancti Spiritus, et qui de terra est regeneratus ad insolitam et extraneam vitam, coeli civilitatem obtineat” (58).

“Consortes efficimur divinae naturae dum eum [Spiritum Sanctum] recipimus... et per ipsum et in ipso ad exemplarem pulchritudinem reformamur, et sic ad vitae novitatem renascimur, et in filiorum Dei adoptionem refingimur” (59).

Pero donde más expreso y sin ningún género de duda expone toda su doctrina es en el célebre capítulo segundo del libro quinto de su Comentario a S. Juan. Según su concepción del estado de justicia, la *causa* de los dones de Adán en su primitiva santidad y felicidad fué “*Spiritus Sanctus a Deo in illo inhabitans*”. Mas después que por el pecado perdiendo los otros dones “etiam Spiritus iacturam fecit”, Dios queriendo “omnia in Christo instaurare... hominisque naturam

(54) *Thess. Ass.*, 34 (*MG*, 75, 583).

(55) *Ibid.*, 585.

(56) *Ibid.*, 609.

(57) *In Io*, 1, 9 (*P*, 1, 218).

(58) *In Io*, 2, 1 (*P*, 1, 218).

(59) *Ibid.*

denuo in pristinum statum restituere, pollicetur illi se una cum coeteris bonis Sanctum quoque Spiritum redditurum; *cum aliter redintegrari nequivisset*". Ante todo, pues, derramó Dios en el Nuevo Adán su Espíritu "ut nos in eo Spiritum lucremur". Y cuando llegó el tiempo "*datus est nobis Spiritus Sanctus renovans, causa aeternae vitae*" (60). Por último en el libro décimo del mismo Comentario recalca la misma idea: No sólo el Espíritu Santo es la causa de nuestra justificación, sino que el *único medio* para subir a nuestra restauración, es la "*participación y unión con Dios*", unión que en nadie puede tener lugar sino "*por la participación del Espíritu Santo, que nos infunde su propia santificación*, que reforma la vida corruptible según su propia vitalidad de él, y que de este modo restaura conforme a Dios y a su forma a los que están privados de esta gloria... Idcirco transformans in seipsum quodammodo animas, divinam eis similitudinem imprimit et supremae omnium substantiae effigiem insculpit" (61).

¿Puede hablarse con más claridad? El testimonio de los Padres evidentemente abunda en nuestro favor (62). Pero no menos explícita es la voz de la *Liturgia*. Frases sueltas ya se dejan oír en diversos oficios, pero en donde más de relieve se expone nuestra idea es en la Vigilia y fiesta de Pentecostés, y en los Exorcismos bautismales.

La Iglesia pide que por la recepción del Espíritu Santo los fieles sean regenerados a la gracia:

"Deus qui primis temporibus impleta miracula Novi Testamenti luce reserasti, ut et mare Rubrum forma sacri Fontis exsisteret, et liberata plebs ad aegyptiaca servitute christiani populi sacramenta praeferret: da, ut omnes gentes, Israelis privilegium merito fidei consecutae, *Spiritus tui participatione regenerentur*" (63).

La venida del Espíritu Santo no presupone los templos (las almas ya justificadas), él con su habitación los crea:

(60) *In Io*, 5, 2 (P, 1, 690-698).

(61) *In Io*, 11, 11 (P, 2, 730 s).

(62) Cf. infra, nota 97.

(63) *Orat. post Proph.*, 2. Cf. *1 Cor*, 10, 1-4. Es clásica la visión del bautismo en el paso del mar Rojo, como en su tipo, por los Padres. Por ej. S. CRISÓSTOMO, *In Ps.*, 9, 4 (MG, 55, 126); *Hom. ad Neoph.* (D. I. Chrys. Opera. [Venecia 1549] 5, 96-97) Cf. HAIDACHER, *Eine unbeachtete Rede...* en *ZkTh*, 28 (1904) 168-193; PESCH, *De inspiratione Scripturae* (Friburgo de Br. 1925) nn. 90, 558.

“Praesta... ut Spiritus Sanctus *adveniens, templum nos gloriae suae dignanter inhabitando perficiat*” (64).

Después de conjurar la Iglesia a Satanás para que salga y huya del bautizando, añade:

“Da igitur honorem *advenienti Spiritui Sancto, qui ex summa coeli arce descendens, proturbatis fraudibus tuis, divino fonte purgatum pectus, sanctificatum Deo templum et habitaculum perficiat*” (65).

Por último nuestro aserto está enunciado explícitamente por la Iglesia completando el pasaje de S. Pablo a los Romanos:

*Caritas Dei* diffusa est in cordibus nostris... *per inhabitantem Spiritum eius in nobis*” (66).

Los documentos doctrinales de la *Iglesia*, aunque en muchas partes hablen de la inhabitación del Espíritu Santo (67), sin embargo respecto del punto que voy tratando, nada o casi nada consignan.

Sólo el CONCILIO TRIDENTINO (68) se limita en la recensión de las causas de la justificación, a repetir el conocido texto de S. Pablo a los Efesios capítulo primero versículo trece.

Algo más explícita es la celeberrima Encíclica de LEÓN XIII “*Divinum illud*” de 9 de mayo de 1897 (68). Después de enumerar los efectos formales de la gracia creada (70), los atribuye al Espíritu Santo:

“*Iam vero tam ampla bona non sine causa debentur quasi propria Spiritui Sancto*”.

Y al dar razón de ello cita el texto de S. Pablo: “*Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei*” (71). Pero lo más interesante es la explicación de la inhabitación como *donación sustancial* del Espíritu Santo, que no sólo nos trae sus dones sino a sí mismo como Don Supremo:

(64) *Orat. 2 in Fer. 4 Quat. Temp. Pentec.*

(65) *Rit. Rom.*, tit. 2, c. 4, n. 19.

