

**PERIJÓRESIS**  
**HITOS DE UN PROTAGONISMO CRECIENTE**  
**ESBOZOS DE UN PENSAR PERIJORÉTICO**  
**GIBERT GRESHAKE**

## INTRODUCCIÓN GENERAL.

“La historia de la teología es la historia de la relación siempre cambiante entre la realidad de Dios y esa misma realidad divina tal como se experimenta y se entiende desde dentro de un *logos*, es decir, un horizonte concreto de inteligibilidad. A la teología le corresponde esa tarea casi imposible de establecer una correlación entre *Theos* y *logos*. Cuando esta responsabilidad capital se desempeña deficientemente, el *logos* de la inteligibilidad de turno avasalla y domestica la realidad del *Theos*. Esto es precisamente lo que pasa en el período moderno”...“La teología postmoderna es un esfuerzo honesto y a veces desesperado por lograr que Dios sea escuchado de nuevo como tal Dios, como el que trastorna la moderna conciencia histórica, el que desenmascara las pretensiones de la moderna racionalidad, como el que exige que prestemos atención a todos los preteridos y marginados por el proyecto moderno. *Theos* ha vuelto a desbancar el predominio del *logos* moderno”<sup>1</sup>.

Marchas y retrocesos, encuentros fecundos y avasallamientos, verdadero diálogo o domesticación. Así describe David Tracy los polos que marcan el ritmo de esta particular y cambiante relación de la razón con el Misterio que es la teología. Luego de un prolongado

---

<sup>1</sup> D. TRACY, “El retorno de Dios en la teología contemporánea” Concilium 256 (1994) 997-1009

intento de dominio del logos sobre el *Theos*<sup>2</sup>, asistimos, según el autor, a la reversión de esta situación: un período de reinado del *Theos*. De Dios en cuanto Dios.

La inteligencia del misterio trinitario es el primer analogado de este complicado abrazo entre razón y revelación. A tal punto llegó el avasallamiento de la segunda en manos de la primera, que Rahner denunciaba “Los cristianos, no obstante su exacta profesión de fe en la Trinidad, son casi exclusivamente monoteístas en la práctica de su vida religiosa”<sup>3</sup>. Estaba en jaque la mismísima identidad del Dios cristiano. Luego de esta denuncia, merced a la confluencia de variados factores, tuvo lugar la irrupción de la trinitariedad, iniciando un conmocionante nuevo período, sólo comparable en fecundidad a la edad de oro patristica<sup>4</sup>. Este proceso de redefinición y ajuste del concepto de Dios todavía no ha acabado. Estamos, según algunos, en la etapa de consolidación, o de madurez en ciernes<sup>5</sup>.

Cuanto dijimos hasta aquí de la teología en general y de la Trinidad en particular, podemos contemplarlo en la evolución semántica y teológica de una categoría que es ella misma fruto de un encuentro fecundo entre el *Theos* y el *logos*: perijóresis. Del vaivén de las olas de Clazomene, a la envolvente interioridad recíproca, del hierro transido por el fuego a la danza comunitaria, a la sinfonía que despierta el canto de la creación: tal es el arco trazado entre su origen y su actual significado. Son muchísimos los matices que acompañan su evolución y que nos la muestran en algunas ocasiones como fundamento de máxima precisión en temas nucleares de la fe, y en otras relegada a funciones secundarias y accesorias.

Nuestro estudio, consiste pues, en asomarnos a la historia del protagonismo creciente de este *poético término técnico*. Historia jalonada por hitos, que son expresión de la paulatina y rítmica recepción de este *Theos* por parte de la inteligencia creyente, que por momentos no se

---

<sup>2</sup> Referido en el texto exclusivamente al período de la modernidad, nosotros lo hacemos extensible al influjo de la filosofía platónico aristotélica que proveyó de instrumental conceptual a la doctrina trinitaria desde la época patristica.

<sup>3</sup> Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología IV*, Madrid, 1964.

<sup>4</sup> Cf. M GONZÁLEZ, “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio” en AAVV, *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires, San Pablo, 1997, 9-99 (en adelante: ESET).

<sup>5</sup> Cf. M .SALVATI, “Desarrollos de la teología trinitaria. De la Lumen Gentium a nuestros días”, en *Estudios Trinitarios* 39 (2005) 3-22 (en adelante, DTT).

deja abrazar por el misterio. Queremos echar luz sobre el enorme potencial latente- “latiente”<sup>6</sup> que se esconde en las entrañas de nuestra categoría. Conociendo su génesis y evolución, podremos esclarecer su capacidad integradora. Percibiendo sus nuevos movimientos hallaremos elementos para reconfigurar el modo de pensar la realidad toda: Dios, Iglesia y mundo.

Hemos dividido este estudio en dos partes:

La primera, *hitos de un protagonismo creciente*, describe el encuentro fecundo entre *logos* y *Theos*, el nacimiento de la categoría teológica, su crecimiento, expansión y emplazamiento en la patria trinitaria. Su cautiverio bajo el predominio de la substancia, su posterior liberación y su ingreso en la teología trinitaria del siglo XX, donde vuelve a emprender otro ascenso, hasta intervenir de lleno en la conformación de un nuevo paradigma teológico todavía en proceso. La perspectiva de este acercamiento es eminentemente diacrónica y recapitulativa: su intención estriba en ampliar al máximo el campo semántico que la perijóresis fue desarrollando a lo largo de 2500 años. Cada nuevo matiz alcanzado en un contexto determinado puede esconder una eventual función contemporánea.

Esta sección toma como fuente los estudios recientes más completos que encontramos al respecto: la tesis doctoral que el dominico Emmanuel Durand defendió en el Instituto Católico de París en 2004<sup>7</sup> y la síntesis de la tesis – también doctoral- de Juan Pablo Torrebiarte Aguilar presentada en la Universidad de Navarra<sup>8</sup>. Completa el cuadro una serie de estados de la cuestión trinitaria a fines del siglo XX y algunos de los muchos artículos que, seducidos por las posibilidades de esta promisoriosa noción patrística, van esbozando tímidamente su nueva fisonomía.

La segunda parte, *esbozos de un pensar perijorético*, intenta por un lado desentrañar el perfil conceptual de esta categoría en una sistematización contemporánea, y por otro contemplar su capacidad modeladora del pensamiento al punto de reconocer su influjo aún cuando el discurso

---

<sup>6</sup> El término *latiente* no figura en el el diccionario de la Real Academia Española, pero el traductor de nuestra obra base, El Dios uno y trino, lo usa en numerosas ocasiones logrando un “plus” en la significación habitual de latente. Por referirse a un matiz central de nuestro tratamiento, optamos por este neologismo.

<sup>7</sup> E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines*, Paris, Ed. Du Cerf, 2005.

<sup>8</sup> J.P.TORREBIARTE AGUILAR, “El concepto de Pericóoresij en la Expositio Fidei de San Juan Damasceno” *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia (Universidad de Navarra)* 44 (2003) 9-72.

verse sobre otras materias. Así explicitaremos sus aportes a la conformación de un nuevo paradigma teológico. El autor elegido es Gisbert Greshake, en su obra *El Dios Uno y Trino*<sup>9</sup>.

El talante de este momento será netamente analítico: a partir de una lectura exhaustiva del texto, seleccionaremos distintas citas que combinadas descubrirán las notas salientes de la perijóresis en nuestro autor. Luego, un recorrido transversal por su obra desde el eje de esta “nueva adquisición” constatará su capacidad de configurar su mirada de la realidad toda.

Esta inmanencia mutua de las personas en la Trinidad adquiere hoy un atractivo especial, que nosotros<sup>10</sup> experimentamos en la actitud existencial de *fidelidad al aquí y ahora*. Porque intentamos abordar nuestra tarea de evangelización desde una perspectiva decididamente encarnada, entendemos que sólo accedemos a lo universal por la “intensificación de nuestra particularidad<sup>11</sup>”, “bebiendo de nuestro propio pozo”<sup>12</sup>. Esto implica considerar alguna faceta del *aquí*: contexto eclesial de la diócesis de San Isidro; y del *ahora*: postmodernidad.

Por un lado, arraigados en la “época de la fragmentación”, la demanda por el reconocimiento de la alteridad parece ser una deuda impostergable para el diálogo con un mundo y una cultura que se precian de su pluralismo.

“La crítica primaria a la filosofía occidental apunta a su incapacidad de respetar el ser y el significado del Otro. Desde Sócrates, la filosofía occidental ha sido dominada por una razón que recibe sólo lo que se da a sí misma, una razón que no hace más que referirse a sí misma. Su ontología es tautología y egología. Siempre ha neutralizado al otro, en todos los sentidos de la palabra...Su ontología permite y requiere de nosotros quitar nuestra atención del origen del mundo: el Otro. Este Otro es lo inaccesible, lo invisible, lo intangible, secreto, separable e invisible”<sup>13</sup>.

Una tarea pastoral que esté a la altura de los tiempos impone repensar los presupuestos filosóficos de aquello que anunciamos. Para esta tarea, la perijóresis parece ser especialmente

---

<sup>9</sup> Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001. (En adelante DUT).

<sup>10</sup> Por “nosotros” entiendo el cuerpo presbiteral de la diócesis de San Isidro.

<sup>11</sup> Cf. D. TRACY, *The analogical imagination, christian theology and the culture of pluralism*, New York, Orbis, 1981.

<sup>12</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber de su propio pozo* CEP, Lima, 1983, 50.

<sup>13</sup> J. FLAX. *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of California Press, 1990, 196-197.

prometedora. No es simple especulación teórica, sino revisión de los fundamentos que posibilitan la concreción misma de la praxis evangelizadora.

Por otro lado, el ejercicio del ministerio sacerdotal en una Iglesia local como San Isidro lleva a preguntarnos cómo ser fieles a una realidad bien diversa de la romana, estando en comunión con ella y a la vez potenciando lo más original que el evangelio suscita en estas tierras. ¿Cómo encarnar esta tensión propiamente católica? Una profundización en la eclesiología de comunión intentaría responder a esta inquietud.

Es que posiblemente, un rasgo característico de esta diócesis sea el presentarse como un ámbito propicio para la radicalización de esta categoría eclesiológica de comunión. San Isidro es un verdadero entramado de diferencias económicas, sociales, culturales, políticas y religiosas. “Agradados” por contener una diversidad incomparable, somos espectadores de un panorama peculiar: primer y tercer mundo yuxtapuestos en una misma geografía. Este perfil hace que nuestra tarea diaria se mueva entre el escándalo y la sorpresa: escándalo porque la cercanía de realidades “polares” echa luz sobre un contraste profundamente inhumano. Sorpresa porque, evangelio mediante, esta misma tierra de escándalo por momentos se vuelve anticipo del Reino, al ver que las diferencias se integran respetando originalidades. Entre el hondo sentido de trascendencia de los sectores más conservadores y la demanda de transformación histórica de los ambientes más relegados nuestra pastoral toma visos de reconciliación, de implementación de un proceso que bien podríamos tildar de integración trinitaria. Este proyecto de *communio vivida* necesita pautas esclarecedoras, y vislumbramos en la perijóresis una posible fuente de inspiración.

Somos concientes de lo que el recorte de fuentes y la limitación propia de este nivel académico dejan fuera de consideración. El tiempo de transición cultural que estamos atravesando, y su repercusión en la reconfiguración no acabada de la teología agregan condicionantes a nuestro estudio. La bibliografía es fragmentaria, dispersa, poco sistematizada. Si sumamos a estos factores el carácter inasible de lo que intentamos atisbar, haremos bien en recordar y seguir la actitud sugerida por Rahner en estas líneas: “Dios y lo que se piensa con ello sólo se comprenden cuando, en el sobrecogimiento interior, se suelta la propia comprensión

conceptual dejándola caer en el misterio inefable y santo, como aquello que nos está cerca y nos contiene amorosamente”<sup>14</sup>.

## INDICE

### PARTE I.

#### Hitos de un protagonismo creciente

<i>Introducción</i> .....	10
Capítulo 1: Antecedentes de un despertar inusitado.	
<i>Introducción</i> .....	11

---

<sup>14</sup> K.RAHNER, “El Dios como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación”, en *Mysterium Salutis* II/1, 361. Citado por G. Greshake en DUT 650.

1.1. Primer hito: hacia el encuentro: filosofía y escritura.....	11
1.2. Segundo hito: el abrazo fecundo. La patrística. ....	35
1.3. Tercer hito: cautiverio y liberación: de la Baja Edad Media hasta fines del siglo XIX.....	54
Conclusión.....	67

Capítulo 2: Protagonismo contemporáneo

Introducción.....	69
2.1. Protagonismo creciente. ....	69
2.2. Participación en la conformación de un nuevo paradigma. ....	81
Conclusión .....	96

**PARTE II**  
**Esbozos de un pensar perijorético**  
**Gisbert Greshake**

Introducción.....	100
Algunas notas del autor y su obra.....	101

Capítulo 3: Perijóresis en Greshake.

Introducción.....	112
3.1. Aproximación analítica. ....	113
3.2. Aproximación sistemática.....	177
Conclusión. ....	203

Capítulo 4: Análisis transversal. La perijóresis como matriz de pensamiento.

Introducción.....	205
4.1. Trinidad –perijóresis como centro y clave de comprensión de la fe cristiana.....	205
4.2. Nudos de la realidad a la luz de la Trinidad – perijóresis.....	221
Conclusión.....	226

Conclusión de la segunda parte.....	227
Conclusión general.....	229
Bibliografía.....	236
Índice analítico.....	241

**TABLA DE ABREVIATURAS**

<b>DUT</b>	G GRESHAKE, <i>El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad</i> , Barcelona, Herder, 2001
<b>LEJ</b>	X. L. DUFOUR, <i>Lectura del Evangelio de</i>



	<i>Juan III</i> , Salamanca, Sígueme, 2000 <sup>3</sup> .
<b>EJ</b>	R. SCHNACKENBURG, <i>El evangelio de Juan II. Versión, índice y comentarios</i> , Barcelona, Herder, 1980.
<b>PEF</b>	J.P. TORREBIARTE AGUILAR, “El concepto de Pericóoresij en la Expositio Fidei de San Juan Damasceno” <i>Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia (Universidad de Navarra)</i> 44 (2003) 9-72.
<b>PEDC</b>	S. DEL CURA ELENA, “Perikhoresis” en X. PIKAZA- N. SILANES; <i>Diccionario Teológico El Dios Cristiano</i> , Salamanca, Secretariado Trinitario, 1992, 1086-1094.
<b>FPPG</b>	C. DISANDRO, <i>Filosofía y poesía en el pensar griego</i> , La Plata, Hostería Volante, 1974.
<b>PGF</b>	V. HARRISON, “Perichoresis in the Greek Fathers”, <i>St. Vladimir’s Theological Quarterly</i> 58 (1992) 46-57.
<b>EF</b>	J. DAMASCENO, <i>Exposición de la fe</i> , Ciudad Nueva, Madrid, 2003.
<b>DPP</b>	L. PRESTIGE, “pericoreo and pericóoresij in the fathers”, <i>The Journal of Theological Studies</i> 29 (1928) 242-252.
<b>PPD</b>	E. DURAND, <i>La périchorèse des personnes divines</i> , Paris, Ed. Du Cerf, 2005.
<b>ESET</b>	M. GONZÁLEZ, “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio” en AAVV, <i>El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo</i> , Buenos Aires, San Pablo, 1997, 9-99.
<b>DEC</b>	G. ZARAZAGA, <i>Dios es comunión</i> , Salamanca, Secretariado Trinitario, 2005, 251-312.
<b>DTT</b>	M. SALVATI, “Desarrollos de la teología trinitaria. De la Lumen Gentium a nuestros días”, en <i>Estudios Trinitarios</i> 39 (2005) 3-22.
<b>HTC</b>	E. VILANOVA, <i>Historia de la teología cristiana</i> , III, Barcelona, Herder, 1992.
<b>AP</b>	P. CODA, <i>Acontecimiento Pascual, Trinidad e historia</i> . Salamanca, Secretariado Trinitario, 1994.
<b>DSC</b>	C. SCHICKENDANTZ; “Desconfianzas y suspicacias sobre el concepto de <i>communio</i> ” <i>Stromata</i> 62 (2006) 183-188.
<b>THD</b>	K. HEMMERLE, <i>Tras las huellas de Dios</i> , Salamanca, Sígueme, 2005.

<b>UTP</b>	C. GUNTON, <i>Unidad, Trinidad, Pluralidad</i> , Salamanca, Sígueme, 2005.
<b>DEC</b>	G. ZARAZAGA, <i>Dios es comunión</i> , Salamanca, Secretariado Trinitario, 2005.
<b>TRD</b>	J. MOLTSMANN, <i>Trinidad y Reino de Dios</i> , Salamanca, Secretariado Trinitario, 1986.
<b>TAI</b>	D. TRACY, <i>The analogical imagination</i> , New York, Orbis, 1981.

## Introducción

Partimos de la siguiente constatación: en la historia de la teología, la perijóresis nunca tuvo la pretensión de protagonismo teológico que tiene en la actualidad. Títulos como “Perichoresis

and the faith that personalizes”<sup>15</sup>, “La Trinitá e la pericoresi: lo Spirito come vita e come forza”<sup>16</sup>, “Perichoresis: New theological wine in an old theological wineskin?”<sup>17</sup>; “*Circumincessio* once more: Trinitarian and christological implications in an age of religious pluralism”<sup>18</sup>, “The function of perichoresis and the divine incomprehensibility”<sup>19</sup>, “Perichoresis, the Cristology of the icon”<sup>20</sup> -sólo por mencionar algunos- señalan el amplísimo abanico de demandas de sentido y de expectativas centradas en esta antigua y modesta categoría patristica.

¿De dónde le vienen sus pretensiones de protagonismo en la inteligencia del misterio? ¿Con qué herramientas cuenta para dar razón de tal reclamo? ¿Por qué no lo tuvo hasta ahora? ¿En qué consistiría hoy el ejercicio de esa “principalidad”? Estos cuestionamientos necesitan ser desentrañados para aceptar o rechazar, matizar o contextualizar la aspiración de la que nos hablan las publicaciones. Para tal fin elegimos el siguiente camino: auscultar su historia teológica (capítulo 1), y observar de cerca sus movimientos en el presente (capítulo 2). Recurrimos al concepto de “hito” para estructurar nuestra exposición.

La Real Academia Española entiende por *hito* “mojón o poste de piedra, por lo común labrada, que sirve para indicar la dirección o la distancia en los caminos o para delimitar terrenos. Persona, cosa o hecho clave y fundamental dentro de un ámbito o contexto”<sup>21</sup>. Asumimos esta definición asignándole al proceso de evolución semántica de nuestra categoría una periodización que reconoce momentos, personas o hechos que por la densidad de su aporte logran dar una dirección particular o marcar un punto de inflexión en este desarrollo.

En el primer capítulo, se inicia una perspectiva diacrónica que estructurará toda la primera parte. Intentaremos asomarnos a sus orígenes y a su evolución histórico-teológica hasta llegar a

---

<sup>15</sup> Cf. T. CONNOLLY, “Perichoresis and the faith that personalizes according to Jean Mouroux”, *Ephemerides theologicae lovanienses* 62 (1986) 356 -380.

<sup>16</sup> Cf. B.FORTE, “La Trinitá e la pericoresi: lo Spirito come vita e come forza”, *Studi Ecumenici* 9 (1991) 53-65.

<sup>17</sup> Cf. M. LAWLER, “Perichoresis: New theological wine in an old theological wineskin?”, *Horizons – The Journal of the Collage Theological Society* 22/1 (1995) 49-66.

<sup>18</sup> Cf. L. THUNBERG, “Circumincession once more: Trinitarian and christological implications in an age of religious pluralism”, *Studia Patristica* 29 (1997) 364-372.

<sup>19</sup> Cf. L. TIPTON, “The function of perichoresis and the divine incomprehensibility”, *Westminster Theological Journal* 64 (2002) 289-306.

<sup>20</sup> Cf. M. AZKOUL, “Perichoresis, the Cristology of the icon” *The Patristic and Byzantine Review* 7 (1988) 67-85.

<sup>21</sup> Cf. “hito” en Real Academia Española: Diccionario de la lengua española, Vigésima segunda edición, [http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=hito](http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=hito), (Consultada el 15/7/2007)

los umbrales del siglo XX. Recorriendo estos “hitos”, comprenderemos la altura de su “vocación”, que sólo se resolverá en la concreción de su “misión” en la inteligencia de la fe. Como dijimos en la introducción general, cada nuevo rasgo redescubierto puede abrir un frente nuevo en su actual tratamiento.

En el segundo capítulo, que adopta una modalidad sincrónica dentro del planteo diacrónico general, observaremos de cerca algunos de sus movimientos en teología contemporánea, la rápida mutación de su perfil -en relación directa con otras categorías- y la dirección hacia la que se encamina para concretar su misión. No es poco lo que está en juego, si consideramos que interviene en la reestructuración conceptual del pensamiento en torno la identidad del Dios cristiano.

## Capítulo 1

### Antecedentes de un despertar inusitado

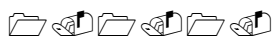
Nos resultará curioso comprobar que esta “novedad” tiene más de 2500 años. Sus inicios profanos ya contienen parte de su grandeza actual. Grandeza fecundada por la revelación y forjada

en un interesante diálogo entre gracia – ya presente en la creación - y libertad deseante. Emprendamos entonces este recorrido por los tres primeros hitos de nuestro trayecto: comprensión pre bíblica y revelación (primer hito); edad Patristica ( segundo hito) con una breve digresión que nos pone al tanto de las lecturas contemporáneas de estos aportes, y épocas medieval y moderna (tercer hito).

### **1.1. Primer hito: hacia el encuentro. Filosofía y Escritura**

Nuestra categoría nace de la conjunción de un doble movimiento: uno ascendente, de apertura al sentido, verdad y belleza que impregnan la creación, según aquello que Pablo sugiere en el comienzo de su carta a los Romanos: “Lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad<sup>22</sup>”. El otro es descendente, de búsqueda interpersonal de Dios en la revelación: ¿Adán, donde estás<sup>23</sup>? El logos se prepara para ser fecundado, el *Theos* sale al encuentro, develándose amor que se entrega y es capaz de transformarlo, asumiéndolo, restaurándolo y elevándolo a niveles significantes insospechados.

Este acercamiento mutuo es el que ahora describiremos, sentando las bases para el desarrollo *theo lógico* posterior.



#### *Movimiento ascendente*

“Interroga a la belleza de la tierra, interroga a la belleza del mar, interroga a la belleza del aire que se dilata y se difunde, interroga a la belleza del cielo, interroga a todas estas realidades .todas te responden: Ve, nosotras somos bellas. Su belleza es una confesión.  
Estas bellezas sujetas a cambio,  
¿Quién las ha hecho sino la Suma Belleza?<sup>24</sup>”

#### 1.1.1.1. Algunas notas lingüísticas

---

<sup>22</sup> Ro 1,19-20.

<sup>23</sup> Gn 3,9.

<sup>24</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermones*, 241,2: PL 38,1134.

Antes de sumergirnos en la curiosa evolución de esta *mot magique*<sup>25</sup> contemporánea, parece conveniente acercarnos al uso originario de sus raíces etimológicas. Un simple recorrido por su amplio abanico semántico permitirá munirnos de un importante juego de matices que encontraremos luego asumidos y desplegados en las diferentes “estaciones” de nuestro estudio diacrónico. En sintonía con los intereses y las cuestiones coyunturales de cada época, algunos rasgos brillarán más que otros llegando incluso a ocultarlos por largos períodos.

El verbo χορεύω

El término perijóresis<sup>26</sup>, es un compuesto de la preposición *peri* y del verbo *corew*. Este verbo tiene dos usos habituales: uno intransitivo, que aparece unido a diferentes preposiciones, y otro transitivo. En el primer caso, *corew* es un verbo de movimiento. Empleado solo (absoluto) significa pasar o avanzar. Pero en combinación con una preposición o un adverbio, significa ir o venir, acercarse o alejarse (según el adverbio o la preposición que lo acompañe). Estas partículas son fundamentales porque determinan la dirección del movimiento y por tanto el significado del verbo. En cambio, como verbo transitivo, *coreo* equivale al verbo latino *copio* –contener o comprender- y por supuesto, no va acompañado de preposición.

Algunas estructuras o cadenas en el griego clásico pueden ayudarnos a conocer la versatilidad de este verbo. En las combinaciones siguientes encontraremos verbo + preposición, en su uso intransitivo.

Proj dwmata cwrwmen / Vamos a casa

Pro domon cwrei / Va delante de la casa

Ej daita ecwrei / Iba a un banquete

Auth h akon... eij jmaj ecwrhsen / Se ha difundido hasta nosotros esta noticia

---

<sup>25</sup> Cf. J. MOLTSMANN, “Périchorèse: un mot magique de l’Antiquité pour une nouvelle théologie trinitaire”, *Transversalités – Revue de l’Institut catholique de Paris* 76 (2000) 145-161.

<sup>26</sup> Adoptamos la siguiente opción terminológica: perijóresis en vez de *pericóresis* o *perikhóresis* por una razón fonética. La versión griega transliterada (*pericóresis* o *perikhoresis*) no figura en el Diccionario de la Real Academia Española, sino sólo su castellanización a partir del latino *circumincessio*: circumincesión. Sin embargo el uso -ya legitimado en teología- de su transliteración a partir del griego permite adaptar el criterio general por el que *pericwresij* deviene *perichoresis* (la “ji” del griego deviene “ch” en la transliteración latina y culta española. Y sin acento porque es calco fonético). Según Rebeca Obligado, especialista en lenguas clásicas, la castellanización “perijóresis” translitera bien el sonido griego “CW”<sup>26</sup>. Declaraciones registradas el 28/4/2007.

2. Cf. J.P.TORREBIARTE AGUILAR, “El concepto de Pericóoresij en la *Expositio Fidei* de San Juan Damasceno” *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia (Universidad de Navarra)* 44 (2003) 9-72. (En adelante: PEF).

Ta tojeumata ecwrei dia twn aspidwn / Las flechas atravesaban los escudos  
Klavomaj dia pantwn ecwrei/ Se difundía por todos un lamento  
Udwr kata taj tafrouj ecwrei/ El agua corría en los fosos  
Anw potamwn cwrousi pagai / Remontan los ríos a la fuente  
Polemioi cwrousin ef hmaj / Enemigos vienen hacia nosotros.

De todas estas posibilidades, destacamos las siguientes: *Cwrew + dia*. Esta “cadena” - permitámonos este adelanto- será usada en lenguaje estoico y patrístico, para hablar de la presencia de inmensidad de Dios que se extiende a través de la realidad creada, o que bien la penetra totalmente. En la misma línea, pero con otra combinación hallamos *Corew + eij*: en contexto cristológico, que significará difundirse.

Otro caso representa la combinación del *Cwreo + en*, que nos lleva a otro paradigma y que tendrá que traducirse por haber, contener. El matiz estable y de reposo es notorio.

El prefijo περι

Generalmente<sup>27</sup>, se encuentran dos acepciones: la primera es la de su uso genitivo que denota el objeto o persona al que una acción refiere. La segunda denota ubicación *alrededor de, en las cercanías*. Claramente, nuestro caso aplicará la segunda acepción. Aunque varios eruditos mencionan la necesidad de traer a colación que muchos verbos que usan *peri* no denotan movimiento circunvalatorio.

περιχουρεσις

Como podemos suponer, *cwresij* (procesión) es un derivado del verbo *cwrew*, arriba descrito. *Perijóresis* es un sustantivo verbal derivado de *pericwrew*. Para muchos, teniendo en cuenta que no siempre *perijóresis* denota circularidad, las traducciones latinas *circuminedere* como *circuminsedere* son deficientes, pues asignan un significado independientemente de las cadenas griegas que los originan.

El concepto

---

<sup>27</sup> ARNDT F. GINGRICH, “perikhoresis” en *W.F., A Greek – english lexicon of the new testament and other early christian literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, 650.



Debemos advertir, que si bien *pericwrew* es un derivado de *cwreo*, no coincide exactamente con los usos de su fuente. Es un verbo de movimiento tanto en su versión intransitiva como en la transitiva. Esto hace afirmar a algunos que el verbo siempre tiene que entenderse como tal. Ya vimos la variedad de sentidos que incorporan las preposiciones cuando se alían con coreo.

En la medida en que se combina con *eij* y con *dia*, *pericwreo* denotará movimiento. Cuando se combine con *en*, significará realidad estable y permanente. De aquí la variedad que encontramos en los diccionarios especializados. A saber:

- Lampe traduce *pericorew* por 1: cercar, circundar, rodear, sitiar, dar vueltas alrededor de. 2. alternar por revolución, pasar de un lado al otro, recíprocamente. *Pericóoresij* es traducida por movimiento cíclico, recurrencia.
- El DCT<sup>28</sup> traduce por inhabitación, compenetración estable<sup>29</sup>.
- El LTK<sup>30</sup> la entiende como acuerdo mutuo, penetración del cuerpo y el alma.
- Prestige<sup>31</sup>: “*go round, encompass// of extremes (on opposite sites of a rotating mechanism, come round to, reciprocate or interchange with, resolve themselves into, one another*”.

#### 1.1.1.2. Aportes desde la filosofía

Es notable que pocos autores dediquen su atención a los fundamentos filosóficos de nuestra categoría. Las referencias suelen ser escuetas y marginales, casi siempre concentradas en los aportes del estoicismo. A tal punto resulta comprobable esta tendencia, que algunos eruditos directamente desestiman cualquier intento diacrónico de rastrear indicios semánticos previos a su uso estrictamente teológico. Señalan de esta manera una ruptura notoria con las fuentes “profanas” debido al giro fundamental que se opera en su significado a partir de Máximo el

---

<sup>28</sup> Cf. S. DEL CURA ELENA, “Perikhoresis” en X. PIKAZA- N. SILANES; *Diccionario Teológico El Dios Cristiano*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1992, 1086-1094 (en adelante, PEDC)

<sup>29</sup> JACQUES FANTINO, “circumincession” en J.Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, 228.

<sup>30</sup> J. HÖFER ed, *Lexikon für Theologie und Kirche* T.XI, Freiburg i. Br. Herder, 1967, 954.

<sup>31</sup> Cf. L. PRESTIGE, “pericoreo and pericóoresij in the fathers”, *The Journal of Theological Studies* 29 (1928) 242-252 (en adelante, DPP).

Confesor. No podemos evitar leer en este acercamiento una opción epistemológica clara, que según lo que veremos a continuación, parece difícil de compartir. La lectura atenta de algunas fuentes nos revelará una “providencial” afinidad, que sugiere más continuidad que ruptura entre la etapa “teológica” y la aparentemente profana<sup>32</sup>.

Centraremos nuestra atención en Anaxágoras y en la corriente estoica.

Anaxágoras

Carlos Disandro, a quien seguimos en este desarrollo, comienza aclarándonos ni el verbo ni el sustantivo pertenecen al lenguaje épico de la Hélade arcaica<sup>33</sup>. Lo encontramos por primera vez en Heródoto con el sentido de sucesión dinástica. Luego, sólo aparece en el rico léxico de Aristófanes en el que curiosamente parece asociado a los cultos lustrales. Diremos pues, que su primer uso consistente proviene del “ámbito litúrgico”, dato verdaderamente sugerente.

Podemos considerar que tanto el verbo perijoreo como el sustantivo perijóresis son partícipes de la originalidad especulativa de Anaxágoras, la cual gesta una transformación profunda de la tradición griega precedente (Anaximandro, Heráclito, Parménides, etc), preparando el terreno para los grandes del siglo IV ac.

Tal transformación tiene como punto de partida el dinamismo heraclítico y como punto de llegada una descripción e interpretación cósmica que el vocablo perijóresis intenta resumir con la fuerza de una abstracción totalizadora.

Los estudiosos distinguen tres etapas en su vida y pensamiento<sup>34</sup>:

---

<sup>32</sup> Nos resonará entonces de fondo esa espléndida imagen explorada por Mathias Scheeben en su obra *Los Misterios del Cristianismo: la filosofía no es la esclava de la teología, sino su esposa*. Así como en la encarnación el Verbo se desposa con la humanidad no degradándola sino participándola de su dignidad real, así la filosofía accede a su dignidad mayor uniéndose vitalmente a la teología. Como a una novia que se adorna con sus joyas, la teología viste a la filosofía de una dignidad nupcial. Cf. M. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo. Su esencia, significado y conexión, en la perspectiva de su carácter sobrenatural*, Barcelona, Herder, 1964, 245.

<sup>33</sup> Cf. C. DISANDRO, “Historia semántica de la perikhóresis”, *Studia Patristica* 15 (1984) 442-447.

<sup>34</sup> Cf. C. DISANDRO, *Filosofía y poesía en el pensar griego*, La Plata, Hostería Volante, 1974, 89-163 (en adelante, FPPG).

La primera tendría lugar en Clazomene, su ciudad natal. “Clazomene es tierra estremecida por el rumor de las olas, es mar contenido por un puerto que acoge la sonoridad y la transforma en horizonte, en quietud, en silencio”<sup>35</sup>. Aquí asistimos al período en el que él desarrolla una fenomenología física descriptiva: inteligencia del todo en movimiento. Surge el concepto de perijóresis, al contemplar el vaivén inquieto de las olas vivas del mar. Este proceso se afianzará definitivamente en Atenas, integrándose en su sistema tanto físico como metafísico, dominado por el *Nous*.

La segunda etapa coincide con su período en Atenas y con el encuentro con el mundo filosófico de los grandes. Aquí su razonamiento se afirma como unidad viviente, con la fuerza estética de una armonía profunda entre manifestaciones multívocas. Contempla el retorno de un principio unificador viviente, al dato postulado de una coherencia entitativa, que siendo inasible para un modo de conocimiento, fundamenta sin embargo la composición y la disyunción de los campos elementales del movimiento. Desarrolla la filosofía del *Nous*, con la que destrona el substancialismo jónico, y a la vez, se escapa del monismo óptico parmenídeo. Pues el *Nous* es *Nous* trascendente y a la vez comunicativo de sí. Funda y da forma a la materia informe a partir de un solo movimiento que diversifica, diferencia y a la vez une en virtud del *Nous* que comunica: perijóresis. Dos totalidades: *Nous* y cosmos, vinculadas por la perijóresis.

Luego de establecer una polaridad conceptual (*Nous*- cosmos) que excluye de forma absoluta el aspecto erosivo e irracional de la naturaleza humana y confía el fundamento de la mismidad al *Nous* ultramundano, vuelve su atención a la física. Este paso conforma su tercera etapa, en la que esculpe su último pilar: la homeomería. Por ella entendemos al cosmos en tanto ordenado por totalidades recurrentes, fruto del despliegue del *Nous* comunicado en movimiento. La inquietud de nuestro filósofo consiste en cómo conciliar el *Nous* (ontología parmenídea remozada) y el mundo o cosmos (interés propiamente físico), y lo logra con la perijóresis que es comunicación y participación de totalidades.

Si bien estos conceptos aparecen diseminados en toda su obra, la mayor densidad se concentra en el fragmento 12 que transcribimos a continuación:

---

<sup>35</sup>

FPPG.98.

“En cuanto al resto, contiene reparto de todo, el *Nous* en cambio es inconfigurado y auto posesivo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que es exclusivo, el mismo para sí mismo. Pues si no fuera el mismo para sí mismo, sino que estuviera mezclado con otro, compartiría todas las sustancias, en cuanto se mezclara con alguna de ellas. Pues en todo hay parte de todo, tal como he dicho antes. Además, la condición de esa mixtura lo constreñiría de modo que no podría tener dominio sobre ninguna cosa, como ocurre precisamente siendo sólo para sí mismo. Pues de todas las realidades es lo más sutil y lo más puro y posee además el total conocimiento acerca del todo, y la fuerza suprema. Y respecto de lo que tiene alma, ya sea grande, ya sea pequeño, el *Nous* lo domina todo, asimismo el *Nous* ha señoreado la totalidad de las rotaciones, en tanto ha establecido el principio de rotación, Y primeramente comenzó a comunicar el movimiento rotatorio, desde lo más restringido, luego movió algo mayor y moverá cada vez algo mayor. Y lo que resultaba mezclado, o lo que se separaba y diferenciaba, todo lo que conocía el *Nous*, como habría de ser y cómo era, todo aquello que ahora ya no es, y lo que ahora es, y cómo será, todo lo ordenó el *Nous*, y esta misma circunvolución que ahora hace rodar los astros, y el sol, y la luna y el aire, y el éter, que están separados. Fue el movimiento de rotación el que produjo tal separación”<sup>36</sup>.

Reparemos en lo siguiente: nuestra categoría intenta describir y resumir una interpretación cósmica, con fuerza de abstracción totalizadora, que vence el sistema de polarizaciones, dicotomías y contrastes multívocos de Heráclito. El ritmo de *anábasis* y *katábasis* del cosmos ígneo se insume en el ritmo unívoco de la perijóresis anaxagórica, que define un cierto movimiento uniforme, cuyo despliegue explicaría la armonía del todo en todos sus niveles y rumbos.

Esta perijóresis es “creatura” del *Nous* pues lo que primero existe es la mismidad absoluta. Es la clave de su comunicación con el cosmos, en cuyo movimiento rotatorio *-anábito* y *katábico*- logra separar y diferenciar, y a la par *-en virtud del Nous-* mantiene todo profunda y orgánicamente unido. Simultáneamente, hace que el *Nous* permee lo existente, de tal modo que habite en él, y lo existente en el *Nous*.

Disandro nos presenta por último dos atributos sorprendentes. Por un lado nuestra categoría funda la comunicabilidad de lo existente en el cosmos, ya que de alguna manera es la comunicación primordial que logra “totalidades concurrentes”, un ordenamiento no multívoco como el heraclídeo ni unívoco como el parmenídeo. Por el otro, en tanto vínculo entre el cosmos y el *Nous*, media la mismidad y la alteridad. Es de alguna manera, por provenir de la mismidad fundante, la reina de la alteridad fundante.

Estoicos

---

<sup>36</sup> FPPG. 134.

El término perijóresis como tal no aparece en ningún otro sistema filosófico. Al respecto, Disandro declara que posiblemente -por haberlo extraído del ámbito cultural y usarlo en campo físico- Anaxágoras fue acusado de *asebeia*<sup>37</sup>. Este motivo, según el autor, justificaría la exclusión de los sistemas filosóficos que lo precedieron.

Lo que es fácilmente reconocible en varios padres, a la hora de describir los procesos de interpenetración propios de la noción que estudiamos, es la física estoica que subyace a su pensar. En su artículo acerca de la cristología damascena, R. Cross<sup>38</sup> enumera sintéticamente los tipos de mezcla propuestos por esta escuela. Tanto Alejandro de Afrodisia como Ario Dídimo se refieren a un tratado de un tal Crísipo. Ambos describen los siguientes tipos de mezcla:

- *Síntesis*: equivale a la yuxtaposición aristotélica, como un montón de granos de trigo, en lo que ninguno altera su naturaleza.
- *Sinkrasis* corresponde a la mixis aristotélica, en la que las sustancias son destruidas pero sus propiedades permanecen. Pero en la de Crisipo, todo es destruido, incluso las propiedades, para dar paso a una nuevo ente: un tertium quid.
- *Krasis/mixis*: es una genuina interpenetración de dos elementos, de tal modo que tanto sustancias como cualidades de los componentes permanecen. Ambos elementos ocupan exactamente el mismo espacio. Dídimo agrega una variante: llama mixis a la interpenetración de dos cuerpos: hierro y fuego, cuerpo y alma, dejando krasis para la interpenetración de fluidos, como vino y agua.

Consideremos un rasgo particular de este tipo de esta mezcla: este proceso no incluye intercambio de atributos entre los dos objetos mezclados. En el caso de la krasis del hierro y del fuego, ni el hierro quema ni el fuego gana la habilidad de cortar. Lo que corta y quema a la vez es la krasis del fuego y del hierro, el compuesto entero que incluye tanto un elemento como el otro.

---

<sup>37</sup> Término griego que hace referencia al delito de impiedad o falta de devoción hacia los dioses de la religión del estado ateniense. Por cometer este delito fueron acusados Anaxágoras, Protágoras, Sócrates y Aristóteles. Cf. “asebeia” en *Enciclopedia Symploké*, (on line) < <http://symploke.trujaman.org/> > (Consulta: 2 de junio de 2006)

<sup>38</sup> Cf. R. CROSS, “Perichoresis, Deification, and Christological predication in John of Damascus”, *Medieval Studies* 62 (2000) 87-91.

Algunos eruditos mencionan también entre las fuentes de nuestra categoría los sistemas neoplatónicos. Tales menciones son siempre tangenciales, y dentro del material consultado no hay referencias claras a estas pistas.

### 1.1.2. *Movimiento descendente: indicios escriturísticos*

#### Introducción

"*Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*<sup>39</sup>" dice el viejo axioma hermenéutico. Siguiéndolo, un estudio exhaustivo de nuestra noción habría de llevarnos a rastrear su origen en las teologías veterotestamentarias del templo y de la alianza. En estas tramas estructurantes de la historia de la salvación ya aparecen prefiguradas las realidades que en Cristo se manifestarán luego de manera plena. Podríamos también hacer una profunda búsqueda de términos propios del campo semántico de perijóresis en el Nuevo Testamento, y ciertamente encontraríamos muchos, tanto en los escritos joánicos, como en los paulinos. Bástenos recordar la fórmulas de Pablo "Ya no soy yo sino Cristo quien vive en mí" o sus recurrentes "en Cristo Jesús"<sup>40</sup>, o bien, las imágenes eclesiales del cuerpo, entre otras. Todas ellas tienen conexión directa con nuestra noción.

Pero necesitamos operar un recorte de fuentes, y elegimos para ello el siguiente criterio: los padres griegos –quienes acuñan el uso teológico de esta categoría – se basan de manera preponderante en el Evangelio de Juan. Sus citas, sus comentarios, su manera de concebir la perijóresis está profundamente teñida de la cosmovisión de este evangelista. Por esta razón, nuestro análisis del "movimiento descendente" de la noción que nos ocupa se circunscribirá a las fórmulas de inmanencia -aquellas que nítidamente declaran una presencia mutua de las personas en la Trinidad, de los creyentes en Cristo y de Cristo y la Trinidad en los creyentes- presentes en el evangelio de Juan: Jn 10,38; 14,10.11; 14,20.23; 17,21 y 17,23.

Comenta Piero Coda en su manual de Trinidad<sup>41</sup> que los escritos de la tradición joánica encierran una importancia decisiva para la comprensión de la identidad trinitaria del Dios revelado por Jesucristo. Cabe señalar los siguientes elementos fundamentales: 1) identificación de

---

<sup>39</sup> S. AGUSTÍN, *Hept.* 2,73; cf. DV 16.

<sup>40</sup> Gal. 2,20; Rom 6,11.23.

<sup>41</sup> P. CODA, *Dios uno y trino*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993, 148.

Jesucristo como el Hijo unigénito y como Logos (verbo, Palabra) del Padre, y por otro, del Espíritu Santo como el Otro enviado del Padre, el Paráclito, para continuar y llevar a su perfección la obra del Hijo; 2) la presentación de la dinámica de unidad – distinción entre el Padre y el Hijo, y la de ambos con el Espíritu Santo, 3) la nueva comprensión de la unidad – unicidad de Dios a través de algunos términos muy densos, recogidos al menos en parte del acontecimiento cristológico pascual, como: gloria, espíritu, agapé. Todo cuanto dice del evangelio entero reviste especial importancia para nuestras citas de interés, debido a su centralidad en la trama revelatoria del libro.

Comenzaremos entonces con el análisis detallado de cada una de las cinco fórmulas de inmanencia. Cuatro de ellas se encuentran dentro del discurso de despedida, y la restante en la última controversia de Jesús con los judíos, en la fiesta de la dedicación. Las estudiaremos en ese contexto. Luego intentaremos tener una mirada general de su aporte, comparando rasgos e integrando sus elementos. De esta manera lograremos hacernos del perfil bíblico de las nociones que sustentarán escriturísticamente nuestra noción.

#### 1.1.2.1. Controversia en la fiesta de la dedicación

*Crean en las obras, para que aprendan  
y reconozcan que el Padre está en mí y yo en el Padre.  
(Jn 10,38)<sup>42</sup>*

Esta primera fórmula de inmanencia mutua tiene lugar en la última confrontación de Jesús con los judíos, en el marco de la fiesta de la dedicación del templo. La perícopa reconocida por la mayoría de los autores va de 10,22 a 10,40, y depende estructuralmente del discurso del Buen Pastor, que instala el tema del mesianismo<sup>43</sup>. Es la última controversia<sup>44</sup> del libro de los signos, que prepara la última obra y la más elocuente: la resurrección de Lázaro. Nuestra controversia equivale a la comparecencia ante el Sanedrín en la versión sinóptica<sup>45</sup>, luego de esta obra se hará manifiesta la condena: 11,50.

---

<sup>42</sup> Tomamos como referencia la traducción crítica que hace XAVIER LEÓN – DUFOUR en su obra *Lectura del Evangelio de Juan III*, Salamanca, Sígueme, 2000<sup>3</sup>. (en adelante: LEJ)

<sup>43</sup> Cf. L. RIVAS, *El evangelio de Juan: introducción, teología comentario*, Buenos Aires, San Benito, 2005, 117 y ss.

<sup>44</sup> Cf. LEJ. 305 y ss.

<sup>45</sup> Cf. J.TUÑÍ- X.ALEGRE, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Estella, Verbo Divino, 1997, 89 y ss.

Distinguimos básicamente dos secciones que responden al cuestionamiento judío por dos títulos: mesías e Hijo de Dios (10,22-30.31-39). Ambas secciones son coronadas por fórmulas “trinitarias” (10,30.38). En el medio, articulando los dos bloques, un intento de lapidación (10,31).

El tiempo y el lugar del episodio son más que sugerentes: la fiesta de la Dedicación que tiene lugar en el Templo. Las fiestas litúrgicas eran el verdadero *locus theologicus* de la teología judía. Ésta, particularmente, entrelazaba dos cuestiones nucleares: mesías<sup>46</sup> y templo. En el corazón teológico, litúrgico, geográfico del judaísmo Jesús toma parte de este proceso judicial cruzado. Allí se intensifican al máximo las controversias anteriores al punto de apurar la decisión de condena con la revelación más contundente (10,38), que es paradójicamente el objeto de nuestro estudio y el motivo de la condena.

Asistimos al debate por el mesianismo en la primera sección comprendida entre los vv. 22-30, insinuado por el precedente discurso del Buen pastor<sup>47</sup> y retomado explícitamente por Jesús para contestar de modo elíptico y a la vez afirmativo. Ante el acoso de los judíos que demandaban claridad en sus pretensiones, Jesús contesta remitiéndose a las obras del Padre. Este mesianismo no es el esperado, con ribetes políticos y nacionalistas. Sin embargo se constituye en la intervención definitiva del Padre a favor de su pueblo, que sus ovejas perciben en las obras que dan vida (el enfermo que camina, el ciego que ve, muy pronto Lázaro sacado del sepulcro). De este modo responde afirmativamente a la expectativa mesiánica, pero de un modo inesperado. La fórmula del v. 30; “*El Padre y yo somos una sola cosa*” zanja la cuestión diciendo algo que podríamos parafrasear de este modo: -“*Soy el Mesías porque en mi obra el Padre, dando vida definitiva a su pueblo*”. Esta unidad manifestada, además de expresar una conciencia madura de estas relaciones paterno-filiales, es la más vigorosa leída hasta el momento<sup>48</sup>. La seguridad de las ovejas se garantiza en la unidad del Hijo con el Padre<sup>49</sup>. Se deja percibir una progresión en la discusión, ahora alterada por un intento de lapidación.

---

<sup>46</sup> La fiesta de la dedicación remite a la esperanza mesiánica de liberación, tal como se entendía en aquella época, por su referencia a Judas Macabeo y su restauración y reconsagración del altar (1Mac) o del Templo (2 Mac) luego de la profanación de Antíoco IV. Cf. A. SCHÖKEL, *Biblia del Peregrino III*, Bilbao, Mensajero, 1997, 329

<sup>47</sup> Esta figura se asociaba la del rey davídico (Cf. Ez 34,23).

<sup>48</sup> Hasta ahora el lector sabe que procede del Padre (8,42), que éste permanece a su lado (8,29), que lo ama (3,35), que el Hijo lo conoce íntimamente (8,55;10,15), que recibe enseñanza de Él (8,28) y poderes como el de juzgar (5,22) y de poseer y comunicar la vida (5,21.26; 6,57). Hace su voluntad (4,34; 6,38), y recibe un encargo relativo a la su muerte y resurrección (10,18). Todas estas relaciones que involucran una acción ad extra se fundamentan en esta primera sugerencia de vida divina ad intra.