(66) *Introit. in Sabb. Quat. Temp. Pentec.*

(67) Cf. *D-B*, 13, 697, 898, 904, 1013, 1015.

(68) *S.* 6, c. 7 (*D-B* 789).

(69) *ASS*, 29, 644-658.

(70) “*Eloqui nemo potest, quale sit opus istud divinae gratiae in animis hominum; qui propterea... et regenerati et creaturae novae et consortes divinae naturae et filii Dei et deifici similibusque laudibus appellantur*” (*Ibid.*, 651 s).

(71) *Rom.*, 8, 15.

“*Sese, inquam, dono dat Spiritus. Ipse enim non modo affert nobis divina munera, sed eorundem est auctor atque etiam munus ipse supremum*” (72).

Con todo, estas frases no resuelven por sí solas la cuestión. Las siguientes son más significativas; pues tratando de exponer lo más íntimo de la inhabitación, recorridos los diversos modos de presencia divina, añade:

“[Deus] *insidet animae iustae tanquam in templo, modo penitus intimo et singulari; ex quo [ex hac praesentia] sequitur ea necessitudo caritatis, qua Deo adhaeret anima coniunctissime, plus quam amico amicus possit benevolentis maxime et dilecto, eoque plene suaviterque fruitur*” (73).

Por esta cláusula se ve evidentemente que el Papa juzga la unión de amistad no como una *exigencia* de la inhabitación, sino como un *efecto* de ella; pues dice que de la presencia con que Dios reside en el alma *se sigue* (sequitur) “*ea necessitudo caritatis*” que lleva consigo la amistad y fruición. También puede llamarse en un sentido comprensivo, no formal, inhabitación, esta presencia y unión de amistad consiguiente; y de ella se dice que es “*conditione tantum seu statu ab ea discrepans qua coelites Deus beando complectitur*”. Por tanto en la mente de León XIII antes está la presencia inhabitativa que la presencia de amistad (74).

Por lo que toca a la primitiva *Escolástica* sería interesante averiguar si en este punto heredó la Tradición de los Padres. En la imposibilidad de hacerlo en el estrecho marco de un artículo, sólo aduciré el testimonio de dos grandes escuelas, S. Tomás y S. Buenaventura.

SANTO TOMÁS dice que la gracia se produce en el alma a la presencia de Dios, como a la luz del sol se ilumina la atmósfera (75). Lo mismo parece deducirse de aquel texto en que exprofesso trata de la misión, inhabitación y posesión divinas:

“*In processione Spiritus, secundum quod hic loquimur [in creaturas], prout scilicet claudit in se dationem Spiritus Sancti, non sufficit*

(72) ASS, 29, 652.

(73) *Ibid.*, 653.

(74) *Ibid.*

(75) 3, q. 7, a. 13, in c.: “*Secundo, accipitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiae ad suam causam; gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aere ex praesentia solis*”.



quod sit nova relatio, qualiscumque est, creaturae ad Deum; sed oportet quod referatur in ipsum sicut ad habitum [ad possessum], quia quod *datur* alicui, *habetur* aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest haberi a nobis, nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae, aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis; vel potius sicut id per quod fruibili coniungimur, in quantum ipsae Personae divinae quadam *sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur [Deo]*, scilicet *amore et sapientia.*" (76).

Si Santo Tomás no tuviera otros textos, oscuros, podríamos cantar victoria con tener al Angélico en nuestro favor; pues la claridad y explicitud de este texto no dejan lugar a duda: la *caridad*, amor, es algo que Dios por su unión con nosotros *deja* en nosotros, algo *posterior a su presencia física*, algo con que gozamos de Dios y le poseemos, puesto que nos es dado; la caridad no antecede, no exige esta comunicación previa de Dios.

Según S. BUENAVENTURA la fe nos enseña que el Don increado, *Dios inhabitante*, está en los justos como *principio efectivo* de la regeneración y vivificación (77):

"Fides et Scriptura determinat... quod *absque dono increato*, quod est Spiritus Sanctus, *homo non potest fieri Deo acceptus nec assumi in adoptionem filiorum Dei*. Et ideo omnes recte intelligentes concedunt in iustis *gratiae donum*, et credunt etiam, in eis esse donum increatum, quod est Spiritus Sanctus... Necessarium enim est quod vivificatio et reformatio ab aliquo sit sicut *ab efficiente*, et ab aliquo sicut ab informante. Et quoniam nec est possibile nec decens, Deum esse formam perfectivam alicuius creaturae; ideo praeter donum increatum, quod comparatur ad hos actus [vivificandi et reformandi] tanquam *principium effectivum*, conveniens est et opportunum ponere donum creatum per quod anima informatur... Et ideo secundum hanc positionem *comparatur ipsa gratia creata influentiae luminis*, et *principium eius [Spiritus Santus] comparatur soli*. Unde et Scriptura vocat Deum sive Christum solem iustitiae, quia sicut ab isto sole materiali influit lumen corporale in aera, per quod aer formaliter illuminatur; sic a sole spirituali, qui Deus est, influit lumen spirituale in

(76) *In 1*, d. 14, q. 2, a. 2.

(77) *In 2*, d. 26, a. unic., q. 2, in concl. (Quaracchi, 2, 635 s).

animam a quo anima formaliter illuminatur et reformatur et gratificatur et vivificatur”.

Entre los *Teólogos* modernos, pocos son los que se han propuesto la cuestión; pero es significativo que todos ellos la hayan resuelto en nuestro sentido.

FRANZELIN goza con justicia fama de eminente por su erudición, solidez y equilibrio mental. Tratando de la misión del Espíritu Santo dice expresamente:

“Dicimus *Spiritum Sanctum inhabitantem* fastigium perfectionis tum sanctitatis, scilicet tum adoptionis, non ut causam formalem, sed ut causam *efficientem* et ut terminum cui coniungimur”.