<sup>49</sup> Cf. AAVV en *Comentario al Nuevo Testamento*, La Casa de la Biblia, Madrid, PPC, 1995, 301.



En la sección siguiente, vv. 32-40, el tema central es la identidad de Hijo de Dios. Los judíos comprenden perfectamente la fórmula de 10,30; más no la aceptan. Intuyen que hay algo más que una simple unidad operativa o moral. Intuyen unidad “metafísica”. Y esto merece la muerte, pues es blasfemia. Jesús contesta de un modo rabínico (vv.34-36), y termina magistralmente refiriendo la Escritura a la plenitud que encuentra cumplimiento en su presencia. El Antiguo Testamento prepara su llegada. El circunloquio que usa para describirse como santificado y dotado por el espíritu, no sólo lo revela como un mesías peculiar, sino que lo presenta nuevamente como el nuevo templo<sup>50</sup>. Finalmente, hace una nueva exhortación a creer a partir de las obras del Padre, que tiene por objeto la formulación más alta y precisa: “Para que aprendan y reconozcan que el Padre está en mí y yo en el Padre” (10,38). Esta inmanencia mutua especifica por primera vez esa cercanía insospechada antes y esbozada en 10,30 entre el Padre y el Hijo. Agrega reciprocidad e interpersonalidad. Hondura “metafísica”<sup>51</sup>. Un cara a cara antes sólo insinuado. El texto llega a su clímax, pues se abre a dimensiones antes insospechadas. Jesús el Cristo, es el nuevo templo, es el Mesías porque el Padre habita en Él, y viceversa. Así señala qué ha de creer el que cree. Esa es la salvación, lo digno de conocer y aprender, lo que funda la existencia cristiana. Quizás esté respondiendo a aquella pregunta hecha por los discípulos de Juan el Bautista, “¿Maestro, dónde vives?” (1,38), por primera vez de modo claro “en el Padre”. Ofreciéndose como nuevo templo, espacio de intimidad definitivo para la salvación y la liberación.

Para Dodd<sup>52</sup>, se observa un movimiento de las categorías mesiánicas hacia las filiales. Una subsumición de una en otra, más comprensible para un auditorio helenista. Estamos ante la revelación más contundente de todo el libro de los signos. Nada más queda por decir. Es el Hijo, en quien mora el Padre. Y por ello, el mesías y el nuevo templo. Éste es el contenido esencial de la fe, y este es el motivo de la condena que se efectiviza en 11,50 luego de la resurrección de Lázaro.

---

<sup>50</sup> Es aquel sobre quien reposa el Espíritu (1,33) y el marco de la dedicación está en esta perspectiva, ya que la fiesta celebra la santidad del templo, es decir, el retorno al edificio de la Presencia que se había alejado por culpa de la profanación. Jesús es enviado al mundo para devolverle la Presencia que habita en Él mismo. Por eso, este diálogo está relacionado con el de Jn 2,1-11 en donde Jesús había anunciado al templo nuevo, su propio cuerpo.

<sup>51</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio de Juan II. Versión, índice y comentarios*, Barcelona, Herder, 1980, 388 (En adelante EJ).

<sup>52</sup> Cf. C.H.DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978, 355 y ss.

### 1.1.2.2. El discurso de despedida

Las fórmulas que nos ocupan se presentan ahora en un contexto de despedida. Acabada su vida pública, recluso, Jesús decide dar su testamento a los suyos, antes de pasar del mundo al Padre. En un clima de intimidad, traza el futuro de su comunidad en tres coloquios (13,33-14,31; 15,1-16,4<sup>a</sup>; 16,4<sup>b</sup>-33) que se rematan con un diálogo orante con el Padre (17,1-26), al que los discípulos asisten en silencio.

El prólogo de 13,1-4 funciona a modo de gran obertura: toda la segunda parte se coloca bajo el doble signo de vuelta de Jesús al Padre y del amor extremo de Jesús por los suyos. La mención de la pascua, gran telón de fondo de las escenas que presenciaremos, da la pauta que la hora ha llegado. Hora de la muerte, de la exaltación, de la gloria. En este marco, se anuncia el protagonismo del amor hasta el extremo: el extremo de la cruz, pero más aún, el extremo de la participación de los suyos en el amor que está en el corazón da vida que habita en el Padre y en el Hijo.

Tomaremos el primer coloquio y la oración “sacerdotal” como contexto próximo de nuestras citas de inmanencia recíproca.

El adiós de Jesús. (13,33-14,31).

Esta unidad literaria se enmarca de lleno en el género de despedida: ante la inminencia de la muerte, se señala una determinada conducta a observar. El discurso se refiere al porvenir, pero con apoyatura en hechos del pasado.

En este caso, la fórmula testamentaria permite incluir en su libro el aspecto post pascual de la misión de Jesús, que es la participación de los creyentes en su intimidad con el Padre y en su obra en el mundo. De tal manera que la despedida es un “hasta luego”. El trasfondo escriturístico

es el del Deuteronomio, la larga despedida de Moisés ante su muerte. Esta fuente confirma por estilo y temática el tema teológico central insinuado en el párrafo anterior; en Jesús se ha cumplido la promesa de la alianza de Dios con los hombres. A lo largo de todo el texto, hay una evocación permanente al Padre. Es así que al comienzo, el hombre es radicalmente incapaz de ir a dónde Jesús irá: al Padre. Mientras que al final, es el Padre el que morará en el creyente respondiendo así a una larga espera de la alianza última prometida por Dios a Israel o bien la de cualquier hombre, que enfrentando a la muerte, espera la vida.

Aunque la palabra alianza no aparece nunca en el texto, el *don del Espíritu en vosotros*, eco de la profecía de Ezequiel (Ez 36,26) confirma que esta categoría -cara a la tradición hebrea- opera como telón de fondo. La comunión con Dios está ya disponible en la tierra. Así como la ley divina debía ser guardada y transmitida de generación en generación, según el legado de Moisés, así los discípulos que entran en Jesús en comunión con el Padre, tendrán la función de hacer participar a otros hombres en la alianza que ha sellado el Hijo en su Pascua.

Para su mejor análisis y en función de los tiempos verbales usados (13,33-14,11 y 14,12-226) dividamos el texto en dos partes; cada una en un bloque distinto.

*¿No creen que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?  
Creanme. Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí.  
Al menos, créanlo por causa de las obras  
Jn 14,10.11*

Como queda manifiesta la radical incapacidad de ir donde va Jesús, de acceder al Padre (v.33), un mandamiento<sup>53</sup> nuevo prepara el terreno para la segunda revelación de la intimidad trinitaria. El *ámense unos a otros con el amor que yo los he amado* (vv.34-35) da cuenta de una

---

<sup>53</sup> Desde el decálogo revelado a Moisés, el término mandamiento está siempre ligado al recuerdo de la Alianza. Su presencia en Jn 14 confirma que la alianza subyace a todo el discurso.

reciprocidad en la caridad, que tiene por primer escenario la comunidad de creyentes que no es simple imitación sino consecuencia del amor definitivo de Dios por nosotros, revelado en Cristo. El *kathos* que habitualmente es traducido por “como”, es en realidad causal. Por eso, no es simple imitación externa sino casi instrumental. Ésta es la novedad: la naturaleza de este amor recíproco y radical, el mismo amor de Jesús. Aquí radica la novedad escatológica, que confirma la definitividad de la alianza. La consigna de amarse con *su* amor, no con el nuestro.

Hay una invitación a creer, como si nos dijera “apóyense firmemente en Dios y también en mí, a pesar de la conmoción (de la despedida, de la muerte, de la soledad)”. Apela a la fe del judío, poniéndose a la par del Padre. Y luego, la mención del lugar donde estar. Alusión velada a la teología del templo, y una interesante promesa que se enlaza con el típico presente supra temporal joánico: de modo que donde estoy yo, (no donde esté yo, como sería lógico suponer si está hablando de sucesos futuros) estén también ustedes. Aquí se esboza lo que habrá de continuar.

En los versículos que siguen, asistimos a un *crescendo* en la revelación de la intimidad. Retomando el tema inicial del pasaje de Jesús al Padre, la auto manifestación de Jesús como camino resulta sustanciosa. En la línea de los *Ego eimí* joánicos, resulta sugerente la frase “*nadie viene al Padre sino por mí*” en presente. El ya está allá. Por eso la indicación del conocimiento simultáneo de uno y otro. Esta es una de las cimas soteriológicas del evangelio, que se explicita en las fórmulas que coronan la perícopa. El que pudo ver al Padre porque está junto con él (6,45-46) permite ver al Padre, en sí mismo. De aquí esta asimilación sorprendente, pues nadie ha visto nunca a Dios. “*Quien me ve a mí ve al Padre*” habla del entendimiento (y participación) de su misterio personal, que se devela ahora en los versículos que siguen. Es la intensificación del vocabulario propio de la alianza<sup>54</sup>, que se hace accesible por el pedido de Felipe que da el pie a una nueva revelación.

Vemos que la mutua inmanencia esta explicitada tres veces, justificando esta posibilidad de concreción de alianza: el conocimiento y la visión del Padre. Dos veces (v.10<sup>a</sup> y 11) en el movimiento de una invitación a creer. El objeto último de esta fe es esta inhabitación recíproca

---

<sup>54</sup> Conocer al Padre es la versión joánica de conocer el nombre, presente en Ex 6,3; 33,12.17; 1 Re 18,36, Sal 9,10; 91,14; Is 52,6; Ez 39,2. LEJ. 87.

que funda la alianza. Una vez en 10<sup>b</sup>, en referencia a las obras – volviendo a lo dicho en 10,38<sup>55</sup>, con un elocuente uso del *permanecer*, que será protagonista del capítulo siguiente, la vid y los sarmientos. Es un giro lingüístico que describe la unidad perfecta entre el Padre y el Hijo. Hay que ver a Jesús con los ojos de la fe, y entonces se reconocerá la profundidad oculta de su ser: su vinculación completa con el Padre, de modo que está por entero “en el Padre”. De esta manera, se manifiesta a través de Jesús de modo total, así como habla por El<sup>56</sup>.

Esta declaración aclara el “ser camino” de Jesús, como una mediación permanente, no sólo temporal, de este peregrinar hacia el Padre. La insistencia que subyace en el imperativo del v.11 acentúa la necesidad imperiosa de creer en lo que se ha revelado, como núcleo fundante de todo lo dicho. Es que en esta aceptación se juega la fe en Jesús como Hijo, tema nuclear del evangelio. El uso de (en) *estar en*, *estar con*, refuerza esta afirmación.

*En aquel día ustedes conocerán que yo estoy en mi Padre, ustedes en mí y yo en ustedes. Si uno me ama guardará mi palabra. Mi Padre lo amará, vendremos a él y habitaremos en él. (14,20.23).*

*El que cree en mí hará las obras que yo hago*, confiesa el versículo 12, universalizando hacia el futuro el discurso dirigido, en principio, a su pequeña comunidad. Comienza a perfilarse la nueva existencia de los discípulos. ¿Cuál es la razón para semejante afirmación? La recepción del Paráclito reconfigurará la vida de los que creen, al punto de extender hacia ellos la inmanencia mutua que atestiguaban los versículos anteriores.

En los vv.11 y 12, el centro es el verbo hacer que tiene por sujeto a Jesús y a los creyentes. El creyente no hará las obras que hizo Jesús, sino las que está haciendo y las que hará. El Glorificado sigue obrando junto al Padre a favor del mundo. El juego de los dos sujetos -yo y él- para el mismo verbo *hacer* muestra que las obras anunciadas son el resultado de una sinergia. Del mismo modo que el obrar del Padre pasaba al de Jesús de Nazareth, el obrar del Hijo pasa ahora al hacer de los discípulos. Por eso se requiere previamente un vínculo intrínseco entre los discípulos y el mismo: la fe de estos.

---

<sup>55</sup> Relación joánica palabra y obras como signos que llevan a intuir la presencia divina.

<sup>56</sup> Cf. EJ. 96-101.

Enmarcada por las funciones del otro Paráclito enviado, que permanecerá en el creyente (16-17), y dará luz sobre todo lo dicho por Jesús (26) aparece la promesa de la venida. La segunda venida, la triunfante, la venida desde la muerte y desde la gloria. Ese día tendrá lugar un conocimiento que asume la cima revelatoria anterior, pero la aumenta.

En el v. 20 hay un desdoblamiento que muestra el cumplimiento definitivo de la alianza, incluyendo al creyente en esa “intimísima interioridad recíproca” que muestra la fuente de las obras del creyente. El primer estiquio recuerda el objeto de fe señalado en las fórmulas anteriores, pero el fruto de la fe pascual da lugar al creyente en Cristo. De esta manera se llega a describir un nudo de intimidades y reciprocidades propio de Juan.

La venida al hombre tiene extraordinaria fuerza de evocación de la teología del templo (1 Re 8,27) o bien de la espera escatológica de los profetas: (Ez 37,26-28; Zac 2,14). El logos hecho carne se presentó como aquel en quién se encontrarían cielo y tierra, y como templo escatológico en su cuerpo resucitado (2,20). Ahora es el creyente el que, por su unidad con el Hijo, se convierte en Morada de Dios. De esta manera se invierte el movimiento esbozado en 14,2-3, de los discípulos llevados por Jesús al Padre. Ahora es el Padre el que viene al discípulo fiel.

Se suprime toda distancia y enfrentamiento en la realidad personal del amor la dualidad se convierte en unión. A pesar de su carácter irrepresentable, la inmanencia mutua de los discípulos y del Hijo encontrará una explicitación en la imagen de la vid y los sarmientos del capítulo 15.

#### La oración de santificación (*Jn 17*)

Otros dos discursos de despedida, reediciones del primero, separan esta oración de lo que acabamos de analizar. Esta oración que por algunos es llamada sacerdotal tiene lugar en presencia de los discípulos aunque sin dialogar con ellos. Esta intimidad filial revelada, logra por el clima que genera, que tanto los discípulos como el lector “franqueen las barreras del tiempo”.

En un balanceo típicamente judío entre las proezas de Dios en el pasado y el porvenir como lugar de una nueva manifestación de su poder, se desarrolla esta plegaria con tono de alabanza. Así como en el prólogo de Juan se “celebra” al Logos venido al mundo, en este último coloquio se celebra al Padre, cuya voluntad ha de cumplirse plenamente, como deseo del Hijo. Ahora el Hijo vuelve a él, pero no solo sino con los creyentes.

Se distinguen dos ejes: uno vertical que en sentido ascendente termina en el v.24 (*“para que donde yo esté estén también ellos conmigo”*) y descendente, que termina con la inhabitación del amor con que Jesús fue amado: en los creyentes. Y otro horizontal: en la duración indefinida de la historia: el mundo que no ha conocido a Dios sigue estando llamado a acoger su revelación. En el cruce de los dos ejes se encuentra el testimonio que se espera de los creyentes, que irán multiplicando la presencia del Enviado a través de tiempo y del espacio.

Habitualmente se distinguen tres bloques: a) 17,1-11<sup>a</sup>, b) 17,11b-23 y c) 17,24-26.

En el primero, ante el Padre, de cara a la hora, Jesús lanza un pedido de glorificación para que su obra llegue a plenitud: que la vida eterna sea dada a los suyos, y de este modo el Padre sea glorificado. Y una vez más, ésta consiste en el conocimiento del Padre. Esta glorificación recíproca, que acontecerá en la hora, tiene raíces en su vida íntima, (que nos hace sospechar que no es más que la extensión económica de esa sinergia perijorética). Incorpora a los creyentes, incluidos en ese *todo* que es *mío y tuyo, tuyo y mío*, Padre y del Hijo, indistintamente. El Hijo es glorificado en ellos, por efecto del Padre. Está supuesta la unión íntima y mutua, fruto de la fe, que se desarrolla desde 6,56, 14,22 y se expresa simbólicamente en la espléndida imagen de la vid y los sarmientos (15, 4.5.7).

El esquema del segundo aparece claro en el v.11: guárdalos (11-19) para que sean uno (20-23). Reformulando los ítems de la catequesis primitiva, santificación y amor fraterno, Jesús le pide al Padre que los guarde en su Nombre. Esta expresión tiene valor locativo, una especie de terreno, en donde el fiel se mueve viviendo en Dios. Un ambiente espiritual en el cual se desarrolla la existencia cristiana, su propia vida, que a la vez es comunicable. Se cruzan las

imágenes: una vida/espacio habitable, que a la vez se comunica<sup>57</sup> (v.12). Ser guardados en el Nombre, en un primer sentido, será apropiarse del don divino, participando de la comunión de vida. En un segundo plano, la preservación del maligno. Parafraseando el pedido suplica: “*santificalos en la verdad, tu palabra es la verdad*”. Estamos ante una equivalencia semántica: santificalos /guárdalos; tu nombre/la verdad – la palabra<sup>58</sup>. Todo este proceso que tiene al Padre como sujeto activo, toma de pronto un giro inesperado: “*por ellos me santifico*<sup>59</sup>” (me consagro, me transformo vitalmente, en la entrega de la hora). Lo que ha de suceder es obra conjunta.

Los términos de unión de los creyentes fueron descriptos ya de un modo particular: 6,56 y 14,20: inmanencia mutua., sobre todo por medio de la imagen de la vid y los sarmientos. Allí Jesús hacía del amor de los discípulos entre sí la expresión auténtica de su unidad con él mismo (15,12s.17)

Aquí pues, la unidad de los creyentes se entiende a partir de la comunión con Dios y la fidelidad al mandado del amor recíproco.

---

<sup>57</sup> Se comunica del Padre al Hijo, y del Hijo a los creyentes. El *permanezcan en mí* trasluce esta imagen, tan propia del templo.

<sup>58</sup> Ese espacio habitable que es nombre del Padre, ¿no fue comunicado al Hijo? No hay alusión a esta imagen en todas las exhortaciones a permanecer en él, guardando sus palabras? ¿No es por otro lado, la Palabra del Padre en persona, y la misma verdad? La glorificación del Hijo en *la hora* será simultáneamente la santificación de los creyentes, la acción de guardarlos en la verdad.

<sup>59</sup> Propio de la teología de la alianza, lo que expresa este término es la comunicación de la santidad de Dios en persona, en función del pacto de fidelidad recíproco. “Seréis santos porque yo, el Señor soy santo” pone en sintonía con la relación causal de lo que se exprese en adelante.



20 No solamente intervengo  
por éstos, sino también por los que,  
por su palabra, crean en mí;

21 Que todos sean uno, por  
lo mismo que (*kathos*) tú, Padre, eres en mí y yo en ti.  
Que también ellos sean en nosotros,  
Para que el mundo crea que  
tú me has enviado

22 Y yo les he dado la gloria  
que tu me has dado  
Que sean uno, con la unidad  
con que (*kathos*) nosotros somos uno.

23 Yo en ellos y tú en mí, que  
estén perfectamente realiza  
dos en el uno,  
para que el mundo llegue a  
reconocer que tú me has enviado  
y que los has amado con  
el amor con que me amaste a mí.

El paralelismo en las dos estrofas es notorio. Si bien se destaca que se da un *crescendo* de la una a la otra en la expresión, a la sobriedad de la primera sucede en la segunda la explosión de la gloria dada, del cumplimiento perfecto y como final, el amor del Padre. La primera sirve de “trampolín” para la segunda.

El imperativo *que todos sean uno* formula de manera concentrada el deseo constante de Jesús: que se realice la obra querida en el Padre<sup>60</sup>. El término *uno* no es propio de las escrituras judías<sup>61</sup>. En la pluma de Jn, el término va más allá de la vinculación moral de los fieles; significa una unidad que pertenece al orden del ser y que se deriva de la comunión divina. ¿Estamos ante indicios de una búsqueda por el fundamento de lo real?

En efecto, como señala en las dos estrofas la frase añadida al “que sean uno”, la unidad del Padre y del Hijo es la fuente permanente del uno de los creyentes. La primera estrofa emplea aquí la fórmula de la inmanencia mutua, en la que se menciona primero al Padre “Tú, Padre, en mí y yo en ti”. La segunda dice, somos uno. El estiquio siguiente insiste además en la participación de los discípulos en el uno de Dios. En un lado se lee *Que ellos sean también en nosotros* (v 21<sup>c</sup>), en el otro *Yo en ellos y tú en mí* (v.23<sup>a</sup>). El segundo enunciado precisa el modo de realización del primero, transponiendo la fórmula de inmanencia del v 21<sup>b</sup> en dos afirmaciones

---

<sup>60</sup> Cf. Dt 30,1-5; Is 11,12;40,11; 49,1-21; 60,4-6; Jer 31,10; Ez 34,13; 37,15-22; 39,27s; Zac 2,15

<sup>61</sup> Algunos creen que viene de otras influencias: estoica, gnóstica, qumraniana. Aunque en esta última comunidad corresponde a una defensa de la comunidad interna, sectaria, en el contexto de agresiones de otras corrientes de piedad judía.

sucesivas de presencia interior: el Hijo en los creyentes y el Padre en el Hijo. El Padre está en el corazón de todos.

Algunos cuestionan si la insistencia del evangelista en la unidad de los creyentes viene motivada por alguna situación de crisis en la comunidad joánica. Más allá de las diversas posturas de los críticos, el texto revela lo que constituye en su sentido más profundo la existencia cristiana en Jn: el uno del Padre y del Hijo, en el que participan los creyentes y que expresan en su amor fraternal.

Aquí, la unidad de los discípulos es un valor en sí mismo, al igual que la santificación, y sólo se logra con el reconocimiento del Padre, de quién ha recibido Jesús su misión. Este pasaje traduce la petición inicial de la glorificación del Hijo tanto como del Padre.

La última voluntad es expresada de esta manera: *que los que tú me has dado, estén también ellos conmigo, para que vean la gloria, la mía, que tú me has dado*. La participación de los creyentes en la gloria del Hijo único se deriva, como por vía de consecuencia, de la inhabitación mutua que caracteriza su existencia de fe. Esta experiencia de “ver” la gloria conduce a lo que fundamenta la gloria del Hijo: el amor con que fue amado, que por su acción revelatoria pasada y presente seguirá siéndoles anunciado.

Y lo mejor, el para qué: La inhabitación del amor del Padre en el creyente. Quizás, casi a modo de inclusión, equilibra el v. 2 cuando habla de vida eterna.

Las fórmulas de inmanencia mutua que hemos analizado de la mano de avezados especialistas, aparecen siempre referidas, directamente o por contexto próximo a: a) Las obras de Jesús, que son también del Padre y que tienen claros objetivos soteriológicos; b) La revelación definitiva que trae vida al hombre, y que por lo tanto es objeto de fe; c) la unidad de los creyentes, solamente posible como participación en ese modo de unión tan particular del Padre y el Hijo.

Siempre hay un contexto soteriológico claro, que involucra a los hombres en la historia. Que busca incorporarlos en esa realidad magnífica que se manifiesta. No hay otra razón para darla

a conocer. Al menos desde la escritura, no hay modo de referirse a la futura perijóresis sin tener en cuenta la participación del hombre histórico en ese misterio arcano, a veces tan asociado a lo intemporal, total y absolutamente trascendente. En todo caso se develará como una síntesis particular de tiempo y eternidad, humanidad y divinidad, lo natural y lo sobrenatural, trascendencia e inmanencia.

Para muchos, estas fórmulas constituyen una cima de la teología joánica. Esto es lo hay que creer, lo que genera la condena. Es posible que el hablar de “metafísica hebrea” resulte extraño a los oídos de muchos. Desestimamos esta opción. Pero nos animamos a señalar, sin desmerecer la probada influencia griega en estos escritos, que es justamente aquí donde se da una interpenetración de cosmovisiones, que fusiona la hondura ontológica griega y el personalismo sacro de lo judeo cristiano. Por lo pronto, del texto se deduce que no es una simple unión moral o afectiva la que se presenta. Tiene que ver con un modo de existencia, con una pregunta por el fundamento último de lo real.

Otro punto destacable es que siguiendo esta característica tan joánica de trasponer a Jesús todas las mediaciones del AT, el enunciado de esta mutua inmanencia se alza como un punto de llegada de las teologías de la alianza y del templo. Estas tramas neurálgicas de la fe hebrea son asumidas en esta originalidad cristiana de un modo novedoso, personalista, íntimo y accesible.