Teme se le ponga algún reparo en la palabra “*inhabitantem*” y responde:

“Solum posset esse dubium de eo quod dicimus “*inhabitantem Spiritum Sanctum efficienter sanctificare*, cum ratione prior videatur gratia ut dispositio ad inhabitationem Spiritus Sancti. Ad hoc respondet S. Thomas” (78).

Cita el conocido texto del Angélico (79), que me parece no decide nuestra cuestión, aunque diga que lo que en el orden de causalidad eficiente y final se aproxima más al agente, se dice ser primero “et ita *per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona eius...* Et hoc est simpliciter esse prius”; pues envuelve o la idea de mutua causalidad, o la *inhabitación eficiente natura prior*, no es la *inhabitación santificante* de que nos habla la revelación, sino la *presencia común* de Dios en todo hombre aun en el pecador (80).

Para salvar el texto del Angélico ¿podría creerse que la gracia de que habla es la gracia actual previa a la justificación, y no la misma gracia habitual santificante? Si así fuera, el mismo texto de Santo Tomás

(78) *De Deo Trino* (Roma 1869), thes. 43, p. 568, nota 2.

(79) *In 1*, d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2: “Ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiae, et sic dispositio est prior quam id ad quod disponit; et sic per prius recipimus dona Spiritus Sancti [¿las gracias necesarias para disponer a la justificación?] quam ipsum Spiritum, quia per ipsa dona recepta Spiritui Sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis, et sic quod propinquus erit fini et agenti, dicitur esse prius; et ita *per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona eius...* Et hoc est simpliciter esse prius”.

(80) Recuértese lo que dijimos tratando de la opinión de Hugon (*Supra*, pág. 23).

comprobaría nuestro aserto; pero no me parece de ningún modo probable; pues no encaja en la terminología de Santo Tomás el llamar “*gracia*” sino a la santificante; a la actual la llama “*auxilium Dei, motum divinum*” (81); y aun la gracia que se requiere para disponer a la justificación, es en la mentalidad de Santo Tomás la gracia habitual aunque no la llame con este término” (82). Así al menos le entienden muchos y los más significados de su escuela (83). En este caso no puedo aceptar en este punto su teoría (84). Por lo demás es cierto que *Franzelin* llama *efecto* del Espíritu Santo a la gracia creada (85).

El no menos sólido, original y renombrado teólogo MATÍAS SCHEEBEN expone la misma idea de *Franzelin* en sus dos obras más célebres. He aquí sus palabras:

“Muy significativamente designa la Sagrada Escritura la inhabitación del Espíritu Santo en el alma como una *sigilación* de la misma con el Espíritu Santo. En unión con el “*unguento*” significa esta “*sigilación*” ante todo la primera forma de misión del Espíritu Santo en la infusión de la *caridad* divina, en la que él como un sello en su objeto sellado está presente... Con esto no se excluye, sino todo lo contrario, el que el Espíritu Santo por su actividad *imprima* en el alma la forma o figura del Hijo” (86).

Si aquí sólo se contenta con utilizar la famosa comparación del sello y hacer notar que por la impresión del Espíritu Santo se produce en el alma la gracia y caridad que nos asemejan a Dios, más explícito es en este otro pasaje:

“En la efusión del divino y sobrenatural amor, la caridad, en nuestros corazones, se produce una copia y se extiende ad extra la interior espiración del amor entre el Padre y el Hijo que se realiza en el Espíritu Santo; en tanto grado que no sólo podemos decir que el amor nos es dado e infundido, sino que también el mismo Espíritu Santo nos es dado e infundido en ese amor; o más bien, *precisamente porque el Es-*

(81) Léanse las atinadas observaciones y estudios citados sobre este particular por LANGE, o. c., n. 344. 489. 499. 511.

(82) 1-2, q. 113, aa. 6-8.

(83) Véase por ej. a BILLOT, *De Gratia Christi*<sup>4</sup> (Roma 1928) thes. 17.

(84) Cf. LANGE, n. 343-346.

(85) Thes. 42-43, p. 552 ss. Lo mismo parece decir PESCH, *Praelect. Theolog.*<sup>5-6</sup> 2, 670.

(86) *Handbuch der kath. Dogmatik* (Friburgo de Br. 1873) 1, p. 898.

*píritu Santo*, torrente del divino amor, *nos es dado* e introducido en nuestras almas, *nos viene también su efluvio, el hábito y el acto de caridad*" (87).

A continuación declara que la regeneración sobrenatural es *efecto* de la impresión del Espíritu Santo sobre nosotros.

Y por no citar más que a uno entre los exegetas, me contentaré con el testimonio de MAX MEINERTZ. Comentando el pasaje paulino a los Efesios, dice:

"Lo que los lectores (de la carta) habían experimentado en Cristo, es aquí designado como una *sigilación* con el Espíritu Santo... En el concepto de "sigilación" se comprende una imagen que en la antigua cultura con su variada aplicación del sello era corriente. Como el sello imprime su valor a un documento, así también los cristianos han recibido un sello, por el cual se les comunica un valor sobrenatural y se les asegura la consumación de su salvación; y este sello es precisamente el Espíritu Santo" (88).