Toda una teología de la gracia se devela *in nuce* en estas perícopas. La comunión interpersonal divina no sólo es modelo extrínseco, totalmente trascendente de comunión inter humana. Es más bien su origen, fundamento y posibilidad. El *kathos* de Jn 17,21.22, tantas veces traducido por un simple *como* comparativo, cumple una función a la vez causal e instrumental, liberando al hombre de una exigencia imposible de alcanzar desde sus solas fuerzas. La posteriormente llamada habitación trinitaria tiene implicancias morales enormes. Un Dios “hospedado” por el hombre, habitándolo en su más profunda intimidad será objeto de una doctrina por momentos olvidada<sup>62</sup>: la del maestro interior. El Cardenal Newman, en su *Carta al Duque de*

---

<sup>62</sup> “Penetré luego en los múltiples y vastísimos recesos de mi memoria, llenos de incontables abundancias y me sentí pasmado y sobrecogido al contemplarlas. Con tu luz pude discernirlas y encontré que ninguna de ellas eres tú. Y no fui yo, aunque todas las revisté, quien las descubrió. [...] Tú eres la luz (18) permanente a quien yo preguntaba sobre las cosas si son, qué son y cuál es la importancia que tienen. Y te escuchaba en tus enseñanzas y en tus mandamientos, y eso hago con frecuencia todavía. [...] Algunas veces, allá muy adentro de mí, me haces entrar en un afecto de dulzura inusitada; tal que si llegara a su plenitud no entiendo cómo podría llamarse vida lo que no es esa

*Northfolk*<sup>63</sup>, hará referencia al Obispo de Hipona al discurrir sobre la libertad de conciencia. La doctrina conciliar presentada por la DH sobre este mismo tema aparece en línea directa de continuidad con este texto evangélico trabajado por la patrística y uno de los más altos exponentes de la modernidad cristiana.

Las fórmulas en cuestión, a la vez que abren la puerta de una pregunta por el fundamento de lo existente, dan cuenta, por el contexto, de una dinamicidad sorprendente en el seno de la misma Trinidad. En Cristo, el tiempo y la historia se han incoado en la eternidad, de tal manera que sólo podamos concebirla dialogalmente. La supratemporal oración de Jesús en el capítulo 17 muestra que la circulación de gloria intra divina hace de la hora su clímax, con lo que no sólo muestra anclaje en la historia sino que decide compenetrarse a tal punto con ella, que justamente allí en la máxima condensación de abyección, dolor y sin sentido, se revela salvífica, inclusiva y dinámica. La hora joánica, es una cuña de humanidad condensada en la circulación de gloria divina. Con ella, la mutua inmanencia se vuelve profundamente encarnada, dinámica e inclusiva. El quicio para la comprensión de la dinamicidad intratrinitaria es la Pascua.

Todo cuanto dijimos da cuenta de la densidad teológica de los versículos analizados. Que sean simplemente el objeto de fe, el motivo de condena, la coronación de las teologías del templo y de la alianza, la clave de lectura de todo cuanto sucederá en la pasión explica el interés contemporáneo por esta inmanencia recíproca, relegada por siglos a discusiones eruditas marginales.

### *Recapitulación.*

Hemos asistido al esfuerzo denodado de la razón por responder al problema de la simultaneidad de dos magnitudes esenciales de lo existente: la unidad y la pluralidad dinámica. Su especulación llegó tan lejos que dio a luz una figura que media unidad y pluralidad, que intenta vincularlas, oponiéndose al caos de lo multívoco como a la unidad monolítica que no da cabida al movimiento. Así y todo, la primacía seguía estando en manos del *Nous*, la mismidad fundante

---

vida. Pero vuelvo luego a caer en la pesadez de mis trabajos; me absorben de nuevo las ocupaciones acostumbradas. Mucho es lo que lloro, pero estoy en ellas retenido, tan pesado así es el fardo de la costumbre. Estar aquí, lo puedo, pero no lo quiero. Estar allá, lo quiero, pero no puedo; y así, en ambas partes soy miserable”. S. AGUSTIN, *Confesiones*, Madrid, BAC, 1996, 356.

<sup>63</sup> Cf. J. H. NEWMAN, *Carta al Duque de Northfolk*, Madrid, Rialp, 1989

indivisa. Por otro lado, su poderosa capacidad de observación fue capaz de dar razón de un preciso tipo de mezcla entre elementos físicos que no destruye las cualidades características, sino que las hace converger sin reducirlas unas a otras.

Pero si reparamos en el movimiento descendente, en la densidad de lo que tiene que aportar, la la desproporción es enorme. No nos sorprenderemos entonces al observar los rodeos que estos dos polos darán para encontrarse, ni del largísimo proceso de adaptación, entre avances, retrocesos y superaciones que asumirá el logos para expresar algunos de los matices fundamentales del *Theos*.

## **1.2. Segundo hito: el abrazo fecundo.**

### **La Patrística.**

#### *Introducción*

Razón y misterio ya están encaminados el uno hacia el otro, aunque todavía reste un trecho por recorrer. El ámbito propicio lo dará la conjunción de factores históricos, culturales y religiosos que atravesaron los Padres de la iglesia. Ellos son el humus donde acontece esta recíproca asimilación entre tres cosmovisiones muy definidas: la griega, la hebrea y la cristiana. En ellos, luego de un tiempo de convivencia próxima, tendrá lugar el abrazo fecundo entre noción y término, que dará a luz nuestra categoría e iniciará así su promisoría vida teológica, no exenta de tropiezos.

El apartado que iniciamos desarrollará los pasos fundamentales de este encuentro y crecimiento hasta su emplazamiento en la patria trinitaria. En este largo camino seremos testigos del ascenso que nuestra categoría protagoniza. Éste es posible gracias a un proceso de creciente afinación conceptual que tiene como contrapunto simultáneo –y también lamentable– un notable angostamiento semántico. Precisamente así es como la simple descripción de un fenómeno físico inicia la purificación necesaria para llegar a significar la vida íntima del fundamento de todo lo existente.

### 1.2.1. Una noción ya presente en occidente

Aunque la fecundación esperada tendrá lugar en Oriente, es justo reconocer que nuestra noción de inmanencia recíproca no es ajena en modo alguno al acervo teológico latino. Está implícita desde el comienzo en la doctrina de la identidad de la *ousía* divina, expresada en cada una de las personas. Va, además, incluida en el desarrollo de la idea según la cual el llamado “centro psicológico” de Dios, -voluntad y energía- se busca en la *ousía* más bien que en las personas. A esto se refiere Atanasio cuando dice que el Hijo es omnipresente porque está en el Padre y el Padre está en Él. Diferente es el caso de las criaturas a las que únicamente se las encuentra separadamente en sitios determinados, pero el “Espíritu que llena todas las cosas está evidentemente, exento de semejantes limitaciones y además, debe ser Dios y está en el Hijo como el Hijo está en el Padre”<sup>64</sup>.

Por su lado, Hilario de Poitiers, que estudió teología en Oriente y por lo tanto es deudor de su cosmovisión, declara en el *De Trinitate* que “parece imposible que un objeto pueda estar a un tiempo dentro y fuera del otro, o que las divinas personas puedan contenerse la una a la otra recíprocamente, de suerte que una envuelva permanentemente a la otra y que a su vez, permanentemente también sea envuelta por la primera”<sup>65</sup>. Pero, Dios puede ser lo que el hombre no puede entender. La clave se encuentra en la singularidad de la naturaleza de Dios. El Padre, está fuera de todas las cosas. Contiene todo y nada puede contenerle. “El Hijo, vástago perfecto de un Padre perfecto, participa de sus propiedades, y la plenitud del Padre está en él, y mutuamente están uno en el otro, porque, así como todo es perfecto en el Padre ingénito, así también todo es perfecto en el Hijo ingénito”<sup>66</sup>.

Cirilo de Alejandría afirma que el Hijo posee una única *ousía* con el Padre, y por así decirlo, “mora en la identidad de la naturaleza con Aquel que lo engendró”<sup>67</sup>. “Así como el Hijo pertenece a la *ousía* paterna, así también lleva al Padre todo entero en sí mismo y está El mismo todo entero en el Padre”<sup>68</sup>. Esta relación es consecuencia de la identidad de *ousía*. O bien, la

---

<sup>64</sup> Cf. *Ad Serap.*, 4,4.

<sup>65</sup> Cf. *De Trin.* 3,1.

<sup>66</sup> Cf. *ibid.* 4.

<sup>67</sup> Cf. *Thesaurus ASS.*, 32,274 E

<sup>68</sup> Cf. *Ib. Ass.* 32,311 A.

tríada santa se entrelaza para formar una única divinidad por medio de la identidad de la *ousía*, de suerte que solamente la *ousía* divina es el bien absoluto.

Así, entre otros ejemplos, vemos como los primeros Padres latinos se anticiparon a los resultados de la teología griega posterior avanzando en sugerencias de una gran fecundidad, pero les faltó la profundidad de una consciente reflexión, que en los griegos provenía de la necesidad de afrontar una oposición inteligente y bien entrenada. Ejemplo de esto es el progreso importantísimo que representó la inclusión en el lenguaje teológico del verbo *cwre'w*<sup>69</sup> por parte de Gregorio de Nisa. “¿Si el Padre es perfecto y llena todas las cosas, que otra cosa puede contener al Hijo que también es perfecto?”<sup>70</sup>. La respuesta es que el Padre y el Hijo son receptivos y permeables (*corhsticoz*), el uno al otro, y por tanto conteniéndose el uno al otro serían iguales en extensión. El uno está envuelto en el otro, del modo en que tres ciencias penetran contemporánea y conjuntamente una mente individual.

El término como tal, en su versión sustantiva *pericwrhsij* o bien la verbal, *pericwrew*, había sido usado antes de su ingreso en el campo teológico por los padres conocidos como Macario Egipto<sup>71</sup> y Gregorio de Agrigento<sup>72</sup>. En estos casos toma el sentido de circundar o bien devenir o rotar. Siempre dinámico.

Es notable como desde los mismos comienzos de la inteligencia de la fe esta intuición es recurrente, tanto en Oriente como en Occidente. Sólo el desafío de las tendencias heréticas, tanto cristológicas como trinitarias provistas de un buen arsenal filosófico, logrará de los padres la creatividad y agudezas necesarias para precisar al detalle este concepto hasta investirlo del término que estudiamos.

---

<sup>69</sup> Cf. *supra* 14.

<sup>70</sup> Cf. GREGORIO DE NIZA, *Ad. Ar.et. Sab.*12.

<sup>71</sup> Cf. MACARIO EGIPCIO, *De Patientia et discetione*, PG 34,869 a.

<sup>72</sup> *h proa to mh óon pericwrhsij* “la rotación (el devenir) hacia la nada”. Cf. GREGORIO DE AGRIGENTO, *Explanatio super Ecclesiatem* 22,1: PG 98,808 B.

### 1.2.2. Proximidad, abrazo fecundo y nacimiento: Gregorio Nacianceno

El capadocio, de formación ecléctica y profundo compromiso en la lucha contra el arrianismo, hace uso de nuestro término en varias ocasiones aunque sólo en una de ellas con sentido teológico. En Gregorio aflora por primera vez, merced a este diálogo fecundo entre filosofía y fe tan típico de los padres, su aplicación cristológica. Esta nueva versión está emparentada con el sentido “profano” del término, empleado por él mismo:

“Así pues, vida y muerte (las cuales, como se dice parecen diferenciarse muchísimo una de otra) de algún modo, aunque se oponen, se pasa de una a otra (eij allhla pericwrei). Ya que, por una parte, nuestro principio ocurrió a partir de la corrupción de nuestra madre, también caminamos a través de la corrupción del siempre cambiante tiempo presente y la disolución de esta vida acaba en corrupción. Por otra parte, el que alcanza la liberación de estos males, allí mismo acaso emprende el camino a la vida del cielo”.... “De modo que, es una hartura, y saciedad de todas las cosas, no sólo de los dolores, sino también de las cosas más placenteras. Todo gira y cambia de uno en otro (kai panta eij allhla pericwrei)”<sup>73</sup>.

Aquí la cadena pericwrew eij allhla expresa un simple pasar de uno a otro, pero entre opuestos. Alternancia recíproca, bien dinámica entre magnitudes tan opuestas como la vida y la muerte, que sin embargo se tocan y definen mutuamente. Este mismo matiz se encuentra en otros pasajes. En el segundo caso, que se traduce por girar, podría traducirse por unirse o mezclarse.

“Si alguien dijera que la carne ha descendido del cielo, que sea anatema. Porque si bien el segundo hombre viene del cielo, se debe pensar que esto se dice a causa de la unión para con lo celestial, porque al haberse mezclado las naturalezas (y así también las denominaciones) se intercambian unas con otras (kai eij pericwrouswn allhlaj) debido a la cohesión”<sup>74</sup>.

Gregorio se refiere aquí a lo que la tradición latina llamará comunicación de idiomas. Echando luz sobre las propiedades y los nombres que se desprenden de cada una de las naturalezas en Cristo, este intercambio, encuentra de todos modos, un fundamento en la imbricación de naturalezas que se menciona previamente. Aunque no se use el mismo término en un caso y en otro, tanto Steemer<sup>75</sup> como Torrebiarte<sup>76</sup> no dudan en conectar el efecto (en el nivel de idiomas) con la causa próxima (la mezcla de naturalezas) que atraviesa por el mismo proceso de compenetración. Primaría de fondo el concepto estoico de mezcla, que no permite la confusión de los elementos. Por esto mismo, si bien el término se aplica en sentido bien dinámico (*eij*),

<sup>73</sup> Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio 18,42*; PG 35, 1041 A 2-9 y *Oratio 22, 4*; SC 270,226.

<sup>74</sup> Cf. *Epístola 101*, 31; SC 208,48.

<sup>75</sup> Cf. P. STEEMER, *Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs*, en ABF 27 (1983) 11-13.

<sup>76</sup> Cf. PEF. 36.



habría ya indicios de compenetración estable, sentido que luego tendrá un amplio tratamiento en Máximo y en Juan Damasceno.

Comentando este pasaje, Teodoro de Raithu opera un singular movimiento: “ambas naturalezas se han mezclado e intercambiado (kisnamenwn oin twn toioutwn fusewn kai pericwrouswn eij allhlaj) una con otra debido a su cohesión y unión. Asimismo, las denominaciones se han mezclado e intercambiado una con otra. Ambas son un único Hijo tanto del mismo Dios como del hombre”<sup>77</sup>. No sólo equipara los dos procesos, el ontológico y el teológico, sino que admite dos componentes del proceso: el estable (la mezcla sin confusión) y el dinámico (intercambio). Pero este intercambio ya no es el modo en que esta unión de naturalezas es realizada (que luego Máximo el Confesor afirmará) sino *la misma* unión hipostática. Esta línea será continuada por el Damasceno.

Descubrimos en otro pasaje una imagen sugerente:

“La divinidad existe indivisa en seres separados. Es como si fuese una única mezcla de luz que existiera en tres soles mutuamente interconectados. Ciertamente, cuando consideramos la divinidad, la primera causa, la monarquía, nos hacemos una imagen mental de la unidad completa. Pero cuando consideramos a los tres en los que existe la divinidad, que derivan su eterno e igualmente glorioso de la primera causa, tenemos tres objetos de adoración”<sup>78</sup>.

Será comentado por el mismo Juan Damasceno, y pasará a formar parte de la imaginería para expresar este misterio inefable de la presencia recíproca. J. P. Egan afirma que el concepto de inmanencia mutua ya se encuentra latente, en esta existencia indivisa (por la primera causa) en tres seres separados<sup>79</sup>.

Así, pues en el Nacianceno la perijóresis logra pasar del ámbito profano al teológico – aunque mencionamos que según Disandro Anaxágoras lo extrae del ámbito “litúrgico” de los ritos lustrales-, con un sentido eminentemente dinámico expresado en la cadena *eij allhla pericwrei*, Queda emparentado con la noción estoica de mezcla, que luego influirá definitivamente en su curso semántico.

---

<sup>77</sup> Cf. TEODORO DE RAITHU, *De sectis* 7, 86,1240-1252.

<sup>78</sup> Cf. Gregorio Nacianceno, *Oratio* 31, 14; SC 250,302-304.

<sup>79</sup> Cf. J.P. EGAN, “Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen’s Oratio 31,14”, *Studia Patristica* 27 (1991) 21-28.

### 1.2.3. *Crecimiento y expansión: Máximo el Confesor*

Nacido en Constantinopla, este mártir de la ortodoxia deja entrever en sus aportes a nuestro tema el debate cristológico que focalizó su atención: la lucha contra el monotelismo. El empleo de esta categoría sin duda intenta esclarecer la cuestión que le valió la tortura, el exilio y el apodo de confesor de la fe.

“La divinidad no obró como Dios porque era hombre, ni tampoco la humanidad obró como hombre, porque era Dios. Por lo cual, el divino Gregorio dijo admirablemente que al haberse mezclado e intercambiado una con otra las naturalezas, así también con las denominaciones (*Kai pericwrouswn eij*)”<sup>80</sup>.

En este pasaje Máximo afirma que en Cristo las dos naturalezas concurren en un mismo sujeto, y ya que es el sujeto el que actúa, lo hace tanto como Dios que como hombre. Aquí se mantiene el sentido dinámico y recíproco de Gregorio.

“Lo propio del hombre por encima del hombre por lo que es evidente que la actividad humana se combina con la potencia divina. Una vez que la naturaleza (humana) ha sido unida sin ninguna confusión con la naturaleza divina, la penetró en su totalidad (*dia olou perikecwrhke*). Pero de ningún modo fue independiente ni absoluto, ni se alejó de la divinidad, que está unida a ella hipostáticamente”<sup>81</sup>.

Esta penetración no ocurre a partir de la naturaleza humana, sino que una vez que ha sido unida a la divina, entonces la humanidad penetra toda la divinidad. La perijóresis es el modo en que se realiza la unión de naturalezas en Cristo. No se anulan mutuamente, sino que al unirse se diferencian. Frente a los monoteletas y monoenergistas, la humanidad no sólo subsiste en la divinidad de Cristo, sino que la atraviesa completamente en virtud de la unión descripta. La incorporación de la preposición *en* va añadiendo el matiz de permeación recíproca con efecto estable.

“E igualmente ocurre en el verbo humano durante su enunciación. Observamos tanto el pensamiento que está en el verbo, como el verbo que sirve de sustrato al pensamiento, y así mismo observamos la compenetración total de uno a otro de ellos (*di olou allhla pericwrhsin*) Pero ni la diferencia de los sujetos se introduce por una diferencia entre ellos, ni tampoco se introduce una confusión por la unión máxima (en que se encuentran)”<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Scholia in (Dion.Ar) epistulas* 4,8: PG 4,528.

<sup>81</sup> *Ibid. Ambiguorum liber* 112 b, D: PG 91,1053 D

<sup>82</sup> Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Disputatio cum Pyrrho* 187 A: 91, 337 C.

Deducimos que Gregorio, por el sentido general se aproxima al modo de mezcla estoico- que respeta la identidad de los elementos que se combinan- por lo que muta el matiz *intercambio recíproco* en el de *compenetración total*<sup>83</sup>. Se evita usar el *krasis* estoico, pues Calcedonia se encargó de desestimar “mezcla” como vocabulario adecuado para este ámbito de la teología. Este mismo concepto, concentrado en el efecto de la unión, se deja leer en el clásico ejemplo del hierro candente, que puede al mismo tiempo cortar y quemar. Así Cristo puede actuar al mismo tiempo según su naturaleza humana y divina<sup>84</sup>. Asistimos a un cambio importante en el uso de la categoría. Avanzamos hacia su comprensión óptica, que marca la unión en su diferenciación estable. Queda explicitado el argumento de base contra la herejía dominante.

Una última cita muestra una veta singular explotada sólo por este padre:

“El objeto de la fe es la revelación verdadera de lo que ha sido creído. Pero la revelación verdadera de lo que ha sido creído es la *perijóresis*<sup>85</sup> inefable de lo que se tiene creído según la proporción de fe en cada uno. La *perijóresis* de lo que se tiene creído se establece como el retorno hacia el propio principio conforme al objeto de los que han creído. A través de la interpenetración del creyente finalmente vuelve a su origen. Este retorno es la plenitud del deseo. Plenitud de deseo que es reposo siempre activo en el objeto de deseo. Este reposo es eterno e ininterrumpido gozo de este objeto. Un gozo tal implica participación en las realidades divinas sobrenaturales. Esta participación consiste en el participante volviéndose aquello en lo que participa Tal parecido conlleva, tanto como es posible, una identidad con respecto a la energía entre el participante y aquello de lo que se participa en virtud del parecido. Esta identidad con respecto a la energía constituye la deificación de los santos”<sup>86</sup>.

Este uso es notablemente novedoso por la extensión al contexto soteriológico. La *perijóresis* entre la creación glorificada y Dios combina reposo y movimiento. Esta profunda comprensión de la participación en lo divino indica que aquí la categoría en cuestión significa interpenetración, y nada menos que esto. Además, se sugiere un paralelo entre la mutua interpenetración que tiene lugar entre todo lo naturalmente creado y la *perijóresis* entre Dios y la creación divinizada por la gracia. Para Máximo, esta co-inherencia parece caracterizar la realidad a todo nivel. Cristo está en el centro, pero los efectos de la unión hipostática se extienden a todo el

---

<sup>83</sup> Prestige toma distancia de esta postura aclarando que el acento está puesto en la unidad de las energías, y que por lo tanto no intenta definir nada a nivel óptico. Cf. DPP. 248.

<sup>84</sup> PEDC 90.

<sup>85</sup> Aquí transliteramos directamente pues cualquier traducción particular podría inducir una lectura inducir a una comprensión parcial del término en este nuevo contexto.

<sup>86</sup> *Id. Quaestiones ad Thalassium* PG 90, 608 D.

universo<sup>87</sup>. ¿Estamos ante los inicios del protagonismo de esta categoría para la comprensión de lo real?

En este pasaje, tanto Disandro como Prestige ven que perijóresis es equivalente a la revelación, en tanto aceptada por el creyente y en consecuencia vuelta al *arché* trinitario, en las condiciones contradictorias del mundo.

Recapitemos el aporte de este padre: en su obra, el término amplifica su campo semántico; pues ya no sólo hace referencia al intercambio de propiedades en las naturalezas, sino que avanza sobre un sentido más ontológico y estable de compenetración total<sup>88</sup>, aunque principalmente referido a los efectos de la acción y la energía de Cristo. Asimismo, lo traslada al plano soteriológico, desde el cual explica no sólo la relación del creyente con la gracia, sino también de la naturaleza salvada con el mismo Dios, haciendo pie en la unión hipostática. Tiene alcance no sólo antropológico, eclesiológico, sino cosmológico. La perijóresis articula la realidad toda.

#### 1.2.4. *Ps Cirilo de Alejandría*

La mayoría de los autores dedicados a rastrear la historia semántica de la perijóresis sitúan entre Máximo y Juan Damasceno al desconocido autor de un tratado de Trinidad, primeramente atribuido a Cirilo de Alejandría, de donde le viene el nombre de Pseudo Cirilo<sup>89</sup>. Este misterioso teólogo, incorporado en su compilación por Migne, tendría el principal mérito de hacer por primera vez el pasaje de la perijóresis cristológica al ámbito triadológico. El mismísimo Juan Damasceno habría recopilado su originalidad, la habría amplificado e integrado a su sistema. De aquí su carta de ciudadanía en teología trinitaria. Pues es sabido que la síntesis del Damasceno sirvió de salvoconducto de las riquezas griegas al mundo latino.

---

<sup>87</sup> Cf. V. HARRISON, "Perichoresis in the Greek Fathers", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 58 (1992) 46-57 (en adelante: PGF).

<sup>88</sup> A este juicio se opone explícitamente Prestige en sus artículos. Durand, Torrebiarte, del Cura Elena y Harrison encuentran en varias citas la prueba que el concepto toma más vuelo que una refinada argumentación en contexto monoteísta. Especialmente cuando hace referencia a los modos estoicos de mezcla.

<sup>89</sup> Cf. MIGNE, 77, 1119-1174.; PEDC 92 ; .DPP 249; J. STEAD, "Perichoresis in the Christological chapters of the «*De Trinitate* of Ps. Cyril of Alexandria»" *Dominican Studies* 6 (1953) 12-20; PEF 47; PGF 53.