El autor reúne en el mismo comentario la idea del *sello* y la idea de las *arras* (Der Heilige Geist als Angeld für die Zukunft), y asegura que el *Espíritu Santo en cuanto unido a nosotros es la causa del valor sobrenatural de nuestras personas* y el título o prenda para obtener la gloria, que es complemento del estado de gracia. ¿Y qué otra cosa

---

(87) *Die Mysterien des Christentums* (Friburgo de Br. 1911) p. 135-145. "In der Ausgiessung der übernatürlichen göttlichen Liebe, der caritas, in unsere Herzen wird der in Hl. Geiste sich vollziehende innere erguss der Liebe zwischen Vater und Sohn nach aussen hin nachgebildet und fortgesetzt, so dass wir nicht nur sagen können, die Liebe werde uns gegeben und in uns ausgegossen, sonder auch der Hl. Geist selbst werde in dieser Liebe uns gegeben und in uns ausgegossen; oder vielmehr eben dadurch, dass der Hl. Geist, der Strom der göttlichen Liebe, in unsere Seele hineingegeben, in sie hineingelenkt wird, kommt der Ausfluss derselben, der habitus und der actus der caritas, in unser Herz" (*Ibid.*, 137). A continuación nos presenta la misma regeneración espiritual como *efecto* de la impresión del Espíritu Santo en nosotros.

(88) "Was die Leser in Christus erfahren haben, wird hier eine *Besiegelung mit dem Hl. Geiste der Verheissung genannt*... In der Begriff Besiegelung steckt ein Bild, das der antiken Kultur mit seiner mannigfaltigen Anwendung des Siegels geläufig war. Wie das Siegel einer Urkunde seine Gültigkeit ausdrückt, so haben auch die Christen ein *Siegel empfangen, wodurch ihnen übernatürlichen Wert verliehen und das volle Heil zugesichert wird, und ist eben der Hl. Geist*". (Die Gefangenschaftsbrieife des Hl. Paulus [Die Heilige Schrift des N. Testaments, 3] 56 s).

puede ser esa “valorización sobrenatural” sino la que S. Pablo entiende en este pasaje, la gracia de la adopción, a la cual se le promete la herencia? (Der so verliehene Geist wird dann ein Angeld unserer Erbschaft genannt).

Si esta afirmación puede parecer meramente implícita, la que no deja lugar a duda por su explicitud es la del insigne paulinista P. PRAT; el cual tratando del papel que juega el Espíritu Santo en la Iglesia, como alma de ella, habla así de la inhabitación individual en cada uno de los justos:

“L’Esprit-Saint est amour et le propre de l’amour est de donner, de se donner soi-même avec ses dons. L’amour dont Dieu nous aime se manifeste par le don de l’Esprit-Saint et en même temps par une effusion de *grace sanctifiante*, qui est un *effet de l’Esprit présent en nous*. Cette effusion n’est pas transitoire; elle est inhérente, elle subsiste inséparablement unie a *l’Esprit qui en est la source*. Il y a donc en nous autre chose que l’Esprit, il y a le *produit* de son activité... Et la *grace sanctifiante est le résultat*, non la condition, de la *présence des hôtes divins*” (89).

El que más expofesso ha planteado y resuelto la cuestión que tratamos es el renombrado teólogo P. GALTIER, S. J., en su reciente obra *de Trinitate in se et in nobis*, completando y reduciendo a fórmulas de escuela la doctrina que en un tomo algo más popular había vertido en su obrita titulada “*L’habitation en nous des Trois Personnes; Le fait Le mode*” (90). No sólo prueba el *hecho* de la inhabitación, entre otros argumentos, por la doctrina de los Padres Griegos de “que los hombres y todas las criaturas no son justificados o santificados y deificados, sino por la participación de las divinas Personas (*nisi per participatas Personas divinas*)” (91), sino que en la tesis XXVI de intento pretende demostrar que el modo con que Dios se une para habitar sustancialmente en el hombre, no puede explicarse por los *actos* de conocimiento y amor de los justos, especialmente de la amistad; puesto que tales actos no producen presencia *sustancial*, sino tan sólo *intencional* del objeto, y puesto que la amistad aun en grado perfectísimo se da entre personas físicamente ausentes; más aún, en los niños recién bauti-

(89) *La Théologie de S. Paul*<sup>12</sup>, 2, 349-351.

(90) *L’habitation en nous des Trois Personnes*<sup>2</sup> (París 1928).

(91) Thes. 24, n. 406; thes. 25, n. 423 ss.

zados se da la inhabitación y sin embargo no existen tales actos de amistad (92). La razón formal de la inhabitación la encuentra él en que las divinas Personas se entregan y comunican sustancialmente con el acto de producir la gracia y dones creados, para ser conocidas y amadas y poseídas por el justo (93). Y la razón es que “producen la gracia con acción totalmente distinta de las acciones propia y simplemente eficientes, que no exigen otra presencia que la que existe a título de la inmensidad de Dios. La producen, en efecto, *con acción propiamente asimilativa*, o sea, en cuanto que de tal suerte se *comunican* y unen al alma, que *imprimen* su propia imagen en la esencia y potencias de aquélla” (94). Por consiguiente la gracia, según Galtier, es *efecto* de la inhabitación, no preámbulo para aquélla; y el fundamento que late no es otro, a mi ver, que la *sigilación*, y la *interpretación patristica* de la misma (95).

---

(92) Thes. 26, n. 443-454.

(93) *Ibid.*, n. 455-460.

(94) *Ibid.*, n. 456.