Sin embargo, hurgando en las fuentes de las que abreva el autor de la *Expositio Fidei*, V. Conticello<sup>90</sup> ha demostrado que este texto es bastante más tardío y que constituye una compilación hecha a mediados del siglo XIV por José el filósofo. Los préstamos son hechos por un lado al *De Fide*, de Damasceno, y por otro al *Sermo ad Monachos Suos*, de Nicéforo Blemides, un teólogo bizantino comprometido en el diálogo con Occidente, muerto en 1272. A la altura actual de la investigación, es necesario restituir a Juan Damasceno la paternidad del uso trinitario de perijoreo y perijóresis.

Dicho esto, resulta ocioso, impreciso y anacrónico adentrarse en la teología del supuesto inspirador de Juan Mansur. Hay que considerar a este último fuente de inspiración del primero.

#### 1.2.5. Llegada a la patria trinitaria: Juan Damasceno

En el siglo VII, con la conquista del imperio Cristiano de Oriente por el Islam, se produjo el resurgimiento de muchas herejías que habían estado latentes bajo el dominio imperial. La iglesia de Palestina y Siria, de la que el Damasceno era un predicador insigne, debía confesar su fe no sólo frente al Islam y al Judaísmo, sino frente a varias sectas cristianas concurrentes, y aún frente al mismo Imperio, que en este tiempo estaba dividido por la herejía del iconoclasmo.

El humus de esta aversión a las imágenes se explica, entre otros factores, por una curiosa combinación de monofisismo y triteísmo, cuyo exponente más claro es Juan Filópono. En reacción ante una etapa muy abstracta de la teología, su intento por volver a lo concreto lo llevó a fusionar *physis* con hipóstasis, con lo que simultáneamente, a la vez que entendía la naturaleza divina accesible sólo en tres hipóstasis concretas (el sentido de *ousía* era muy débil, abstracto) concebía una única naturaleza encarnada del Dios Verbo.

Frescos estaban todavía los debates de Máximo el Confesor, en torno a la herejía monoteleta. La tendencia era claramente sabeliana, a la par que triteísta. Había que retornar a la

---

<sup>90</sup> Cf. V. CONTICELLO, "Pseudo Cyril's De Trinitate: a Compilation of Joseph the Philosopher", *Orientalia Christiana Periodica* 61 (1995) 117-129. Resulta llamativo que muchos estudios posteriores a esta publicación sigan citando al Ps Cirilo como fuente indiscutida.

doctrina de la idéntica *ousía* y a la vez volver a sentar las bases, precisar y hacer evolucionar conceptos en el ámbito trinitario para la distinción calcedoniana de las naturalezas en Cristo.

Esta operación la lleva adelante Juan Mansur, el funcionario de la corte imperial devenido monje, en su magistral *Expositio Fidei*, por muchos considerado la cima de la patrística griega. En esta verdadera Suma Teológica, articulada en tres libros y consagrada a la unidad en Dios, traspolo la elaboración de Máximo al plano trinitario, asegurando el fundamento metafísico de este modo de imbricación hipostática. Asistimos aquí a una inversión de pensamiento: se mira la segunda desde la primera. El paralelo damasceno entre la perijóresis de las divinas hipóstasis y aquella de las dos naturalezas en Cristo -entendida ya por Máximo como compenetración estable-, adquiere ahora el *status* de una cierta ecuación lógica: de la misma manera en que es posible conciliar unidad y distinción en el caso trinitario, así también es posible mantener la unidad y la distinción en el caso cristológico. La perijóresis trinitaria se vuelve así decisiva para demostrar que una cristología ortodoxa es viable.

“Nosotros sabemos también que las tres hipóstasis son inseparables, indivisibles, unidas y que ellas penetran unas a otras sin confusión (*en allelais asugjutos pericorousaj*) de la misma manera se unen igualmente las naturalezas de Cristo, pues ellas se unen sin confusión. Y si ellas se penetran las unas en las otras, ellas no cambian ni se transforman unas en otras. De la misma manera, la Santa Trinidad, las tres hipóstasis, a través de la identidad natural y la circumincesión de la una en las otras son y son llamadas un solo Dios, de la misma manera que para nosotros, el Señor Jesucristo, las dos naturalezas son un solo Hijo a través de la identidad hipostática y la circumincesión de la una en la otra”<sup>91</sup>.

El pasaje precedente es un buen mosaico de todos sus logros. Pero por una cuestión de orden, asumiremos la exposición que el mismo autor presenta en la *Expositio fidei*.

#### 1.2.5.1. Perijóresis trinitaria

“En efecto, como decíamos, se unen no como si se confundiesen, sino como quienes se contienen unos a otros. Poseen la compenetración (*en allhlaij pericwrhsin*) de unos en otros sin ninguna fusión ni mezcla. La divinidad existe indivisa en seres separados, y si es necesario decirlo en pocas palabras, la divinidad es una, como una es la combinación y unión de la luz en tres soles que se contienen mutuamente sin separación. En efecto, tenemos una visión de la unidad cuando consideramos la divinidad y la primera causa, la monarquía y la unidad, y por decir así, la igual voluntad y movimiento de la divinidad así como la igualdad de esencia, poder, actividad y señorío. Pero nos prosternamos ante la Trinidad cuando la divinidad es considerada con relación a aquellos en los cuales existe, o, para hablar con mayor exactitud, aquello que la divinidad es. En efecto, las tres hipóstasis son eternas y continuamente a partir de la Primera Causa, y con la misma gloria”<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> J. DAMASCENO, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid, 2003, 64 (en adelante, EF).

<sup>92</sup> *Ibid.* 63.

Citando al Ps. Dionisio<sup>93</sup>, nuestro teólogo introduce esta mutua contención como modo de unión, contrapuesto a la confusión o mezcla. Y continúa con la famosa imagen solar del Nacienceno, antecedida de esta frase que preanuncia desde aquel tiempo la perijóresis: *indivisa en seres separados*. Así pues, la luz que proviene de diferentes fuentes, la cual se compenetra sin confusión, ilustra tanto la comunidad de esencia entre las personas divinas como la distinción real de las mismas. Pero como estos soles sin duda tienen cada uno una causa diversa, aclara remitiendo cada “hipóstasis” a la causa común, que en la primera mención habrá que interpretar la esencia divina y en la segunda al Padre.

“Existe una permanencia y una inhabitación de unas en otras de las hipóstasis, porque las hipóstasis son continuas e indivisibles unas de otras, y no tienen una compenetración confusa (*en allhlaij pericwrhsin*) de unas en otras... Porque el Hijo está en el Padre y en el Espíritu, el Espíritu en el Padre y en el Hijo, y el Padre está en el Hijo y en el Espíritu, no produciéndose ninguna fusión, ni mezcla, ni confusión. También lo propio del movimiento es uno e idéntico, porque una es la exultación y uno el movimiento de las tres hipóstasis. Lo que es imposible en la naturaleza creada”<sup>94</sup>.

Con un claro aroma neoplatónico reconocido en los términos *permanencia e inhabitación*, formula algo original: la unidad parece darse por las tres hipóstasis, que se muestran como principio recíproco de unión. Aquí perijóresis se deja entender cómo sinónimo de unidad (*no tienen compenetración confusa*), junto a los adjetivos que recuerdan a Calcedonia, y dan cuenta de la proyección que da origen a este término: de la unión hipostática a la trinitaria, para justificar la hipostática. Permanencia, inhabitación y perijóresis buscan expresar de modo afirmativo la unidad estable y permanente.

Si bien este pasaje puede sugerir que la perijóresis es resultado de la unidad<sup>95</sup>, nosotros afirmamos que más bien se refiere al modo como ocurre esta unidad divina de personas. Así pues, entendida como compenetración estable e inconfusa expresa este modo de unidad indivisible y simultáneamente distinta (el estar unas en otras se contrapone tanto al existir separada y sucesivamente como al existir confundidas y mezcladas). La referencia a Jn 14,11 es evidente, como también el contexto monofisita y triteísta.

---

<sup>93</sup> “Las personas divinas son fuente de unidad por cuanto están supra esencialmente unidas en un todo, sin que se confundan las propias diferencias”, dice en *De divinis nominibus* 2,4, PG 3, 641 A.

<sup>94</sup> EF. 64

<sup>95</sup> E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines*, Paris., Ed. Du Cerf, 2005, 28 (en adelante, PPD).

“Entre las cosas que se dicen de Cristo en la Sagrada Escritura que nos lo muestran antes de su encarnación podemos señalar aquello que se refiere a la compenetración de las hipóstasis divinas, unas en otras, como en aquél yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Observemos así mismo la inhabitación inseparable, en cuanto Verbo, sabiduría y potencia, además de esplendor. Sin duda el Verbo existe en la mente (aún cuando me refiera al Verbo esencial), e igualmente la sabiduría, (del mismo modo) como existe la potencia en lo potente y el esplendor en la luz: habitan y brotan de modo inseparable de ellas”<sup>96</sup>.

En este caso queda claro que de no estar unas en otras, las hipóstasis se limitarían mutuamente. Tres dioses son menos que uno, unido perijóreticamente. Vuelven los adjetivos calcedonienses, y remata con este ejemplo antropológico, que tiene la ventaja de evitar las imágenes físicas.

#### 1.2.5.2. Perijóresis cristológica

A nivel cristológico, su visión no sólo asume la de Máximo, sino que parece ir más allá:

“No obstante, la compenetración (*ede pericwrhsij ouk ek*) ocurre a partir de la divinidad y no a partir de la carne porque es imposible que la carne penetre a través de la divinidad. En cambio, la naturaleza divina, una vez que hubo penetrado a través de la carne, dio a la carne la inefable compenetración para (*en allhlaij pericwrhsin proj*) con la naturaleza divina, a la cual llamamos unión”... “Pero es de saberse que aunque afirmamos que las naturalezas del Señor se compenetran una en otra (*pericwrein en allhlaij*) sin embargo conocemos que es a partir de la naturaleza divina que se origina esta compenetración. Pues ésta atraviesa y penetra a través de todas las cosas, según lo desea, pero a través de ella, nada (*pericwrhsij gegwnen, di auth men gar dia*). La divinidad hace partícipe a la carne de sus propias glorias, permaneciendo ella impasible y sin parte en las pasiones de la carne. Pues si el sol nos hace partícipes de sus propias energías, y permanece él sin parte en lo nuestro, cuánto más el Creador y el Señor del Sol”<sup>97</sup>.

Llamativamente, aquí se identifica la perijóresis con la unión hipostática. Según Prestige, es imposible precisar si este cambio asignado fue deliberadamente querido o no. Puede conjeturarse que fue accidental, en algún sentido porque la palabra aparece muy pocas veces y en consecuencia no conlleva una connotación teológica claramente definida; y en otro porque filológicamente es un compuesto derivado de *corew* que significa tanto ir como contener y se venía usando desde tiempo inmemorial para expresar la penetración de la materia por parte de Dios. De esta ambigüedad semántica da testimonio el hecho que los principales estudiosos del tema divergen en su interpretación.

---

<sup>96</sup> EF.157

<sup>97</sup> *Ibid.* 229



La cadena *pericówresij dia* implica una acción de la divinidad semejante a la descrita en Sab 7,24. Así como en la Trinidad, también aquí tiene el sentido de compenetración estable e inconfusa. Pero en este caso, no hay simetría perfecta, pues nadie puede osar imaginar que la carne comience a penetrar la divinidad por sí sola. Así y todo, una vez lograda la unión hipostática, dice que “dio a la carne la inefable compenetración para con la divina”. Queda balanceada la asimetría: a su modo y “luego” de la iniciativa divina la carne también “pervade” lo celeste. El proceso es asimétrico, pero no exclusivamente unilateral. Las propiedades se comunican, pero es el mismo Verbo el sujeto que actúa en una y otra, comunicando estas propiedades a través de la identidad dada por la unión hipostática/ perijóresis. Baste leer el siguiente pasaje:

“El verbo se apropió de la humanidad, pues suyo es aquello que pertenece a su santa carne. Así pues, el Verbo hace partícipe a la carne de sus propiedades, según el modo de intercambio, a través de la compenetración de unas partes a otras (...*dia thn eij allhla ton merwn pericwrhsin*...), y a través de la unión hipostática. En efecto, era uno y el mismo aquél que siendo a la vez divino y humano obra en cada forma en comunión con la otra. Por lo tanto, se dice en verdad que el Señor de la Gloria fue crucificado, sin embargo, no padeció su naturaleza divina. También se confiesa que el Hijo del hombre estaba en el cielo antes de la pasión, como dijo el mismo Señor”<sup>98</sup>.

Se nos da a entender en este texto que las naturalezas tienen por sujeto a la misma persona (identidad de hipóstasis) en la que se unen sin confusión. Aquí la perijóresis cobra un sentido dinámico al hablar de intercambio (*eij*). Sorprendentemente, parece que la unión tiene dos causas: la misma perijóresis y la unión hipostática. ¿Se ordenan los conceptos? ¿El carácter dinámico queda acotado al intercambio de propiedades? Una razón más para sostener la ambigüedad diagnosticada por Prestige.

“Sin embargo, afirmamos que se conservan las dos naturalezas también después de la unión en la única hipóstasis compuesta, es decir estas naturalezas y sus atributos naturales existen en verdad en el único Cristo. Ciertamente están unidas sin confusión, se distinguen y también se enumeran de modo invisible. El número no produce en éstas ni división, ni separación, ni enajenación ni dispersión (pues reconocemos un único Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo). Del mismo modo también están unidas las naturalezas de Cristo, pero unidas sin confusión.. Si bien se compenetran una en otra (*kai en allhlaij pericwrhsin*), sin embargo no aceptan ni el convertirse ni el cambiarse de una a otra. En efecto, cada una guarda inmutable la propiedad natural de sí misma”<sup>99</sup>.

Asimismo, se usa el ejemplo de la Trinidad para ilustrar la unión de naturalezas en la persona del Verbo. El cambio de cadena no sólo hace referencia al carácter de quiescente de esta

---

<sup>98</sup> EF. 229.

<sup>99</sup> EF. 212.

unión, sino también a la inmutabilidad de las naturalezas, que permanecen intactas a pesar de la perijóresis, o mejor dicho, gracias a ella.

Armado con esta herramienta positiva para describir la unión hipostática, el aspecto óptico ahora puede dar una interpretación ortodoxa a la actividad teándrica de Cristo:

“El bienaventurado Dionisio no destruye las actividades de las naturalezas al afirmar cierta nueva actividad teándrica en Cristo mientras habitó entre nosotros. Esta es una única actividad producida a partir de las actividades humanas y divina. Sin duda, de este modo también podríamos afirmar una nueva naturaleza producida a partir de la divina y de la humana, pues de quienes la actividad es una, también la esencia de estos será una, según los santos padres. En cambio, Dionisio quería mostrar el modo nuevo e inefable de la manifestación de las energías naturales de Cristo que necesariamente ocurre (...thj eij allhla tw n Cristou fusewn pericwrhsewj.....) por el modo inefable de la compenetración de una a otra de las naturalezas en Cristo. También quería mostrar su extraña y maravillosa vida en cuanto hombre, la cual era desconocida por la naturaleza de los seres, así como el modo de intercambio conforme a la inefable unión. Porque no afirmamos que las actividades hayan estado separadas, ni tampoco que las naturalezas actuaran separadamente, sino que cada una ha obrado lo que poseía como propio conjuntamente con la participación de la otra. Porque ni lo humano ha obrado humanamente (pues no era un hombre inerme) ni tampoco lo divino como Dios solamente (pues no era un Dios desnudo) sino que era Dios y hombre igualmente”<sup>100</sup>.

Esta actividad ocurre por el modo de compenetración y da a conocer el modo de intercambio. Es una expresión de la existencia real de las dos naturalezas en la única persona de Cristo. El escenario donde la versión dinámica de la perijóresis manifiesta la versión estática y permanente. O bien, donde tiene lugar gracias a ella. Merced al contexto herético, una vez más se resalta que la característica es la de aunar distinguiendo. Así como en las personas en la Trinidad, como en las naturalezas en Cristo, ahora sucede lo mismo con las voluntades y energías.

Podríamos abundar en citas que amplifiquen los matices de cuanto se ha dicho. Sintetizando, en el Damasceno esta categoría logra su lugar más provechoso: el de la unión trinitaria. En la perspectiva de reconducir la pluralidad a la Divina Unidad, traspasa felizmente este término para inteligir el modo de imbricación de las personas, acentuando su carácter permanente e inmutable con la cadena *en allhlaij pericwrhsij*. Pero en cristología da, para muchos, un paso en falso al identificar perijóresis con unión hipostática. Hemos dicho ya que sobre este tema, quedan dudas difíciles de despejar. Aplica, siguiendo a Máximo, este concepto para exponer de forma ortodoxa la cuestión de las voluntades y energías que el mismo sujeto del

---

<sup>100</sup> EF. 172.

Verbo opera en la persona de Jesucristo. En este último paso resalta la dimensión dinámica merced a la cadena *ejj allhla pericwresij*...

### *Recapitulación*

Hemos asistido a un momento fundamental de nuestra categoría: su nacimiento en el mundo teológico. De la mano de la genialidad del Nacianceno, la noción bíblica de inmanencia mutua –indirectamente, a través de la unión hipostática expresada en la comunión de idiomas– fecunda el término y da vida a este “tecnicismo” que tiene un largo camino por delante. Los pasos siguientes hacia su emplazamiento final los dará bajo la obra de Máximo.

En su obra, perijóresis amplifica notablemente su protagonismo teológico. Pues ya no sólo hace referencia al intercambio de propiedades en las naturalezas, sino que avanza sobre un sentido más ontológico y estable de compenetración total<sup>101</sup>, aunque principalmente referido a los efectos de la acción y la energía de Cristo. Además, es trasladada al plano soteriológico, desde el que explica no sólo la relación del creyente con la gracia, sino también de la naturaleza salvada con el mismo Dios, haciendo pie en la unión hipostática. Tiene alcance no sólo antropológico, eclesiológico, sino cosmológico. La perijóresis en Máximo articula la realidad toda. Este crecimiento hacia lo ontológico es proporcional a su expansión semántica: no se escinde de su veta soteriológica, sino que la potencia.

El paso siguiente representa el acceso a su “tierra prometida”, a su lugar más propio. Debido al contexto herético, Juan Damasceno la utiliza en sentido eminentemente ontológico, logrando más con el paso previo para fundamentar su argumento -el pasaje a la vida trinitaria- que con su intención principal que era combatir el monofisismo iconoclasta. Su perijóresis cristológica fue menos celebrada que la trinitaria.

Pero este logro tiene un altísimo y silencioso precio: la atención se focaliza tanto en su “nueva” función, que olvida las anteriores. De alguna manera, y lo comprobaremos en los hitos siguientes, sufre un angostamiento semántico al escindir de su origen lógico que es la unión

---

<sup>101</sup> A este juicio se opone explícitamente Prestige en sus artículos. Durand, Torrebiarte, del Cura Elena y Harrison encuentran en varias citas la prueba que el concepto toma más vuelo que una refinada argumentación en contexto monoteísta. Especialmente cuando hace referencia a los modos estoicos de mezcla.

hipostática. Ya no más perijóresis cristológica, soteriológica, eclesiológica, antropológica y cosmológica. Perijóresis desde el Damasceno es fundamentalmente la inmanencia recíproca de las personas en la Trinidad. Las consecuencias de esta desconexión<sup>102</sup>, se harán sentir en su estancamiento posterior.

Diremos pues para concluir que a pesar de su aparición tardía en vocabulario teológico, la perijóresis emerge como un concepto clave expresando la conjunción de unidad y distinción, estabilidad y dinamismo, simetría y asimetría. Su primer analogado sería la íntima unión permanente y total entre las tres hipóstasis trinitarias en la identidad de la *Ousía*.. Luego, la también íntima unión permanente sin confusión ni mezcla de las naturalezas en Cristo, de sus voluntades y energías. Y finalmente, revelación de la fe y por ella retorno al principio, a la *arché* trinitaria en las condiciones contradictorias del tiempo. Aunque tal amplitud semántica haya sido recogida en su reciente lectura contemporánea.

Sería interesante cerrar este apartado con un comentario de Disandro al luminosísimo y nada explotado pasaje de Máximo sobre la perijóresis al que ya hemos aludido páginas atrás<sup>103</sup>

“Quizás la reelaboración teológica en la actual situación de la Iglesia reserve para este párrafo de San Máximo el Confesor, o sea, abra un nuevo capítulo en la semántica del término griego perijóresis. Esta semántica abrazaría, desde un ángulo determinado, la totalidad del sistema teológico patrístico, a saber: Deidad fecunda Uni Trina (a diferencia del judaísmo y helenismo); plena comunicación de la Deidad con la Humanidad en la única hipóstasis de Cristo perfecto Dios y perfecto hombre (en contraposición a la teología hebraica); unión inviolable de la Fe *in ecclesiam*. El sistema patrístico sería pues perijorético en todos los niveles teológicos, una originalidad que está lejos de haber sido subrayada con suficiente nitidez por la relectura moderna de los padres. En ese sistema perijorético se insumiría un vasto contenido de la semántica helénica y se cancelaría un vasto contenido de la semántica hebraica. Se cumpliría así en esta perspectiva semántica, la condición de *tertium genus* que pretenden los padres”<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> Que no podemos adjudicar al Damasceno, pues no tenemos elementos para ello. Su contexto lo habrá llevado a focalizar la atención en el plano ontológico. Pero la ausencia de referencias a los otros sentidos de perijóresis es sólo un silencio. No una negación. Más bien habrá que atribuir este angostamiento a la recuperación parcial que de ella hacen los medievales.

<sup>103</sup> Cf. *supra* 41.

<sup>104</sup> FPPG, 447.

*Digresión: ¿estaticidad o dinamicidad? Relecturas contemporáneas encontradas*

En este decurso, nuestra categoría fue sumando matices detectables por las combinaciones semánticas y los contextos. Podríamos fijar la atención en una dupla sugerente: la dinamicidad / estaticidad.

Notamos que en el período estudiado, el matiz predominante en el comienzo es el dinámico. Desde Macario el egipcio en adelante, aún en sus primeras manifestaciones cristológicas referidas a la comunicación de idiomas, abundan las combinaciones con la preposición *eij*. En la medida en que se expresa complementariedad, entra en juego la reciprocidad y la noción de circularidad. A medida que los contextos históricos demandan sustento metafísico para la defensa de la fe, a característica iniciada por el Nacianceno se van agregando matices de permanencia e inhabitación (echando mano de la filosofía neoplatónica y estoica). Los casos claves son Máximo y el Damasceno, en quienes *en,, ek* y *dia* logran diferentes combinaciones que van destacando el carácter inmutable de aquello que se une, en aparente detrimento de su dinamicidad que al menos en las formulaciones podían insinuar posibilidad de cambio en aquello que se movía alternadamente. Quizás, por la preeminencia conceptual que tuvo la perijóresis trinitaria respecto de la cristológica la dinamicidad propia de Aquel que asumió el tiempo como modo de ser quedó relegada a un segundo plano.

Podríamos a esta altura postular un hipotético debate contemporáneo entre “dinamicistas” y “estaticistas”. Según la lectura que se haga del dossier patristico, algunos aceptarán gustosos reconocer en esta categoría la virtud de agregar un plus de dinamicidad y circularidad a la comprensión de la vida inmanente de Dios, mientras que otros se mostrarán renuentes.

La corriente estaticista encontraría respaldo en el juicio claro presente en profundos estudios de aparición reciente. En la introducción de su tesis doctoral, Emmanuel Durand dice:

“En los autores contemporáneos que conocen el dossier patristico, la noción de perijóresis está naturalmente explicada como la inmanencia mutua de las tres hipóstasis. Existen, sin embargo, relecturas que acentúan de otro modo la significación de perijóresis: se la ha comprendido como una circularidad trinitaria. Algunos creen reconocer por una parte un sentido estático o espacial, y por otra un sentido dinámico o circular: esta doble lectura se sigue a menudo de una variante que aparece al fin del siglo XIII en la ortografía latina: *circuminessio* deviene a veces *circuminessio*. Al decir verdad, nosotros somos deudores de D.Petau, de esta reinterpretación moderna de la perijóresis; ella

ha sido luego difundida por Th de Regnon al fin del siglo XIX. El dossier patrístico no permite adoptar de golpe estas relecturas.

Para evitar estas proyecciones inconcientes, es necesario remarcar que en la edad patrística, la perijóresis no se ha desarrollado bajo la forma de una circularidad intratrinitaria, aún si el sentido original de la palabra pudiera conducir y si, por otra parte, ciertos textos patrísticos trabajen sobre un tal círculo bajo ciertos modelos: recapitulación trinitaria como retorno al principio de unidad, circularidad de la glorificación intra divina, o bien movimiento de diástole y sístole. Es sin embargo usual aproximarse de golpe a estos motivos sugestivos de la noción de perijóresis: pero los textos de Juan Damasceno no recurren a estas imágenes circulares, de todos modos disponibles, para explicitar la perijóresis trinitaria”<sup>105</sup>.

Por su parte, Torrebiarte aclara que:

“En nuestra exposición se observa sin dificultad el cambio total de significado que sufre el concepto bajo el término de perijóresis. Máximo y Juan Damasceno usan el término para designar un concepto teológico diverso del concepto que corría en el griego clásico. Por eso es improductivo explicar etimológicamente el concepto teológico a partir de las raíces del término. Sin embargo, hemos de notar que algunos autores están en franco desacuerdo con esta interpretación de los testimonios semánticos y proponen más bien una evolución del concepto, siguiendo la línea de Disandro. En el Damasceno y en los otros textos patrísticos que hemos recogido no encontramos indicios a favor de esta pretendida circularidad. Entendida como una compenetración estable de las partes sin confusión entre estas, la perijóresis es un concepto muy parecido al que postulaba el estoicismo bajo el término de *krasis*”<sup>106</sup>.

Por otro lado, numerosos autores dan cuenta de la dinamicidad que a la luz de esta categoría vuelve a considerarse en la vida interior del la Trinidad: Boff, A. González, Pannenberg, Moltmann, entre otros.

Despejando el conflicto de pareceres, podemos partir de lo aceptado por todos: el carácter permanente de la inmanencia mutua de las hipóstasis trinitarias. A su vez, es unánime el reconocimiento de la estabilidad de las naturalezas que coexisten en la persona del Verbo encarnado. Desde una mirada, cierta mirada de la realidad, la quiescencia resulta evidente.

Ahora bien, si es que no hay testimonios explícitos en la literatura patrística en contra del carácter dinámico trinitario, sino más bien lo contrario, ¿qué razón hay para hacer que prime un sentido sobre el otro? ¿No podría aceptarse, con los debidos matices, la co existencia de ambos?

Nos animamos a señalar que la desestimación de la perijóresis cristológica en el Damasceno posiblemente repercuta en la marginación del carácter circular intratrinitario. Esta

---

<sup>105</sup> Cf. PPD. 36-37.

<sup>106</sup> PEF. 62.

primera tiene dos motivos fundamentales: la aparente identificación de la unión hipostática con la perijóresis y la cuestión de la asimetría entre las naturalezas. La segunda cuestión despeja la primera.

Torrebiarte incluye en su conclusión esta lógica consecuencia: “de ser sinónimos sin más, el concepto de perijóresis no puede ser entendido como una compenetración recíproca. Se haría superfluo afirmar la proveniencia exclusiva de la divinidad<sup>107</sup>. Ahora bien, es compartido el juicio sobre la ambigüedad de esta equivalencia semántica. Hemos citado un pasaje en que se presentan, bien diferenciadas la perijóresis y la unión hipostática, como causas de la unidad de voluntades y energías en Cristo. Este pasaje tendería a ubicar, junto con otros, a la perijóresis como un modo de unión más que como la unión misma o un resultado de ella. Dicho esto, parece evidente la necesidad de relativizar tal equivalencia, acorde con la postura de Prestige sobre la pluralidad de lecturas.

El nudo del conflicto parece anidar en la cuestión de la asimetría entre las naturalezas. Al respecto, Verna Harrison observa que consecuentemente con la prioridad ontológica de la perijóresis trinitaria sobre la crística, y a causa de la eternidad de Dios, Juan Damasceno enfatiza el estado de coinherencia en desmedro del de movimiento e interpenetración. Siguiendo la comparación de perijóresis, la simetría trinitaria dejaría en evidencia, por contraste, la asimetría cristológica. Los padres griegos hacen un esfuerzo denodado en salvaguardar la radical trascendencia de la esencia divina y su inaccesibilidad a los seres creados. Pero a la vez hablan de perijóresis entre lo divino y lo humano, a nivel de naturalezas y de energías. ¿Cómo puede la divina naturaleza permanecer impassible e inaccesible a lo creado, y a la vez estar unida hipostáticamente a la humana, en una relación de mutua inmanencia? Posiblemente estemos ante un punto en el que la teología bizantina resiste cualquier sistematización.

Varias citas analizadas nos llevan a pensar que si bien la simetría no puede ser absoluta<sup>108</sup>, la relación tampoco puede ser unilateral. La fe en la encarnación está en juego. Una vez que esta tiene lugar, cuando se establece este estado de coinherencia, ambas naturalezas quedan presentes, una en otra. Así existe simetría en la asimetría. Gracias a la iniciativa divina, la relación se vuelve definitivamente mutua, salvando las distancias.

---

<sup>107</sup> PEF. 60.

<sup>108</sup> Cf. PGF.53-65

Arnou<sup>109</sup> sugiere que una mirada neoplatónica del alma humana inteligible que trasciende espacio y tiempo puede subyacer a esta perspectiva “estaticista”.

Así como las fórmulas de inmanencia en el Evangelio de Juan nunca aparecen “sueltas” sino en un contexto claramente soteriológico<sup>110</sup> que abre esa intimidad inefable a la participación humana, así tampoco podemos contemplar una perijóresis sin la otra. Se co-implican. Al menos en el orden del conocimiento de lo revelado. No contemplamos el misterio sino desde la fe en Cristo muerto y resucitado, presente en la historia en su comunidad de fe. ¿No incorpora Máximo, en su in explorado texto referente a la perijóresis como fe, una cuota de dinamicidad histórica difícil de asir pero también más difícil aún de marginar?

Así, junto con Harrison, Disandro, Prestige, Nilsson y otros eruditos afirmamos que en los padres encontramos fundamentos para incorporar la circularidad dinámica a la perijóresis intratrinitaria.

### **1.3. Tercer hito: cautiverio y liberación.**

#### **De la Baja Edad Media hasta fines del siglo XIX.**

##### *Introducción*

Nuestra categoría ya está en su campo más propicio, habiendo replegado sus otros usos al menos por un tiempo. Llega el momento de pasar a occidente de la mano de una traducción de Burgundio de Pisa, donde será recibida, valga la redundancia, al modo “occidental”. Es decir, desde la comprensión de Dios a partir de la unidad substancial. Habida cuenta de la presencia en occidente de la noción desde los primeros tiempos del cristianismo, esta recepción será selectiva. Sólo algunos y de modo no preeminente la incorporarán en sus reflexiones. Es que el centro de la atención de este período está puesto en una unidad pensada de modo substancial. Por ello, la perijóresis damascena ahora devenida *circumincessio*, adoptará un rol de explicación de la consubstancialidad trinitaria, en lógica correspondencia con la diferencia planteada también a

---

<sup>109</sup> Cf. R. ARNOU, “Nestorianisme et Neoplatonisme. L’unité du Christ et l’union des intelligibles“, *Gregorianum* 17 (1936) 116-131.

<sup>110</sup> Cf. *supra* 33.



partir de la unidad. Así pues, su potencial permanecerá relegado hasta que merced a una puntual observación, varios siglos después, se libere de la tutela de la substancia y pueda retomar su camino hacia la redefinición y ajuste del concepto de Dios.

Cuando se la evoca en términos medievales, se la encuentra traducida por el vocablo latino *circuminessio*. Este neologismo aparece a mediados del siglo XII en la traducción latina de la *Expositio Fidei* realizada en por Burgundio de Pisa. El vocablo latino intenta traducir bastante acertadamente la perijóresis griega. Pedro Lombardo, el maestro de las *Sentencias*, que cita además la traducción de Juan Damasceno, toma el término *circuminessio* en la distinción 9, en parte consagrada al “*esse in*” recíproco del Padre y del Hijo. Solo en el siguiente siglo volverá a ser usada por Alejandro de Hales en su *Comentario a las sentencias*. El uso teológico posterior de ese término será marcado por el hecho de que Buenaventura se lo apropia, en tanto que Alberto Magno y Tomás de Aquino no lo utilizan, aunque sí el concepto. A instancia de Lombardo, estos dos últimos tratan el problema bajo una forma cercana a su enunciado joánico original: “El Padre está en el Hijo y recíprocamente” Esta diferencia anecdótica señala las cercanías teológicas diferenciadas.

El análisis propuesto por Alberto Magno fundamenta la perijóresis simultáneamente sobre la unidad de la esencia y sobre la relación, según un *dossier* patrístico del que también se nutrirá Tomás de Aquino. Por su parte, Buenaventura se aplica a mostrar la pertinencia de la *circuminessio*, en virtud de la articulación que ella realiza entre la unidad de esencia y la distinción de las personas. Tomás recibirá el primer trabajo de esclarecimiento de su maestro Alberto, y propondrá él mismo un análisis diferente de aquel de su contemporáneo franciscano.

Un detalle importante a tener en cuenta es que el influjo griego en estas cuestiones no llega a occidente solo a través del Damasceno. Ya Hilario de Poitiers, unos siglos antes, había introducido el tratamiento luego de su viaje a Asia Menor y su convivencia con los debates arrianos. De él se nutren los medievales occidentales para interpretar la misma realidad trinitaria. Este hecho es posiblemente una de las razones de la particular recepción que occidente hizo de nuestra categoría. Por ello mismo vale la pena dedicarle unos párrafos. No pertenece al período estudiado, pero su influencia es determinante.

### 1.3.1. *Las intuiciones de las matrices del De Trinitate de Hilario*

Si bien la analogía psicológica de Agustín citada por Lombardo en las Sentencias incluye un anticipo de la coexistencia propia de la perijóresis, será la referencia a Hilario la que se muestre fundamental para el desarrollo de la noción como *esse in* en Alberto y Tomás. Por esta razón es necesaria una mirada a la obra de este padre. Su exilio de cuatro años (356 -360) en Asia menor le permitió frecuentar directamente con las querellas arrianas y semiarrianas; su *De Trinitate* es el fruto de este encuentro y de este combate. Como lo ha hecho Atanasio, Hilario trata la inmanencia mutua del Padre y del Hijo a partir de la exégesis de Jn 10,38 y 14,10; él aparta primero la comprensión vulgar, colocada sobre las relaciones de los cuerpos entre ellos: “parece imposible que el ser que existe incluido en otro, exista igualmente fuera de este otro”.

La enseñanza de la escritura sobre la naturaleza trascendente de Dios Padre permite sin embargo comprender que Él está fuera de todo y en todo, incluye todas las cosas y no es incluido en ninguna. Así es necesario entender la generación de un modo que convenga a Dios el Padre: ella es eterna, más bien a partir del Padre él mismo que a partir de nada y sin ninguna pasión o división las cuales dependen del orden corporal. Son así planteados los fundamentos de una plena conciencia en la explicación de la inmanencia mutua del Padre y del Hijo:

“Hijo perfecto de un Padre perfecto, único vástago engendrado de un Dios no engendrado, habiendo recibido todo de aquel que posee todo, Dios nacido de Dios, Espíritu nacido de Espíritu, luz nacida de luz, declara con seguridad: *El Padre está en mí y yo en el Padre* (Jn 10,38) es de los bienes poseídos por el Padre que vienen aquellos de quienes está dotado el Hijo, dicho de otra manera, es del Padre entero que es nacido el Hijo entero. Nada vino de más allá, ya que antes del Hijo no había nada, no hay nada en la nada, pues el Hijo es nacido de Dios, no de manera parcial y a que la plenitud de la divinidad está en el Hijo, no según algunos atributos que le Hijo los tiene todos, pero como le quiso aquel quien tenía el poder, como tuvo la ciencia aquel que lo engendró, lo que está en el Padre está también en el Hijo, lo que está en el no engendrado está también en el único engendrado. Uno procede del otro y el uno y el otro son un solo algo”<sup>111</sup>.

Tal comprensión de la inmanencia mutua del Padre y del Hijo, depende totalmente de la confesión de su plena consubstancialidad, ella está aquí simplemente deducida de manera racional a partir de la generación divina. En la medida en que esta transmite al Padre, transmite al Hijo toda la plenitud de la substancia del Padre. Esta comprensión fundamental de la inmanencia mutua constituye para Hilario una de las significaciones del *homousion* niceno.

---

<sup>111</sup> HILARIO DE POITIERS, de Trin III 4, SC 443, 1999, 343

En el libro VII, tratando de la unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo, Hilario retoma el hilo explicativo de la consubstancialidad según la articulación entre Jn 10,30 y 38. La afirmación clave que abre el número 31 enuncia que la unidad de naturaleza proviene del nacimiento. En virtud del modo propiamente divino de este nacimiento, Hilario muestra que el Padre y el Hijo son uno en el otro. El pasaje introduce finalmente de manera pertinente una correlatividad Padre Hijo como fundamento de la reciprocidad expresada en Jn 10,38:

“La fe apostólica no implica dos dioses ya que ella no incluye ni dos padres ni dos hijos. Confesando al Padre, ella ha confesado al Hijo, creyendo en el Hijo, ella creyó también en el Padre, ya que el término Padre comporta aquel del Hijo. Así entonces al confesar sólo uno, no tenemos sólo uno pues es el Hijo quien hace la perfección del Padre, y el nacimiento del Hijo viene del Padre”<sup>112</sup>.

Aquí la correlatividad se articula en tres niveles de comprensión, que se imbrican mutuamente: a) substantivos de Padre e Hijo, b) la misma confesión de fe que va de uno a otro, y finalmente c) la generación/ consumación. Así Hilario asocia la inmanencia mutua con la correlatividad de un modo inédito hasta entonces.

Sin que el término de relación figure en esas páginas del *De Trinitate*, la realidad ya está ahí significada y el vocabulario latino convocado según sus posibilidades. Hilario prosigue sobre el tema de lo único por una reflexión que culmina en una alocución admirablemente concisa y plena de promesas especulativas, *nec non unum sunt qui invicem sunt*:

“Que los herejes borren del evangelio la declaración del Hijo sobre el mismo: *Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí* (Jn 14,10). A fin de poder predicar ya sea dos dioses, o uno solitario. No hay nada para indicar varias naturalezas en la posesión en propio de una única naturaleza. Un Dios verdaderamente nacido de Dios, esto no desemboca /lleva a hacer dos dioses; el nacimiento de un Dios por otra parte, no es incompatible con un solo Dios, en fin, esto no le impide ser un algo, ser una relación mutua. Además se es por relación mutua desde el momento que un único es nacido de un único, ya que el único no pudo dar al único, en virtud de la generación, más que aquello que le es propio y el único no obtiene del único en virtud de su nacimiento, más que lo que le pertenece al único. La fe apostólica por consiguiente, si ella proclama al Padre la proclamará como el Dios único si ella confiesa al Hijo, le confesará como el Dios único”<sup>113</sup>.

De este modo se articula la noción de relación como elemento para entender la unidad. La correlatividad se definirá como la expresión de la consubstancialidad basada en la relación.

---

<sup>112</sup> HILARIO DE POITIERS, de Trin III 4, SC 443, 1999, 343

<sup>113</sup> HILARIO DE POITIERS, de Trin VII 32, SC 448 (2000) 351.

### 1.3.2. *La inmanencia mutua del Padre y del Hijo según Alberto Magno*

Alberto Magno era uno de los sabios más universales de su tiempo, pero nos es conocido ante todo por haber sido el maestro de Tomás de Aquino. De hecho, este último le debe mucho, tanto por sus relaciones – como Aristóteles o el Ps Dionisio – largamente comentadas por el maestro de Colonia, como por ciertas experiencias personales de Alberto. Cuando el comenta la distinción 9 de las *Sentencias*, el tratamiento albertino de la inmanencia mutua del Padre y del Hijo anuncia aquel del joven Tomás.

El punto fuerte de la problematización reside en el cuarto argumento que integra la consideración de los correlativos: parece que una doble relación está implicada en la proposición “en”, cuando se dice que el Padre está en el Hijo. “*la unidad de esencia -que está aquí encarada por Hilario, Agustín y Ambrosio-, y también la unidad de existencia de los relativos, que toca el Damasceno. En efecto, uno de los relativos está en el otro por el intelecto*”<sup>114</sup>. Alberto plantea la aporía de una cierta equivocidad de la fórmula de inmanencia mutua.

La solución de Alberto es muy breve: se inscribe en la línea del cuarto argumento, pero le agrega sin embargo una combinación significativa entre el origen y la relación, contra distinguida de aquella por la unidad de esencia, “la preposición *en* denota una doble correspondencia, a saber: aquella de origen y de la relación, y aquella de la identidad de esencia; en cuanto a la correspondencia que es aquel de la relación, no decimos de la misma manera que el Padre está en el Hijo, y el Hijo en el Padre, y lo mismo en cuanto al Espíritu Santo”<sup>115</sup>. En la perspectiva del cuarto argumento, parece que Alberto distingue por el *non eodem modo*, el modo de inmanencia debido a las relaciones de origen frente al modo de inmanencia debido a la unidad de esencia. Ahí también, Tomás se inspirará en Alberto pero es necesario notar que en la Suma desarrollará por ella misma la inmanencia según el origen, de manera distinta desde el punto de vista de la relación.

La respuesta al cuarto argumento explicita de manera crítica la solución y responde a la objeción de una equivocidad de la fórmula de inmanencia mutua: “Si bien la persona y la esencia difieren según el modo de significar ellas son realmente, sin embargo, la misma cosa; es por eso

---

<sup>114</sup> ALBERTO MAGNO, *In I Sent*, D.19, a.8, arg.4. (en adelante, AM).

<sup>115</sup> *Ibid.*

que la distinción personal y la unidad esencial pueden ser significados por un solo término”<sup>116</sup>. De tal manera, comprendida según un enfoque diferenciado, la inmanencia (*esse in*) mutua del Padre y del Hijo recubre en la realidad del misterio trinitario, una dimensión a la vez simple (la unidad esencial) e interpersonal (la distinción personal).

Un análisis de este tipo no es desarrollado por el maestro Alberto. Buenaventura y Tomás llevarán más lejos esta cuestión.

### 1.3.3. *La circumincesso en Buenaventura*

Buenaventura se distingue retomando el vocablo de *circumincesso*, que traduce la perijóresis griega en la versión latina de la *Expositio Fidei*. En la división de textos que él propone, el maestro franciscano muestra que la igualdad de las personas divinas en cuanto a la grandeza es antes que nada probada por la indivisión de la esencia. Y que en virtud de esta misma indivisión, el Lombardo puede mostrar que hay una *circumincesso* entre las personas divinas. Así, de golpe por su presentación del texto que comenta, Buenaventura entiende la inmanencia mutua de las personas divinas como dependiendo de la unidad de esencia.

En el artículo 1<sup>117</sup>, la cuestión 3 examina “si hay en Dios una igualdad con reciprocidad”. En su solución el doctor seráfico distingue la correspondencia de igualdad y el acto de igualación. Si la correspondencia de igualdad es recíproca, el acto de igualación no lo es, pues significa una cierta imitación que no conviene al Padre respecto del Hijo. De ahí Buenaventura llega a la cuestión 4, que examina si hay en Dios una igualdad con circumincesión. Las dos autoridades a favor de la tesis defendida son Jn 14,10-11 y Fulgencio: “en virtud de la unidad de naturaleza todo el Padre está en el Hijo y el Espíritu Santo<sup>118</sup>”. Después de las autoridades escriturísticas y teológicas, cuatro argumentos racionales vienen a incentivar una demostración. Los dos primeros son los más pertinentes:

“Esto puede también ser mostrado por la razón, porque en cualquiera ( no importa quién) está la substancia o la esencia del Padre, el Padre es en el Hijo, entonces el Padre está en el Hijo, y por la misma razón el Hijo está en el Padre”<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> Cf. AM.

<sup>117</sup> BUENAVENTURA, *In I Sent*, d.19, a.1, q.3, arg.3

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> BUENAVENTURA, *In I Sent*, d.19, a.1, q.3, arg.3

“Todo conocido está en aquel que conoce, ya sea por la verdad o por una similitud, pero el Padre conoce al Hijo en cuanto a la hipóstasis y la propiedad; el Hijo está entonces en el Padre, en cuanto a la verdad o en cuanto a una similitud de la verdad, que el Hijo sería entonces en el Padre como una creatura, es entonces en cuanto a la verdad, y por la misma razón, el Padre está también en el Hijo, hay entonces una *circumincessio*”<sup>120</sup>.

El segundo argumento basado sobre la inmanencia del conocido en el sujeto cognoscente, inicia de manera más incoativa una analogía cognitiva luego explotada y precisada por Tomás de Aquino, a medida de su propio análisis del indagar la respuesta a la primera objeción aporta una precisión importante: la preposición *en* no implica una correspondencia de principio a principiado, no se opone en modo a un uso recíproco.

Pasemos al cuerpo de la solución buenaventuriana. Como lo prueban autoridades y razones, hay en Dios una perfecta y suprema circumincesión. Se llama *circumincessio* aquello por lo que es dicho que uno está en el otro, y recíprocamente además esto es propiamente y perfectamente en Dios, que la circumincesión plantea simultáneamente en el ser la distinción y la unidad. Ya que sólo en Dios existe la suprema unidad con la distinción - de tal suerte que la distinción no es confusa y la unidad indistinta, sólo en Dios hay una perfecta circumincesión. La razón de esto es evidente, pues la noción de circumincesión es la perfecta unidad de la esencia con la distinción de las personas. Esto es lo propio de Dios, únicamente de Dios: es por eso que una tal circumincesión lo es también como lo dice Hilario y lo retoma Pedro Lombardo, en las Sentencias.

Podríamos preguntarnos a modo de digresión, por la posible inspiración carismática en el uso de la categoría. En la regla de Francisco encontramos lo siguiente: “Y manifieste confiadamente el uno al otro su propia necesidad, para que le encuentre lo necesario y se lo proporcione. Y cada uno ame y nutra a su hermano, como la madre ama y nutre a su hijo (cf. ITes 2,7), en las cosas para las que Dios le diere gracia. Esta imagen de amor fraterno asimilado al materno, es propuesta en la Regla para los eremitorios para vivir de manera alternada”<sup>121</sup>. Esta

---

<sup>120</sup> BUENAVENTURA, *In I. Sent.*, d.19,a.1, q.3, arg.4.

<sup>121</sup> “Los que quieran llevar vida religiosa en eremitorios, sean tres hermanos o, a lo más, cuatro. Dos sean madres y tengan dos hijos, o, al menos, uno. Los dos que son madres sigan la vida de Marta, y los dos hijos sigan la vida de María (cf. Lc 10,38 - 42). Y tengan un claustro, y en él cada uno su celdita, para orar y dormir. Y digan siempre las completas de día en cuanto se ponga el sol; y procuren guardar silencio; y digan sus horas; y levántense a la hora de maitines; y busquen primero el reino de Dios y su justicia (Mt 6,33). Y digan prima a la hora conveniente, y después de tercia interrumpan el silencio y puedan hablar e ir a sus madres. Y, cuando les agrade, puedan pedir

contención recíproca, maternal y alternada como clave del amor fraterno es muy “perijorética” como para no encontrar en ella un factor condicionante al tratamiento del término por parte del doctor franciscano.

Volviendo a lo nuestro, la solución de Buenaventura constituye más una confesión de fe que una demostración. Para eso, el maestro franciscano se remite a los argumentos desarrollados más arriba. La articulación trinitaria entre la unidad de esencia y la distinción de las personas he aquí simplemente el contenido formal de la circumincesión buenaventuriana. Esto es pertinente y sugiere que este concepto está para ser aprovechado y para pasar el cruce entre esencialismo y personalismo. Sin dar lugar a una verdadera elaboración teológica en la obra de Buenaventura, esta intuición anuncia a los ensayos contemporáneos que ven en la pericóresis un concepto integrador de correspondencia entre unidad y trinidad. La perijóresis griega encuentra entonces un sello latino en el Comentario a las Sentencias de Buenaventura. Aún sí el maestro franciscano no aprovechó mucho esta vena de análisis, menciona en varias oportunidades esta noción heurística, integrándola en su propia síntesis teológica.

#### 1.3.4. *El tratamiento tomasiano de la inmanencia mutua*

Tomás plantea explícitamente la cuestión de la inmanencia mutua del Padre y del Hijo en dos lugares paralelos de su obra: por un lado en el comentario a las Sentencias “El Padre está en el Hijo y recíprocamente” y por otro, en la *Suma Teológica*: poco después del artículo que trata el orden trinitario.