(95) Supongo que el autor no querrá decir (Thes. 25, n. 425) que la deificación que los Padres afirman de nosotros formal e inmediatamente por la mera comunicación de las Divinas Personas, sea una *deificación formal*, que afecte *intrínsecamente* al sujeto deificado; sino más bien que las Divinas Personas por el mero hecho de comunicársenos nos deifican *inmediatamente con deificación relativa*, esto es, que nos hacen *poseedores* de ellas, que nos dejan *unidos* a ellas; y que *mediante* esta unión *producen eficientemente (quasi per contactum)* en nosotros otra *deificación*, la formal, que *intrínsecamente* nos afecta y transforma; en una palabra, que nos comunica la gracia como nuevo principio vital, raíz de una vida deiforme. Este y no otro creo ser el sentir de las Padres, si se atiende al punto de la controversia con arrianos y anomeos en que se colocaban al escribir tales afirmaciones. Los herejes decían: Ese Verbo, ese Espíritu con el cual el Padre nos santifica, son criatura, no son Dios, son “*ὑπουργοί*” de Dios. Y los Padres respondían: Si ese Verbo, si ese Espíritu, mensajeros activos del Padre para santificarnos y deificarnos, son pura criatura, no podrían *producir* en nosotros una verdadera *deificación* (ni formal ni relativa); por consiguiente son Dios como el Padre; de tal suerte son mensajeros de Dios (Padre) que al mismo tiempo son “*αὐτουργοί*”, obradores en nombre propio. *Luego si nos divinizan, son Dios*. Los Padres por tanto no limitan sus locuciones “*participatio naturae divinae*” y otras semejantes a la deificación relativa excluyendo la formal, no; incluyen ambas. Si no se tiene en cuenta esta observación, es preciso caer en la falsa teoría de Pétau. Para convencerse de la legitimidad de mi raciocinio, ruego a los lectores que no se contenten con leer frases sueltas de los Padres, sino que examinen por sí mismos con detención, v. gr. las Oraciones de

Por último acaba de salir en *Revue des sciences religieuses* (96) un interesante artículo del P. DUMONT: "Le caractère divin de la grâce d'après la théologie scholastique", en el cual después de manifestar los diversos esfuerzos de las escuelas católicas por legitimar el carácter divino y el sobrenaturalismo absoluto de la gracia, y hacer ver las deficiencias de todos los sistemas, en la "Conclusión" con toda la modestia posible ofrece un medio probable de sacar airoso a la Teología católica en este difícil cometido. No seré yo quien critique su aceptable teoría; pues, evitando los escollos de mirar en este problema únicamente a la entidad física de la gracia, lo mismo que de atender exclusivamente al Don increado, reúne los mayores caracteres de probabilidad, al presentar la solución, provisoria, claro está, en la entidad misma de la *gracia*, pero en cuanto *producida* no por una acción simplemente ad extra de Dios, sino *por una misteriosa comunicación de él*, cuya virtualidad infinita no nos es dable fijar y limitar a priori tratándose de una acción tan específicamente distinta de todas las demás y tan soberanamente sublime. Pero esta teoría la funda precisamente en la *prioridad* (de naturaleza) *de la inhabitación*, respecto de la gracia:

"Entre l'apparition dans le juste des dons surnaturelles et la présence divine dont ils sont la manifestation créée, il y a donc un lieu très étroit. Mais de ces deux termes inséparables que sont la grâce et l'inhabitation de Dieu, l'un ne doit-il pas se concevoir comme jouissant d'une priorité à l'égard de l'autre? Ou, pour poser la question en langage scholastique, de ces deux termes qui commencent simultanément dans le temps, *tempore simul*, l'un ne possède-t-il pas une priorité de nature sur l'autre, n'est-il pas *natura prior*? Ou encore, si l'on préfère, faut-il se représenter le Saint-Esprit attiré dans l'âme par la splendeur des dons infus qui seraient comme le rayonnement inevitable de sa gloire infinie? En optant pour *l'antériorité de nature de l'inhabitation divine* à l'égard des vertus surnaturelles, on aurait au moins l'avantage de *se mieux conformer*, semble-t-il, *a la manière habituelle dont les Pères se sont exprimés* en parlant de la grace. A les entendre, le Saint-Esprit n'est il pas le *sceau* que marque son emprein-

---

S. Atanasio contra los Arrianos y las Epístolas a Serapión, y el "Thesaurus de s. et c. Trinitate" de S. Cirilo de Alejandría con sus "Diálogos" sobre la misma materia. Util es también leer las observaciones que Franzelin hace a este propósito (*O. c.*, p. 567-569. 574-578).

(96) 52 (1933) 517-522; 53 (1934) 62-95.

te dans nôtre esprit et nôtre coeur, le parfum qui les imprègne d'un odeur suave, la lumière qui les éclaire d'éblouissant rayons? Or l'impression du sceau, l'entrée du parfum ou de la lumière, ne *précèdent-elles* pas la formation de l'image et la diffusion de l'odeur ou des rayons?... Le don du Saint-Esprit s'impose comme une condition indispensable de leur [de las virtudes infusas] existence, et elles ne sont, pour ainsi dire, que l'irradiation créée d'une union extraordinairement intime de la substance divine avec nôtre âme... [Esta teoría explica la sobrenaturalidad de la gracia] en présentant cette qualité comme le *résultat* d'une efficience et de une présence divine spéciales a l'ordre de la grâce" (97).

### Dificultades que ofrece esta teoría

No juzgo necesario detenerme más en defender una tesis que tan manifiestamente se deduce de la doctrina bíblico-patristica de la divina sigilación; confirmada por otros testimonios de los Padres, y resuelta por los Teólogos que exprofesso han afrontado la cuestión. Entonces ¿qué? ¿se puede ya dar por suficientemente demostrada esta teoría? (98). A pesar de todo lo dicho creo que no, si se entiende una demostración con toda certeza. No será poco que pueda llamarse una opinión sólidamente probable y aun mucho más aceptable que su contraria. Hay algunas razones, positivas ante todo, que si bien no desvirtúan con toda seguridad los testimonios que hemos aducido en nuestro favor, pero sí al menos los hacen flaquear un poco. Comencemos por la más fuerte.

Dos pasajes bíblicos, uno en S. Juan y otro en S. Pablo, parecen favorecer la concepción posteriorista de la inhabitación. S. Juan presenta a Jesucristo en su última cena proponiendo la venida y conmoración de las Personas Divinas, al parecer como un premio, o algo

---

(97) *O. c.*, 53 (1934) 92-94.

(98) Hasta la misma prosa poética, sabia y erudita de *Fr. Luis de León* inmortalizó esta teoría. He aquí cómo explica en el Nombre de "hijo" el espiritual nacimiento de Cristo en el alma: "Y dicese que nasce [Cristo] en nosotros, porque entonces entra en nuestra alma su mismo *Espíritu*, que *en entrando* se entraña en ella, y *produce luego en ella su gracia*, que es como un resplandor, y como un rayo que resulta de su presencia, y que se asienta en el alma, y la hace hermosa".



que *se sigue* al estado de justicia, no como algo que le *produce*:

“*Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*” (99).

Y antes había dicho:

“*Si diligitis me, mandata mea servate. Et ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis... apud vos manebit et in vobis erit*” (100).

En estos textos se pone evidentemente una conexión, hasta cierto punto causal (de causalidad moral se entiende) entre el *amor efectivo* de la criatura hacia Dios y la *inhabitación divina*. ¿De qué amor se habla aquí? ¿Es del amor práctico, perfecto, *constitutivo* del estado de justicia? (Recuérdese que la caridad propiamente dicha es causa formal, con la gracia, de la justicia). O solamente de un amor *preparatorio* al estado de gracia? ¿De amor de concupiscencia, o de amor de benevolencia? ¿De *inhabitación primera*, correspondiente al ingreso en la justicia, o de *inhabitación segunda*, proporcional al aumento de la justicia?

Se trata, es verdad, de un amor eficaz (Mandata mea servate; sermonem meum servabit) impulsivo a la guarda de los mandamientos; pero también el amor de concupiscencia puede realizarlo en raíz y si se prescinde del mandamiento de la caridad perfecta que no siempre y en todo caso urge (101). Pero demos que se trata de amor de benevolencia, como parece lo más obvio en este contexto, de caridad perfecta, de caridad de amistad. Aun en esta hipótesis queda por averiguar si es sólo el *acto* de caridad *previo* y *dispositivo* a la justicia, o el *hábito* de caridad *constitutivo* de ella con la gracia. El texto más bien parece tratar del *acto*, pues se debe manifestar por el cumplimiento de la ley. En este caso surge otra dificultad. Aquí sólo se hablaría de adultos, pues la guarda efectiva de los mandamientos es imposible a los párvulos. ¿Quedarían ellos por tanto excluidos de la *inhabitación*? ¿se guardaría con ellos otra norma de justificación? Además en cuanto al enlace de ambos elementos, la condicional “Si quis diligit

---

(99) *Io, 14, 23.*

(100) *Io, 14, 15-17.*

(101) *Inclinaui cor meum ad facienda iustificationes tuas in aeternum propter retributionem (Ps. 118, 112).*

me; si diligitis me”, ¿importa verdadera *exigencia*, al menos moral, en la caridad respecto de la inhabitación, o es mera condición sine qua non? O en otros términos; ¿es nuevo favor, independiente, la inhabitación, aun supuesta la justicia santificante; o es el mismo, dependiente de ella, algo así como un premio con que ella es remunerada? ¿Es acaso sólo parcialmente una razón, no suficiente, para la inhabitación; o es una razón plena y adecuada?

Si se tratase de un *acto de amor*, aunque sea de caridad perfecta, pero meramente *dispositivo*, nada se probaría contra la tesis hasta ahora defendida; pues tendríamos que el hombre, *dispuesto* con la gracia actual y la guarda de los mandamientos se halla en presencia de la justicia; entonces Dios, infundiéndole el Espíritu Santo, o por mejor decir, comunicándose a sí mismo, le infundiría como consecuencia la gracia santificante y los hábitos sobrenaturales. Y si se tratase de un amor constitutivo del estado de justicia, según el texto y su contexto, el justo no podría prometerse la presencia inhabitante de Dios sino después de haber observado *de hecho* los divinos preceptos. (Si diligit, *servabit*, et veniemus); pues la inhabitación está asignada al amor y a la observancia efectiva de la ley; y tendríamos que concluir algo verdaderamente raro: un justo por un lado con caridad y gracia, y por otro sin inhabitación, un tiempo discrecional, hasta que cumpliese los mandamientos. ¿Admiten esto los Teólogos? No; todos están de acuerdo en que el estado de gracia es inseparable, en esta providencia, de la inhabitación de Dios. Por tanto o el texto en cuestión *probat nimis* y por tanto nada, o hay que darle otra interpretación. Y no cabe otra sino o la de tomar aquel amor como un acto *dispositivo* a la justificación, *no constitutivo* de ella; o decir que se trata de la *inhabitación segunda*, no de la correspondiente a la gracia primera.

Hay otro texto, en S. Pablo, aparentemente más fuerte contra nuestra teoría, pero en realidad muchísimo más débil que el de San Juan, por tener en nuestro apoyo la mayoría de los intérpretes, que le dan una solución concorde con nuestra doctrina. El Apóstol, hablando a los Gálatas de la supremacía de la Ley de Gracia sobre la Ley Moisés, dice que si bien todos los santificados en ambas economías eran hijos de Dios, pero los del Antiguo Testamento eran como herederos párvulos, todavía sujetos al tutor, por lo que en realidad no se diferenciaban de los esclavos, a pesar de ser verdaderos herederos de Dios; mas los de la Nueva Ley son como hijos mayores independizados del tutor y herederos en acción. Y añade S. Pablo.

“Y puesto que sois hijos, Dios os ha enviado el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones, que clama: Abba, Padre.- “Ὅτι δὲ ἐστε υἱοὶ ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν (ὁμῶν), κράζον. Ἄββᾶ ὁ Πατήρ” (102).