A primera vista estos artículos no tienen un lugar importante en el Tratado de la Trinidad. Aparecen más como un pasaje obligado en la toma en cuenta de la tradición teológica.

En sus dos obras de síntesis, el *Comentario a las Sentencias* y la *Suma*, Tomás aborda la perijóresis a propósito de la igualdad de las personas divinas, de tal manera que la inmanencia mutua se perfila como una de las maneras de formular esta igualdad. No se debe sin embargo

---

limosna a las madres, como pobres pequeñuelos, por el amor del Señor Dios. Y después digan sexta y nona; y digan vísperas a la hora conveniente. Y en el claustro donde moran no permitan que entre ninguna persona ni coman en él. Los hermanos que son madres procuren permanecer lejos de toda persona, y por obediencia a su ministro protejan a sus hijos de toda persona, para que nadie pueda hablar con ellos”. A. BERTRAND. *La regla franciscana*. Madrid, Bac, 1987, 345

subestimar estas consideraciones. En efecto en la *Suma* ellas están reunidas en la última de las cuestiones del tratado que se consagran a la trinidad misma, justo antes de las referidas las misiones divinas. Esta situación no significa que se trate de un simple apéndice, sino más bien que esas cuestiones aportan los últimos toques correctivos del tratado. En efecto, ellas tienen en común el desbaratar las comprensiones erróneas que el primer análisis de rápido propósito y a veces sin demasiados matices podría dejar subsistir.

*Comparación del “In Sent” d 19, q.3. a 2, ct.5 con Sum Theol, I a, q42, a.5*

Del *Comentario a las Sentencias a la Suma teológica*, la comparación de los dos tratamientos paralelos sobre la inmanencia mutua de la personas divinas, indica en el término del itinerario teológico de Tomás, una originalidad significativa en el acercamiento de la perijóresis por el sesgo de la inmanencia de los dos modos de origen. En el *Comentario a las Sentencias*, el cuerpo de la respuesta retoma los dos argumentos avanzados en *Sed Contra* y los reporta simplemente a las diversas autoridades que los han sostenido.

Debemos considerar dos aspectos en las personas divinas: la esencia que es una sola y la misma y las relaciones por las cuales ellas se distinguen, y según esos dos puntos de vista el Padre se dice estar en el Hijo, y recíprocamente, el Hijo en el Padre, según diversas autoridades. En efecto, según los tres doctores retomados en las *Sentencias*, Agustín Hilario y Ambrosio, esta definición se dice a causa de la unidad de esencia, porque la esencia del Padre está en el Hijo y el Padre no se separa de su naturaleza, ahí donde está su naturaleza Él está, como es evidente, según las palabras de Hilario más arriba citadas. Pero según el Damasceno, esto debe comprenderse según la noción de relación, por eso en uno de los relativos el otro es pensado.

Esta doble comprensión resume aquí para Tomás en las huellas de su maestro Alberto, las opiniones de estos predecesores latinos y griegos y el mismo no agrega nada por el momento. Su respuesta se alinea simplemente sobre los dos principales paradigmas patrísticos de comprensión de la perijóresis: por un lado la consubstancialidad que antes de encontrarse en Hilario se encuentra en Atanasio, y por el otro la correlatividad cuyo testigo es la traducción latina de Juan Damasceno.



Sin embargo, cuando el retoma esta cuestión en la *Suma Teológica*, Tomás asigna un tercer modo según el cual la inmanencia recíproca de las personas divinas puede ser comprendida, se trata del origen:

“Tres cosas son a considerar en el Padre y en el Hijo: a saber: la esencia, la relación y el origen: y según cada una el Hijo está en el Padre y recíprocamente. En efecto, según la esencia, el Padre está en el Hijo, porque el Padre es su esencia, y la comunica al Hijo, pero no por su transferencia; de donde ya que la esencia del Padre está en el Hijo, el Padre está en el Hijo y de manera parecida, ya que el Hijo es su esencia, resulta que el está en el Padre, en quién está su esencia. Y es lo que dice Hilario: El Dios inmutable sigue su naturaleza, cuando engendra un Dios inmutable. En éste, está entonces la naturaleza subsistente de Dios que reconocemos, pues Dios está en Dios. Según las relaciones, también es manifiesto que cada uno de los opuestos es de manera relativa en el otro según el intelecto. En fin, según el origen, se manifiesta que la procesión del verbo inteligible no es hacia el exterior, pero permanecen aquel que le dice; así mismo lo que es dicho por el verbo está cometido en el verbo. Y la misma razón es valedera a propósito del Santo Espíritu”<sup>122</sup>.

La novedad de esta respuesta reside en la explicitación original de la inmanencia mutua a partir del origen precisamente en virtud del modo de cada una de las procesiones. En efecto, a propósito del Verbo, Tomás subraya un doble aspecto: por un lado su procesión permanece inmanente. Esto ofrece una analogía valedera para la inmanencia del Hijo en el Padre. Y por otra parte aquello que es conocido es completamente contenido en el Verbo. Esto verifica lo recíproco de la analogía, según la cual el Padre él mismo, está en el Hijo. La inmanencia mutua del Padre y del Hijo está así formulada de manera bilateral por el modo de la procesión según el intelecto, y nos invita además a repensar, según su modo propio de procesión, la perijóresis del Espíritu a semejanza de la del Padre y del Hijo. Tomás termina con una rápida apertura pneumatológica cuya envergadura faltaría precisar: se trata entonces de la inmanencia mutua entre, por un lado, el Padre y el Hijo en tanto que están unidos al origen del Espíritu Santo, y por otro lado el Espíritu Santo mismo. Interpretamos aquí a la perijóresis como un estado, un *modus essendi in*, más que como una realidad dinámica.

Introducida nuestra categoría por la traducción latina de la *Expositio Fidei*, fue asimilada por Alberto, Tomás y Buenaventura con una modificación importante: si en la época patristica la unidad divina se explicaba por el proceso perijorético de interpenetración, ahora es la unidad de naturaleza divina lo que fundamenta el hecho de la perijóresis como un estado. Lejos quedó la apertura de la categoría a lo soteriológico, a lo cosmológico. La aplicación a la unión hipostática sólo fue tomada como un dato histórico.

---

<sup>122</sup>

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Madrid, BAC, 1988. , I a, q42, a.5

A pesar de encontrar menciones explícitas y recurrentes en la obra de Buenaventura, hemos de reconocer que no hubo grandes avances. Profundamente vinculada a las relaciones de origen y las procesiones, esta doctrina quedó confinada a lo estrictamente teológico, con una función secundaria que podemos entender como correctiva.

### 1.3.5. Segunda escolástica y modernidad

A partir de la segunda escolástica, al igual que con toda la teología en general, el desarrollo de esta categoría entra en una meseta. Enclaustrada en la substancia y deducida de ella, no puede desplegar su potencial. La idea de interpenetración pasa a un segundo plano y se olvida la radicación originaria del término griego en el vocabulario estoico de los diversos tipos de mezclas. Pasa de mano en mano, adoptando matices terminológicos que no afectan ni su rango ni sus funciones. Los avances en la inteligencia de lo trinitario habrá que buscarlos en la mística, en sus altos exponentes: Sergio de Radonez, Serafín de Sarov, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Catalina de Siena e Isabel de la Trinidad<sup>123</sup> entre otros. Transitar este fascinante sendero debe quedar por el momento, fuera de nuestra consideración.

En cuanto a los matices, haremos un breve recorrido<sup>124</sup>, recordando que poco y nada agregan al sentido general. Se habla de in-existencia recíproca de las personas, (Escoto), de “*circularis sessio et mutua immansio*” (P. Aureolo), como expresión de una presencia íntima permanece y duradera, fundamentada claramente en la unidad y unicidad de esencia. Esta fundamentación con la que se quiere poner de manifiesto lo peculiar y exclusivo de la perijóresis trinitaria frente a otras realidades análogas, lleva a relacionar circumincesión, con consubstancialidad (G. Ockham). Solamente así puede percibir lo propio la in existencia o

---

<sup>123</sup> Culmen de este desarrollo místico es la noción de inhabitación trinitaria entendida como derivación soteriológica de la perijóresis intra divina ya insinuada en Máximo, pero llevada a su más alta expresión por Isabel de la Trinidad. En este texto vemos una lectura moderna de la circumincesión que incorpora al sujeto “*¡Oh, mi Dios, Trinidad a quien adoro! Ayudadme a olvidarme enteramente para establecerme en Vos, inmóvil y tranquila, como si mi alma estuviera ya en la eternidad. Que nada pueda turbar mi paz, ni hacerme salir de Vos, ¡oh mi Inmutable!, sino que cada minuto me haga penetrar más en la profundidad de vuestro misterio. Pacificad mi alma, haced de ella vuestro cielo, vuestra morada amada y el lugar de vuestro reposo. Que no os deje allí jamás sólo, sino que esté allí toda entera, completamente despierta en mi fe, en adoración total, completamente entregada a vuestra acción creadora*”. SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, *Obras Completas*, Madrid, Monte Carmelo, 1997, 345.

<sup>124</sup> PEDC 93.

*circuminessio* de las personas trinitarias que implica la distinción real entre las in-existentes (de lo contrario no habría en rigor ninguna circuminesión mutua), su presencia íntima y su unidad de esencia (la coherencia recíproca no es meramente intencional).

Variedad terminológica ofrece también Faber en las distintas maneras de traducir los términos en cuestión de la *Expositio Fidei* del Damasceno: *invicem circuitio*, *inmansio*, *in se invicem ingressio immansio que*, *inmanentia*, *se invicem inmeare*. Este autor diferencia todavía de algún modo entre perijóresis e inmanencia. Con Suárez de Montoya sin embargo, se impone el uso indistinto de ambos términos para expresar la misma e idéntica realidad: *circuminessio* como *inmanentia* mutua, totales *in-existentia*, *presentia* íntima. El acento nuevo se pone en la relación que ahora se establece entre la presencia o *in existentia* recíproca y la trascendencia divina respecto del espacio, la *immensitas dei* como algo que corresponde no solamente a la esencia, sino también a las propiedades personales, (a causa del “*circum*”, donde está la una está también la otra). Esta correlación no es del agrado de Petavio, quien prefiere la expresión *mutua existentia* y opina que los latinos no han entendido bien el término griego perijóresis al traducirlo por *circuminessio*; esta palabra, derivada de *circuminsedere*, evoca representaciones espaciales, sobre todo si va asociada con la *immensitas Dei*, inadecuadas para el concepto de perijóresis divina. El fundamento de ésta no puede ser de carácter local o espacial, sino que radica en la distinción real de los in-existentes y en la unidad esencial, sin separación alguna, entre las personas.

En la teología católica posterior hasta el siglo XIX y XX se siguen usando ambas formas de la traducción latina, con la matización frecuentemente repetida de que *circuminessio* hace más evidente el aspecto dinámico y *circuminsessio* el aspecto estático. Por su parte, la teología protestante prefiere emplear el término griego y cuando se sirve de la traducción latina, ofrece igualmente una variedad de términos (*immanentia*, *permeatio*, *penetratio*, *inmeatio*) que ponen de manifiesto la riqueza de matices (desde evocaciones espaciales hasta razonamientos metafísicos) incluidos en este concepto, herencia feliz de la tradición patristica.

A fines del XIX Theodore de Regnon publica cuatro voluminosos tomos<sup>125</sup> con una gran compilación de textos antes dispersos y se transforma, de algún modo, en el impulsor remoto del

---

<sup>125</sup> TH. DE REGNON, *Études de Théologie positive sur la Trinité*, vol I, Paris, Retaux, 1892,409-427

florece trinitario del siglo XX. Difunde la noción contemporánea -ampliamente aceptada- que consiste en afirmar que los latinos parten de la esencia hacia las personas, mientras que los griegos recorren el camino inverso: de las personas a la esencia. De esta distinción del comienzo lógico para pensar a Dios se deduce una inversión en la consideración de la perijóresis. Si en el esquema latino medieval aparece como resultado de la unión substancial, en el griego – que parte de las personas- figura más bien como su causa.

Este es el momento en el que *sottovoce*, nuestra categoría es liberada conceptualmente del largo cautiverio de la substancia. Estando ya en su “ámbito natural”, no podía desplegarse entera. Notemos que esto sucede con la reconsideración del punto de partida, según los pasos de la cosmovisión griega. Con este paso, comienza su lento peregrinar acompañado con el progreso trinitario – primero subterráneo, a partir de la segunda mitad del siglo XX explosivo, conmocionante y reconfigurador. Mucho tendrá que ver con este último tramo.

### *Recapitulación*

Este tercer hito se caracterizó por el pasaje de oriente a occidente, que recibió a nuestra categoría desde su paradigma particular. Introducido el tratamiento por la traducción latina de la *Expositio Fidei*, fue asimilado por Alberto, Tomás y Buenaventura con una modificación importante: si en la época patristica la unidad divina se explicaba por el proceso perijorético de interpenetración, ahora es la unidad de naturaleza divina lo que fundamenta el hecho de la perijóresis como un estado. Lejos quedó la apertura de la categoría a lo soteriológico, a lo cosmológico. La aplicación a la unión hipostática sólo fue tomada como un dato histórico. Relegada a noción explicativa, esperó paciente el nuevo despertar, que tuvo lugar a fines del siglo XIX, y desde entonces avanza desplegando su potencial.

## Conclusión

A través de estas líneas hemos presenciado los vaivenes de esta relación nunca estable entre *Theos* y logos. Cada hito marcó un modo de relación: El primero consistió en la atención expectante y apertura de un logos que intuía la necesaria articulación entre unidad y diferencia pero no lograba escaparse del predominio de lo uno. Sólo el movimiento descendente de amor auto comunicado en Jesús podía responder esa cuestión, rebasándola con una plenitud y densidad de verdad insospechada. En el segundo momento se dio el encuentro fecundo. A partir de Gregorio de Nacianzo, el logos es fecundado por el *Theos* y sirve para dar cuenta del misterio. Con Máximo nuestra categoría salta al plano ontológico y se expande articulando lo soteriológico, lo cosmológico y lo propiamente teológico. Solo con el Damasceno entra en su “ámbito natural”, donde paradójicamente se desgaja de su articulación con el mundo en Cristo y se “ontologiza” en sentido peyorativo. Con ese protagonismo esencial encapsulado pasa a Occidente a desempeñar un rol totalmente secundario, para el que no fue preparada. La fuerza expresiva de sus inicios y la intensidad ascendente de los primeros años se detienen, y entra en una meseta. Participará entonces -junto con toda la teología, en especial la trinitaria- del letargo de la modernidad hasta su incipiente despertar de la mano de Th. de Regnon.

Mediación entre mismidad y alteridad, conexión del *Nous* y el cosmos, fundamento de la comunicabilidad de lo existente, modo de mezcla que respeta las particularidades de cada elemento, objeto de revelación salvífica, fundamento de unidad de los creyentes, clave de lectura de la hora joánica, vinculación entre historia y eternidad, revelación de la dinamicidad intradivina, alternancia entre magnitudes opuestas, giro, comunicación de idiomas en Cristo, modo de concreción de su unión hipostática, compenetración estable de naturalezas, fe, deificación del hombre y de la creación, reposo gozoso y siempre activo, compenetración recíproca de las personas en la Trinidad como fundamento de la unión hipostática, simetría en la asimetría, explicación acabada de la consubstancialidad divina como causa, o bien como efecto, etc. Innumerables son los matices que nuestra categoría desplegó a lo largo de este lapso. Si viéramos su recorrido como una elipsis, diríamos que se encuentra en la curva más alta, sin conexión directa con el mundo real que la gestó. Partió de la física, y llegó a la Trinidad, pero desconectándose del resto. Sólo podrá desplegar todo su potencial con la conjunción de determinados factores, en un proceso al cual nos dedicaremos en el capítulo siguiente.

## Capítulo 2. Protagonismo contemporáneo

### **Introducción: dos miradas sobre el cuarto hito**

El hito que continúa lo constituye el siglo XX, escenario del despertar trinitario contemporáneo. Lo abordaremos desde una perspectiva sincrónica, siguiendo dos “diálogos”, uno ficticio y otro real, que tienen a la perijóresis en un lugar central. El primero, consiste en la exposición de tres teologías trinitarias actuales que recuperan de un modo particular la noción que estudiamos, asignándole diferentes roles. Tres perfiles simultáneos, que permitirán descubrir un *crescendo* en la consideración de la perijóresis. De fondo, opera silencioso el desmantelamiento de un modelo de pensamiento y la construcción de otro. Esta última cuestión la veremos presentada *in recto* en la segunda sección de nuestro capítulo.

De la mano del último teólogo del diálogo anterior pasaremos a una cuestión actual de primer orden que compromete la perijóresis en un rol decisivo: el estado de la cuestión en torno a la unidad en Dios. A partir de la explosión trinitaria de mediados del siglo XX, tuvo lugar una justificada fascinación por la manifestación económica del Dios Trino. Desde esta cualitativamente nueva conciencia de pluralidad divina la pregunta por su unidad es prioritaria. Desde varios horizontes se proponen soluciones, algunas irreductibles. Tal irreductibilidad lleva a pensar en un cambio de lugar desde donde se percibe. Presentaremos entonces sintéticamente la cuestión de los paradigmas, para los que nuestra categoría tiene un aporte fundamental.

### **2.1. Protagonismo creciente**

Entre el último paso de nuestro hito, a fines del siglo XIX y nuestro presente ha tenido lugar una verdadera revolución copernicana en cuestiones de teología y pastoral. En cuanto a lo propiamente trinitario, Marcelo González sitúa, alrededor de 1960 el inicio de una verdadera vuelta de la Trinidad desde el exilio y aislamiento olímpico al centro de la vida cristiana<sup>126</sup>. A causa de avances en diversas áreas y acompañándose con los cambios del tiempo, se desata un proceso toma de conciencia, de explosión creativa (1960-1980 aprox.), seguido de un tiempo de

<sup>126</sup>

<sup>114</sup>: Cf. ESET.

<sup>115</sup>. Cf. T. CONNOLLY, “Perichoresis and the faith that personalizes according to Jean Mouroux” *Ephemerides*

consolidación y expansión, de afianzamiento y de miradas trinitarias de la teología (1980 en adelante). Nos encontramos entonces en esta última fase.

En tanto perteneciente al mundo trinitario, nuestra categoría estudiada participa también de este florecer. Títulos como “Perichoresis and the faith that personalizes”<sup>127</sup>, “la Trinitá e la pericoresi: lo Spirito come vita e come forza”<sup>128</sup>, “Perichoresis: New theological wine in an old theological wineskin?”<sup>129</sup>; “*Circumincession* once more: Trinitarian and christological implications in an age of religious pluralism”<sup>130</sup>, “The function of perichoresis and the divine incomprehensibility”<sup>131</sup>, “Perichoresis, the Christology of the icon”<sup>132</sup> - sólo para mencionar algunos- señalan el abanico infinito de demandas de sentido y de expectativas que giran en torno a ella.

De un modesto lugar accesorio y adjetivo, a una centralidad inaudita para la misma teología patristica. ¿Hay riesgo de sobre dimensionamiento? Entendemos por qué se impone un análisis más cuidadoso de sus potencialidades y de sus límites. Este objeto ciertamente rebasa el alcance del presente apartado. Menos pretencioso, con él nos proponemos una mirada panorámica y sintética de las funciones que le dan a esta categoría algunos autores contemporáneos. El interés no está puesto tanto en los autores, como en el desempeño de la perijóresis en sus propuestas teológicas.

Con este propósito seguiremos a pie juntillas el capítulo II de la tesis doctoral de E. Durand<sup>133</sup> que describe tres maneras de tener en cuenta la perijóresis en una exposición del misterio trinitario. Con K. Barth, ella es recibida como un *concepto recapitulativo* de la unidad en la distinción, mientras que en Torrance, ésta accede al status de *noción reguladora*, y por último, en J. Moltmann, ella encuentra un *lugar principal* en el discurso trinitario.

---

<sup>127</sup> *theologicae lovanienses* 62 (1986) 356 -380.

<sup>128</sup> Cf. B.FORTE, “La Trinitá e la pericoresi: lo Spirito come vita e come forza”, *Studi Ecumenici* 9 (1991) 53-65.

<sup>129</sup> Cf. M. LAWLER, “Perichoresis: New theological wine in an old theological wineskin?” *Horizons – The Journal of the Collage Theological Society* 22/1 (1995) 49-66.

<sup>130</sup> Cf. L. THUNBERG, “Circumincession once more: Trinitarian and christological implications in an age of religious pluralism”, *Studia Patristica* 29 (1997) 364-372.

<sup>131</sup> Cf. L.TIPTON, “The function of perichoresis and the divine incomprehensibility”, *Westminster Theological Journal* 64 (2002) 289-306.

<sup>132</sup> Cf. M. AZKOUL, “Perichoresis, the Christology of the icon”, *The Patristic and Byzantine Review* 7 (1988) 67-85.

<sup>133</sup> Cf. PPD.

Dejemos hablar a Durand en su análisis de los autores propuestos.

### 2.1.1. *La perijóresis: momento de síntesis según K. Barth*

Traigamos a consideración algunas cuestiones fundamentales de la teología de Barth, a fin de entender mejor el equilibrio de su dialéctica trinitaria, considerando la totalidad de su gesta teológica, en la que la perijóresis juega un rol discreto pero determinante. El párrafo 9 del primer volumen de la Dogmática trata sobre la Trinidad de Dios según los momentos claves que siguen: 1. La unicidad en la triplicidad. 2. La triplicidad en la unidad. 3. La Trinidad.

Este orden de exposición sigue claramente un movimiento dialéctico, que Barth explicará a la apertura de su tercera sección. Sobre la marcha, él introducirá la crítica del plural de personas, y el recurso a la noción de “maneras de ser” para mantener la unidad en la triplicidad. Ahora que explica “la triplicidad en la unidad” por la noción de relación, Barth llega finalmente a una consideración recapitulativa, que formula la unidad de maneras de ser en términos de no separación y de comunión.

“La esencia divina es una, ciertamente, sin embargo aún las relaciones de origen que hemos constatado no implican separación alguna, más bien al contrario, una participación precisa de cada una de las maneras de ser en las otras maneras de ser. Allí hay diferencia a la vez que comunión. No perdemos jamás de vista el testimonio bíblico de la Revelación en el que Dios único no puede ser conocido más que en sus tres movimientos; ocultamiento, develamiento y comunicación). E inversamente, de la misma manera: las tres maneras de ser son inseparablemente distintas”<sup>134</sup>.

La opción por la noción de “maneras de ser” tiene por consecuencia que la comunión trinitaria de la que habla aquí el autor no es directamente formulable en términos de interpersonalidad, aunque busque expresar más que la simple cercanía de la unidad a la esencia común. Para asentar y apuntalar su percepción sintética de la Trinidad a través de la dialéctica entre unidad y Trinidad, Barth recurre ahora de un modo muy significativo a un tema poco explotado de la tradición teológica: la perijóresis de las tres personas divinas.

---

<sup>134</sup>

DUR. 167.



La extensa nota sobre la perijóresis se abre en un breve punto bíblico, en el que el autor hace mención de los pasajes joánicos claves para fundamentar la co-presencia de las tres maneras de ser. Se liga así a la tradición patrística:

“desde Juan Damasceno, este hecho a sido expresado por la teología en la doctrina de la perijóresis de tres personas divinas. Esta doctrina precisa que las maneras de ser de Dios se condicionan y se interpenetran perfectamente, que cada una de ellas no existe más que en las otras dos e inversamente. Ella se basa a justo título, tanto sobre la unidad de la esencia divina como sobre las relaciones de origen como tales, ya estos dos puntos de partida son en algún sentido idénticos”<sup>135</sup>.

Barth introduce ahora estas diferencias que fundamentan su recurso al motivo patrístico. Es necesario remarcar que el único padre griego invocado es Juan Damasceno. Las otras referencias son latinas y tan clásicas como la primera. Habiéndose remitido a la tradición, el teólogo de Bale propone una interpretación que integra esta noción a su propia teología:

“A partir de esta doctrina, la vida interna de Dios deberá concebirse como una suerte de círculo ininterrumpido de tres maneras de ser. Es necesario acordarse aquí que la Iglesia latina prefería la noción de una coexistencia espacial de tres personas a la imagen inadecuada de una sucesión temporal para el sentido literal de perijóresis. Ella hablaba más bien de *circumincessio* (cohabitación, coexistencia, inmanencia) que de una *circuminsessio*. Cualquiera sea el matiz, estas proposiciones teológicas significan que se afirma y relativiza, todo a la vez, la distinción de las maneras de ser, ya que cada una no existe sin las otras (¡el Padre tampoco!): las tres cohabitan y coexisten únicamente en tanto que maneras de ser del solo y mismo Señor que existe para sí mismo desde toda la eternidad. Por esto es que J. Pohle no tiene prurito en considerar la doctrina de la perijóresis como el último resultado de los grandes temas tratados. A saber: la unidad en la trinidad y la trinidad en la unidad. De hecho, ella constituye una de las dos formas divinas de interés que puede revertir la dialéctica trinitaria”.