Según la apariencia de la letra, la razón de la misión del Espíritu Santo a nuestros corazones es que somos hijos de Dios, que estamos en gracia. En este caso la gracia es *anterior, prioritare naturae*, a la inhabitación. ¿Es cierto que así se haya de entender este pasaje? Oigamos a *Cornely*, que se hace solidario de esta interpretación (103), y sin embargo afirma:

“Cum Graecis *omnibus*... etiam *multi* Latini... et moderni *aliqui*... particulam “ἔτι [quoniam]” *causalem* esse, qua ratio cur Deus miserit Spiritum afferatur *negantes*, breviloquentiam vel ellipsim quandam admittunt atque novum quasi argumentum afferri volunt quo adoptio demostretur: ἔτι δὲ ἐστε υἱοὶ (ὁῦλον ἔτι) ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα κτλ.) (Vos esse filios *manifestum* est quia Deus Spiritum in corda vestra misit; cf. 3, 11). *Sensus quidem est aptus*, sed durissima est constructio” (104).

Así que según la interpretación de *todos* los griegos, de *muchos* latinos y de *algunos* modernos, la misión del Espíritu Santo es signo manifestativo de vuestro estado de justicia, como la actividad de la causa manifiesta la existencia del efecto; pero en modo alguno vuestro estado de gracia es la razón ontológica de la misión del Espíritu Santo. Además el Apostol no habla simplemente de misión, sino de misión del Espíritu Santo que nos haga llamar a Dios: Padre. Por tanto aquí no se trata de la misión e inhabitación *constitutiva*, para hacernos justos o porque lo seamos y así se complete nuestro estado de justicia, sino de una misión consiguiente, *manifestativa*, para hacernos llamar a Dios con el dulce nombre de Padre (105). Pues si tan valiosos testimonios nos autorizan a tal interpretación, que por otro lado nos es necesaria para no ponerlos en contradicción con la teoría de la sigilación santificante, bien podemos aceptarla al menos como sólidamente probable; y no nos obliga a desecharla como absurda, la letra de la Vul-

(102) *Gal.*, 4, 6.

(103) “Missio... Spiritus sit divinum sigillum *factae* adoptionis” (In h. I. 528).

(104) *Ibid.*

(105) Cf. *Rom.*, 8, 14-16. 26 s.

gata, y el testimonio de los modernos (cum plerisque modernis), que quizás no han estudiado a fondo y por todos lados la doctrina de la justificación en los Padres.

Pero si nuestro aserto no está en pugna con la Escritura, ¿lo está con la Tradición? De ningún modo. Por lo que toca a los Padres, se puede decir que hay unanimidad moral en nuestro favor: todos admiten la sigilación; algunos hablan bastante explícitos bajo otras formas; los que no lo son tanto no contradicen. Sólo hay dos textos oscuros que parecen suponer en el fondo la teoría posteriorista de la inhabitación, aunque expresamente no la afirmen. Uno es de *Epístola Barnabae*, y otro de *Taciano*.

El primero trata de ver cómo se fabrica el templo (espiritual) de Dios, y dice:

“Discite. Accepta remissione peccatorum et spe habita in nomen Domini, facti sumus novi, iterum ex integro creati; *ideo* (διὸ) in nobis, in domicilio nostri vere Deus habitat” (106).

Sólo se podría preguntar si aquel “*ideo*” es de orden puramente ideal o de orden real. Es decir: Supuesto que somos justos, se sigue en el orden de las ideas: Luego Dios habita en nosotros, porque con su venida nos ha justificado; o más bien: Puesto que por la justificación estamos dispuestos a ser templos de Dios, Dios viene a morar en nosotros. La respuesta no es difícil, dada la cuestión introducida por el autor: “Curam habete ut templum Domini magnifice aedificetur. *Quomodo?*”. Evidentemente se trata de un proceso *real*; y por tanto en su mente la justificación *antecede* (prioritate saltem naturae) a la inhabitación. Tiene por tanto un sentido contrario a nuestra teoría.

*Taciano* admite que la “inmortalidad” o futura vida bienaventurada no pertenece al alma sino por razón del Espíritu Santo, y por eso cuando pierde a éste, pierde también aquélla. Ahora bien, como el Espíritu Santo no vive en todos sino en algunos “τοῖς δικαίως πολιτευομένοις”, para recobrar el bien perdido, es menester unirnos al Espíritu Santo. Pero no nos uniremos si no somos imágenes de Dios: y si así nos hacemos “instar templi” a modo de templo, Dios viene con gusto a morar en nosotros: “Ἐὶ μὲν ὡς ναὸς ἤ. κατοικεῖν ἐν αὐτῷ βούλεται Θεὸς διὰ τοῦ προσελθόντος Πνεύματος” (107).

(106) *Epist. Barnabae*, 16, 8 (MG, 2, 773).

(107) *Adv. Graecos Orat.* 15 (MG, 6, 837). Cf. *ibid.*, 13, 14 (833 ss). En este

Y por lo que toca a la Escolástica, ¿tenemos a Santo Tomás en pro o en contra de nuestra teoría? Si he de decir lo que siento, confieso que me desconcierta su manera de hablar en este asunto. Por un lado tiene frases enteramente *priorísticas* de la inhabitación, como las antes citadas; pero en el mismo pasaje del Comentario a las Sentencias y en otros sitios tiene locuciones que parecen fundamentadas sobre la concepción *posteriorista*. Por lo demás, no es posible ni digno intentar aclarar en unas breves líneas el pensamiento del Doctor Común. Ojalá lo hiciese alguno con la detención, estudio y desapasionamiento debido (108).

### Conclusión

De todo lo expuesto se sigue con evidencia: 1) Que es al menos sólidamente probable y aun mucho más seguro que lo contrario, el pensar que en el orden causal de los dones de la justificación, *es primero el Don increado que los creados*, es antes la comunicación y unión de Dios con nosotros que la gracia santificante, virtudes infusas y dones del Espíritu Santo; que Dios es el sol que ante todo brilla en nuestros corazones, y que nuestra santificación habitual no es sino su bella irradiación; que Dios es el divino molde en que nos vaciamos, y la justificación la forma divina con que quedamos modelados 2). Que *el argumento de la gracia, caridad y amistad divina* considerada como raíz de la inhabitación *no es apodáctico*, sino mucho menos probable que la opinión contraria; y por tanto conviene atenerse a fundamentos más firmes al demostrar el dogma de la inhabitación divina o al explicar su íntima naturaleza.

Esto supuesto, he aquí todo el proceso lógico de la gran obra de nuestra justificación.

---

pasaje tiene una embrollada disquisición sobre la naturaleza humana y sobre los espíritus y demonios; y como el autor estaba tan imbuído en las filosofías heterodoxas, especialmente en el Gnosticismo, tiene frases que suenan a ellas, aunque el pensamiento sea ortodoxo.

(108) Pueden consultarse, entre otros, P. D. GREGOR V. HOLTUM OSB, *Die heiligmachende Gnade in ihrer Beziehung zur Einwohnung des Hl. Geistes in der Seele* (*Div. Thom.*, Freib, 4 [1917] 435-463); I. HÜBSCHER, *De Imagine Dei in homine viatore secundum S. Thomam* (Lovaina 1932). Cf. la recensión de P. M. BENZ, en *Div. Thom. Freib.* 11 (1933) 465-467.

1) Nacemos “inmundos y, como dice el Apostol, por naturaleza hijos de ira... y hasta tal punto esclavos del pecado y bajo el poder del demonio y de la muerte, que... ni por las fuerzas naturales... podríamos librarnos y resurgir de esta ruina, a pesar de todo nuestro libre albedrío” (109).

2) La iniciativa por tanto y el comienzo de toda nuestra salvación, está fuera de nosotros, está en la misericordia infinita de Dios, que no sólo decretó ab aeterno nuestra redención por medio del Verbo Encarnado, sino que ganándonos por la mano nos aplica la eficacia redentora del Crucificado, haciéndonos renacer de él, como de un Nuevo Adán, a fin de que muriendo a la muerte que heredamos del primero, obtengamos la vida sobrenatural del segundo (110).

3) El exordio, pues, de nuestra justificación está en Dios, que por los méritos de Cristo, causa meritoria de nuestra justicia, nos comunica las ilustraciones y mociones de la gracia preveniente, para que si libremente queremos, nos dispongamos cooperando con su gracia por medio de la fe, esperanza y penitencia, a recibir la justificación. Y entonces Dios, causa eficiente de ella, gratuitamente (111) nos comunica el Espíritu Santo en el momento de la regeneración y al sellarnos y ungirnos con el Espíritu de las promesas (112), no sólo nos deja limpios de toda culpa y pena merecida, sino que somos modelados a imagen sobrenatural de Dios mediante la profunda transformación que nos produce el nuevo principio vital que es la gracia santificante, a la que acompañan como nuevas potencias la caridad y demás dones infusos; y en virtud de esta doble comunicación, del Don increado y de los dones creados, quedamos elevados, eficientemente y *quasi-formalmente* por aquél, formalmente por éstos, a la dignidad y realidad de hijos de Dios y herederos de su gloria, dioses por participación sobrenatural, amigos queridos de Dios con la amistad y amor más sublime que pueda existir entre padre e hijos y entre esposo y esposa; quedamos libres de toda culpa y ontológica y moralmente orientados a la consecución del último fin, a la vida eterna, a la gloria sobrenatural (113).

(109) *Conc. Trid.*, s. 6, c. 1 (D-B 793).

(110) *Id. ib.* c. 2-3 (D-B, 794 s).

(111) *Id. ib.*, c. 8 (D-B 801).

(112) *Eph.*, 1, 13; 2 *Cor.*, 1, 21.

(113) *Conc. Trid.*, s. 6, c. 7 (D-B, 799-800).

Esta justificación admirable es la regeneración divina, en que Dios nuestro Padre nos diviniza por la acción del comunicado Espíritu Santo; es la inserción vital de Cristo por medio de los divinos dones (114); es el revestirnos de Cristo, al revestirnos de la blanca y brillante estola de la justicia, cuyo origen es el mismo Dios que brilla en nosotros. Esta es la nueva vitalización de nuestro ser, que a impulso del Espíritu Santo que nos anima, nos hace capaces de producir intereses eternos y aumentar indefinidamente el capital inicial (115).

Y toda esta deificación plena, deificación fructífera, deificación que se consumará en la felicidad sobrenatural, tiene su origen en el divino Redentor, en el amable Salvador del mundo (116). Con razón su mística esposa la Iglesia Católica conmemora y festeja llena de cariño su XIX centenario.

*Marneffe*

J. C. MARTINEZ GOMEZ

---

(114) Id. ib., c. 7 (D-B, 800).

(115) Id. ib., c. 10 (D-B 803), c. 16 (809 s); Pío V contra Bayo, Pro. 13-15, 17 (D-B, 1013, 1015, 1017).

(116) *Io*, 14, 16 s; *Aet*, 2, 33; 4, 12; *Tit*, 3, 4-7; *I Io*, 2, 2; *Apc*, 1, 5 s; 5, 9 s; *Conc. Flor. Decr. pro Iacob.* (D-B, 711); *Conc. Trid.*, s. 6, cc. 7 y 16 (D-B, 799, 809).