¿Cual sería la otra forma dialéctica a la que hace referencia? El clásico *opera trinitatis ad extra sunt indivisa*, que modera tradicionalmente el uso de las apropiaciones. Este principio es de alguna manera la consecuencia económica de la perijóresis intratrinitaria, que él despliega ad extra: a la unidad interna del Padre, del Hijo y del Espíritu le corresponde su unidad externa. La idea de circularidad trinitaria tiene fundamentos en la patrística griega, en la que se encuentran un movimiento de diástole y de sístole. Aquí, al menos una recapitulación puede ser pensada como un retorno al principio. Sin embargo, estos motivos no están formalmente ligados a la perijóresis comprendida por Juan Damasceno.

---

<sup>135</sup> K. BARTH, “La Doctrine de la Parole de Dieu. Prolegomènes à la Dogmatique” en *Dogmatique, tome 1*, Genève, Labor et Fides, 1953. Citado por Durand, PPD, 177.

Retengamos por el momento, que el recurso a la perijóresis otorga a Barth un marco tradicional para pensar sin separación la distinción de las maneras de ser. Nuestra noción juega así un rol de contrapeso al sabor modalista que la expresión manera de ser podría implicar. La participación o comunión de las maneras de ser, la una por relación a la otra, halla así un sólido punto de anclaje, y se presenta ante todo como un despliegue de la consubstancialidad, considerada aquí bajo la forma de la unidad en la distinción. De esta manera, en Barth, la perijóresis desempeña no sólo un papel evidente de síntesis como recapitulación de la unidad y la distinción, sino también, de un modo más discreto un rol de equilibrio al concepto problemático de manera de ser.

### 2.1.2. *La perijóresis: concepto de regulación según T. F. Torrance*

La propuesta de este teólogo británico realiza una alianza anglosajona entre la patrística griega y la teología reformada, con una influencia comprobable de Atanasio de Alejandría y K. Barth, a quienes Torrance reconoce como sus grandes maestros. La construcción teológica del autor escocés acompaña una reflexión epistemológica sobre el *intellectus fidei* trinitario. Esta reflexión atraviesa muchas de sus obras, especialmente: *La fe trinitaria* (1988), *Perspectivas trinitarias* (1994) y finalmente *La Doctrina Cristiana de Dios* (1996). La noción de perijóresis es una constante en toda su obra, pero en el desarrollo de la más novel ella accede al status de concepto último.

Nos conviene saber que Torrance distingue tres niveles de acercamiento al misterio trinitario: esta graduación se inspira en la estructura atribuida a todo conocimiento científico de tipo empírico. El nivel fundamental es el del conocimiento bíblico o evangélico de Dios tal como nos es revelado en la actividad salvífica de su Hijo encarnado. Este plano evangélico o doxológico es el del Kerigma o el de la Didajé. Torrance lo caracteriza como una teología incoativa o pre conceptual. A partir de ella, accedemos a un primer nivel de comprensión propiamente teológico, en el que el *homousion* niceno es el concepto clave ya que permite una primera aprehensión de la unidad y de la relación entre Cristo, el Espíritu Santo y Dios Padre. En fin, el tercer nivel es el de la sobriedad y afinamiento de conceptos: aquí la noción de perijóresis representa la mejor relación entre un ser solo y tres personas. Estos tres niveles de inteligibilidad estructuran el pasaje de la Trinidad económica a la inmanente y desarrollan un conocimiento científico homogéneo a su fundamento en la revelación neotestamentaria.

Nos resulta conveniente partir primero de la comprensión del *homoousion* propuesto por Torrance, para entender el uso que hace de la perijóresis. El autor sostiene que la significación del *homoousion* niceno se encuentra finalmente entendida en la relación del Espíritu respecto del Padre, aunque el concilio de Constantinopla no emplee formalmente para el Espíritu el mismo término utilizado en Nicea para el Hijo. La pertinencia epistemológica del *homoousion* reside sobre todo en el pasaje riguroso que éste permite desde la teología evangélica a la Trinidad inmanente. Constituye una operación teológica del orden económico al orden ontológico: se mantiene la trascendencia del misterio de Dios para la relación con la economía de la encarnación redentora, garantizando sobre todo que Dios se revela y comunica a sí mismo a través de esta economía. Por una parte, el Hijo y el Espíritu no son mediaciones creadas sino que participan de la misma sustancia divina que el Padre. Sin rebajar la trascendencia, a través de la economía del Hijo y del Espíritu, Dios se dona realmente. Por otro lado, la comunión ontológica del Padre y del Espíritu con la trascendencia del Padre, impide una pura y simple retroproyección sobre la Trinidad inmanente de las modalidades creadas debidas a la economía.

Más allá del alcance epistemológico del *homousion*, Torrance desarrolla una dimensión comunal y personal del contenido inteligible de este concepto. Siguiendo a Atanasio, quien subordinaba el ser divino a la revelación de su nombre (salvando así la trascendencia y marcando la irreductibilidad de la *ousía* del Dios judeo cristiano al concepto griego) deduce la comunionalidad intrínseca de este ser divino a partir de las fórmulas de revelación del AT (Ex 3,14 y Ex 33, 18-54) y del NT (los *Yo soy* de Jesús). Sentido personal, dinámico, relacional que ya se lee en la autodefinición del ser de Dios como Dios en unión con su pueblo (Ex 33,18-54) y de las superposiciones del *Yo soy* de Jesús con el de Yahveh de Ex 3,14. Asistimos a la revelación de una onto relacionalidad. De tal modo la comunión funciona a modo de encadenamiento conceptual entre la consubstancialidad y la perijóresis.

Finalmente llegamos al tercer plano en el que nuestra noción interviene y se revela apta para rendir cuenta de la relación de inseparabilidad de la unidad y de la Trinidad. La cuestión fundamental en la que anida el protagonismo perijorético es la del orden intratrinitario. Para no convertirse a la falsa concepción de una partición o de una subordinación en la divinidad, el orden trinitario debe ser contrabalanceado por la noción de perijóresis. Ella separa en efecto, toda noción

de un antes y un después o aún aquella de grados en la Deidad. El propósito de Torrance no es el de sustituir la *taxis* por la perijóresis, sino simplemente despejar una comprensión errónea del orden trinitario. Él mantiene este orden, pero sin pensar una anterioridad – posteridad o superioridad-inferioridad real. Esto merece ser destacado, ya que nuestra experiencia del orden entre realidades creadas va siempre acompañada de estas formas de sucesión.

Notemos que Torrance va más lejos de la simple ponderación de la noción de orden al criticar la concepción capadocia de la monarquía del Padre. Para él, el aporte capadocio es de doble filo: el acento sobre la distinción de las hipóstasis constituye un avance, que depende de una concepción fundamental y ya personal de la *ousía* divina, establecida por Atanasio sobre el paradigma del “Yo soy” divino. Nuestro autor se sale de una concepción monarquiana que hace de Padre el origen y la causa de todo el ser divino, pues el Hijo y el Espíritu son igualmente constitutivos de la Trinidad.

En el fondo, este autor quiere oponerse a una derivación subordinacionista de la monarquía del Padre, pues prefiere privilegiar una concepción relacional del ser divino, que subraya la igualdad de los Tres implicados juntos en una única monarquía propiamente trinitaria, más que exclusivamente paternal. “*La monarquía o la mónada*” dice “*es esencial e intrínsecamente trinitaria en las relaciones internas de la eterna ousía de Dios*”. Independientemente de la reserva poco convincente de Torrance a la espera de la opción capadocia por una monarquía propia de la hipóstasis del Padre, retenemos la función reguladora de la perijóresis al encuentro de toda forma de subordinación en la comprensión del orden trinitario.

La fuerza de su teología trinitaria reside sobre todo en su comprensión de la *Ousía* divina bajo el paradigma del Yo soy divino. Éste resulta así de una comprensión comunal de la consubstancialidad. Este acercamiento superpone de hecho consubstancialidad e interpersonalidad trinitaria.

Aún si Torrance mantiene la noción de orden y recurre voluntariamente a esta relación, salta a la vista, a fin de cuentas, que su teología trinitaria no procede al análisis de las relaciones trinitarias *ad intra*; el autor elige más bien un acercamiento holístico que se ajusta bien a la explicación inmediata de la perijóresis. Describe su implicación económica respecto de su

momento intitulado: *Three persons one being*, pero no entra en una tentativa de caracterización de cada una de las tres personas en sus propias relaciones eternas (lo que deja entrever su filiación barthiana). Sin insistir en una pretendida dialéctica entre Dios y lo creado, él se esfuerza en no tener otro fundamento que la Revelación, pues acostumbra a interpretar en categorías bíblicas la *ousía* y el *homoousion*, más que atribuirles un sentido metafísico. Esta prueba es pertinente y lograda. Convenimos por tanto en que Torrance carece de una analogía creada para ofrecer un *intellectus fidei* trinitario no solamente holístico, sino también diferenciado al lugar de las propiedades características de las relaciones de origen. Él concibe una suerte de analogía descendente, según la cual la significación onto relacional de la persona trinitaria puede esclarecer las relaciones humanas; pero su teología no trabaja de modo ascendente ni utiliza la analogía del espíritu que se conoce y se ama, ni aquella del amor mutuo, ni la analogía social, ni en fin ninguna otra imagen creada. El primado de la analogía de la fe honra al discípulo de Barth, pero su exclusividad debilita sin duda los resultados de la teología trinitaria de Torrance. Esta teología destaca de modo ejemplar por su relectura del *homoousion*, a la cual permanece finalmente relativa y subordinada su comprensión de la perijóresis. En esto resulta deudor de la teología reformada.

En cuanto al status epistemológico del concepto de perijóresis en la teología propuesta, debe ser calificada *de última* en la medida en que opera un máximo nivel de la epistemología teológica presentada por el autor. Sin embargo, a juzgar por el desarrollo de su obra, podría parecer que el verdadero concepto determinante no es tanto el de la perijóresis como el del *homoousion* reinterpretado en el sentido de comunión. Sobre lo establecido por la teología de Torrance, la perijóresis se verifica sobre todo como un concepto de regulación, utilizado notablemente por una justa comprensión del orden trinitario.

### 2.1.3. *La perijóresis: noción principal según Moltmann*

Durand comienza esta sección con un claro juicio de valor: nos advierte que la “inflación perijorética actual” encuentra en este autor su razón más próxima. Desde el inicio nos anticipa su mirada depreciativa de la síntesis moltmanianna.

En su *Trinidad y Reino de Dios*<sup>136</sup>, su teología toma resueltamente el contrapunto de toda concepción monádica o modalista de la unidad divina, adoptando a la perijóresis como la clave hermenéutica de una unidad trinitaria reconsiderada. En una conferencia brindada en el Instituto de París, él la inscribe en su proyecto de una comprensión social de la Trinidad. Este período está marcado por su interés creyente por las nociones de espacio y domicilio, de *shekiná* y perijóresis, permanencia y de reposo.

La intención que estructura su aporte, tal como está expuesta en su obra arriba mencionada, se cristaliza en una conexión directa entre Trinidad y salvación<sup>137</sup>. Esta relación es desarrollada de modo consecuente por la continuidad establecida entre el misterio de la Trinidad en sí misma y la comunidad del Reino de Dios. Al término de su relectura teológica de “la historia del Hijo”, previo a su exposición trinitaria propiamente dicha, Moltmann pone en acción la reciprocidad del axioma rahneriano en el sentido ascendente, es decir traspasando la estructura trinitaria de la historia y de la escatología del Reino hacia la Trinidad inmanente. Moltmann propone, en los hechos, rever la concepción de la unidad inmanente de la Trinidad a partir de la historia de salvación, comprendida como el establecimiento de la comunidad del Reino.

“Si la historia del Reino es esta historia abierta e incitante de Dios, estructurada trinitariamente, ¿cómo ha de entenderse la unidad de Dios? Si en la historia colaboran los tres sujetos divinos, como hemos mostrado, la unidad de la trinidad no puede ser una unidad monádica. La unidad de la trinidad divina consiste en la unión del Padre, del Hijo y del Espíritu, y no en una unidad numérica. Consiste en la comunidad, no en la identidad de un único sujeto. Esto se ve claro en el Evangelio de Juan. Jesús dice: según Jn 10,30: *Yo y el Padre somos uno* (en). No dice *el Padre y yo somos lo mismo* (ej). La unidad de Jesús Hijo con el Padre es una unidad que conserva respectiva mismidad e incluso la produce. Tampoco es una unidad cerrada, sino una unión abierta. Por eso leemos en la oración sacerdotal (Jn 17,21) Que sean todos uno, como Tú, Padre, estás conmigo y yo contigo, que también ellos estén en nosotros. La comunidad de los discípulos debe ser equivalente a la unión del Hijo con el Padre. Pero no sólo debe parecerse a esa unión trinitaria, sino participar en ella. Es una comunidad con Dios, y además, una comunidad en Dios. Pero esto supone que la trinidad está abierta hasta el punto de que toda la creación puede unificarse en ella. La unión de la trinidad divina está abierta a la unificación de toda la creación con ella y en ella. La unidad de la Trinidad, por tanto, no es un mero concepto teológico, sino además un concepto soteriológico”<sup>138</sup>.

La unión abierta es presentada como una alternativa indispensable para sortear el dilema histórico entre dos concepciones -respectivamente clásica y moderna- de la unidad en Dios: la

---

<sup>136</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1986.

<sup>137</sup> La clave epistemológica de una tal *connexio mysteriorum* fue ya propuesta por K. RAHNER, en relación con su axioma fundamental sobre la identidad y la reciprocidad entre la Trinidad de la economía de Salvación y la Trinidad inmanente: la Trinidad es un misterio de salvación”.

<sup>138</sup> TRD. 110.

unidad monádica de la substancia suprema y la identidad del único Sujeto absoluto, inspirada en el idealismo alemán<sup>139</sup>. Desde el comienzo de su análisis recusa formalmente estos dos modelos racionales que han marcado y gravado las teologías trinitarias clásicas y modernas. Estas dos concepciones de la unidad divina trazan una línea infranqueable entre Dios y su creación, pues no permiten pensar una unidad divina que sea comunicable e integradora, que como hemos revelado, es la Trinidad comienzo y consumación de la historia del Reino.

La crítica al dilema entre el absoluto de la substancia o del sujeto es pertinente, ya que muestra la necesidad e equilibrar estos enfoques con otro que permita pensar un modo de participación a la unidad trinitaria. Moltmann opta de modo radical por un reemplazo puro y simple:

“...en nuestra investigación de un concepto de unidad que corresponda al testimonio bíblico sobre el Dios trinitario que se une a sí mismo, debemos dejar de lado el concepto de esencia una, como aquel del sujeto idéntico. No queda más que la unión de las tres personas entre ellas, en la unión del Dios trinitario. Pues sólo el concepto de unión es el concepto de una unidad comunicable y abierta”<sup>140</sup>.

La apertura y la comunicación de la unidad trinitaria justifican bien el valor teológico de la unidad perijorética, pero Moltmann va más lejos y no busca usar contrapuntos: la unión de la Tri-unidad es ya dada por la comunidad del Padre, del Hijo y del Espíritu. Con lo que la perijóresis no necesita depender ni ser sostenida por ninguna doctrina particular. Viene a ser el cumplimiento escatológico de la historia trinitaria de Dios y no una metafísica dada para atestiguar la unidad de esencia. En virtud de su designio teológico propio, Moltmann interpreta la perijóresis como el único modelo racional de unidad adecuado a la conexión entre la unión trinitaria y la realización comunitaria de la salvación.

Podemos valorar el hecho de que esta categoría permite liberarse del lastre de la monarquía del Padre. Moltmann afirma así que no hay en el nivel de la perijóresis trinitaria

---

<sup>139</sup> Parece más interesante, desde el punto de vista teológico, partir de la historia bíblica y postular el problema de la unidad de las tres personas divinas, más que partir a la inversa del postulado filosófico de unidad absoluta para luego estudiar el problema de los testimonios bíblicos. La cuestión de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu, recubre ahora la cuestión escatológica del logro de la historia trinitaria de Dios. La unidad de las tres personas de esta historia debe en consecuencia ser concebida como una unidad comunicable y como una unidad abierta, hospitalaria, capaz de integración. Es difícil concebirla como comunicable y como abierta a otro a la homogeneidad de la substancia divina, pues entonces no sería ya homogénea. La individualidad y la identidad del sujeto absoluto no sería más comunicable ni aún menos abierta al otro, pues esta sería gravada de no identidad en la diferencia. Estos dos conceptos de unidad, son – como ya el concepto monádico de la unidad – exclusivos no inclusivos.

<sup>140</sup> *Ibid.* 192.

ninguna prioridad del Padre, sino total igualdad entre las personas divinas. Es modelo de unidad en sí mismo, sin dependencia alguna, y precede a la unidad de esencia. Digamos que esta última se deduce de la primera<sup>141</sup>. Y volviendo al punto de los dos modelos que rechaza, estas dos formas de pensamiento funcionan a partir de la hipótesis que dice que la unidad de Dios trino precede a la diferenciación en tres personas divinas y que esta unidad no está formada por ellos. Así, dándole protagonismo unívoco a nuestra categoría, la pasa al nivel de noción principal.

He aquí que podemos decir acerca del propósito anunciado por Moltmann: en cuanto a su realización efectiva en el capítulo especulativo de *Trinidad y Reino de Dios*, es necesario destacar una cierta inconsecuencia. Moltmann sostiene su análisis distinguiendo la consideración de la constitución de cada una de las tres personas divinas y la de la vida trinitaria. Este doble punto de vista está formalmente expresado en el párrafo intitulado: la unidad en la Trinidad, que recapitula el análisis precedente. Pannenberg ha identificado estos dos niveles de inteligibilidad en el acercamiento de Moltmann. Este punto se deja entrever cuando se refería a la no primacía del Padre, lo hacía aclarando que se daba en el nivel de la relacionalidad.

Esta distinción epistemológica entraña una disyunción entre “constitución” trinitaria y perijóresis, que se traduce especialmente en la consideración de la persona del Padre. Moltmann sostiene que el Padre no puede ser Él mismo constituido por una relación, de tal manera que Dios Padre debe ser definido de dos maneras: primeramente es el principio sin principio de la divinidad, en segundo lugar Él es el Padre del Hijo y el origen del Espíritu. Así el Padre es definido por sí mismo y por las relaciones: hacia el Hijo y el Espíritu. De esta manera este autor admite finalmente una monarquía intratrinitaria del Padre, que determina exclusivamente la constitución trinitaria en Dios. En consecuencia, la perijóresis no se encuentra pertinente al plano del análisis de la constitución trinitaria, sino solamente al plano de una descripción relacional de la vida trinitaria.

Al analizar los presupuestos antropológicos, de la teología propuesta, Durand declara: “la voluntad de conducir un enfoque perijorético de la vida trinitaria va acorde con una cierta opción personalista: Moltmann rechaza la reducción individualista del concepto de persona, que se

---

<sup>141</sup> Algo así como lo que Th. de Regnon señalaba acerca de la relacionalidad fundante de la unidad, según el esquema griego.



encuentra latente en Rahner y comprende la personalidad como inseparable de la socialidad”<sup>142</sup>. El Hijo y el Espíritu no se distinguen simplemente el uno del otro, sino que en igual medida son uno en el otro, el uno con el otro, siendo evidente que la socialidad y la personalidad no son dos aspectos de la misma cosa. Moltmann polariza la distinción entre individuo y persona: el individuo es el elemento de individualidad última, mientras que una persona es al contrario un ser humano situado en el campo de resonancia de sus relaciones de mutuo *nosotros* o de *mí mismo*. Correlativamente, a propósito de pensar la perijóresis como el salto del primado de la consubstancialidad, el personalismo es recibido como la emancipación de una metafísica de la substancia. Es probable que este último cambio condicione el primero, si es que no lo determina<sup>143</sup>.

Es verdad que desarrollando la teología trinitaria, la teología cristiana ha remplazado esta concepción substancial de la persona por una comprensión relacional y perijorética de la misma. Y de hecho, tratándose de antropología, ella ha preparado igualmente el camino a un *mí mismo* rico en relaciones y en lo social. Pero este desarrollo, no ha llegado a lo que la personalidad tiene de único, y no ha hecho más que socializar el Espíritu, de modo relacional, como el tercer asociado. El acento no está puesto ahora sobre las personas mismas sino sobre su carácter relacional y sobre su comunidad sin paralelo.

El privilegiar de modo alternativo y unívoco el modelo “perijorético” de la Trinidad se arriesga a llevarse de frente los caracteres propios de cada una de las tres personas divinas. Las propiedades hipostáticas pasan al segundo plano por relación a un juego de caleidoscopio de relaciones ternarias o circulares, totalmente indiferenciadas las unas por relación a las otras. Este desplazamiento se opera en beneficio de la consideración de la Trinidad en su relación arquetípica y salvífica al respecto de la comunidad del Reino en el mundo.

En el mismo sentido de esta valoración, Moltmann, luego de haber privilegiado de modo excesivo la analogía social en la primera etapa de su teología, propone en definitiva un equilibrio

---

<sup>142</sup> PPD, 48

<sup>143</sup> La combinación entre personalidad y socialidad puede traducirse por la interpersonalidad que accede así al estatus de analogía trinitaria, y pasa delante la preocupación de la estricta consubstancialidad. Moltmann propone en definitiva una reinterpretación de la perijóresis en términos de interpersonalidad y de amor: “la circulación de la vida divina eterna se cumple en la comunidad y la unidad de las tres personas distintas en el amor eterno”. El acento personalista puesto sobre la circulación de la vida trinitaria podría sin embargo acompañarse de una mediación explicativa, para no funcionar solamente como una sugerencia gráfica.

entre socialidad y subjetividad en el acceso analógico al misterio trinitario: los unos *cerca* de los otros, los unos *con* los otros, y los unos *en* los otros. Los humanos descubren este espejo de la divinidad que llamamos *Imago Dei* y que es en verdad *Imago Trinitatis*. La experiencia de Dios en la experiencia social y la experiencia de Dios en la experiencia de sí mismo no deben estar opuestas bajo la forma de alternativa. Si se traduce este propósito en términos de epistemología trinitaria, se podría leer la necesidad de jugar en complementariedad sobre la analogía social y sobre la analogía del conocimiento y del amor de sí.

Podemos distinguir en estos tres autores contemporáneos una evolución, no exenta de problemas. En Barth, la función recapitulativa -de la diferencia a la unidad- nos remite a la postura clásica latina. Su rol “discreto y determinante” reduce la diferencia a la unidad, aún funcionando de contrapeso a su débil noción de “manera de ser”, distinguiendo “débilmente” lo que finalmente es absorbido por la substancia.

En Torrance, notamos una valoración diferenciada del peligro de la monarquía del Padre. En efecto, la perijóresis sirve de contrapeso y neutraliza la “eventual” prioridad ontológica. Pero este peligro no lo advierte respecto del homoousion, a quien asocia con la personalidad de modo holístico. La *Ousía* es el Yo soy divino, pero las personas carecen de consistencia. Consecuente con su dependencia barthiana, no echa mano de la *analogia entis*, y esto repercute en una noción de persona demasiado liviana como para hacer de contrapunto a la substancia.

Con Moltmann asistimos a un avance notable. Su noción de socialidad en Dios es tan fuerte que lleva a poner la “unión” – antes atribuida a la substancia- en la misma perijóresis. Esta unión abierta es presentada como una alternativa indispensable para sortear el dilema histórico entre dos concepciones de la unidad en Dios: la unidad monádica de la substancia suprema y la identidad del único Sujeto absoluto, inspirada en el idealismo alemán. Aunque su aporte no carece de problemas serios – el doble plano relacional y constitutivo; la idea de una unidad posterior a las personas, la poca especificación del carácter irreductible de cada hipóstasis- se abre un nuevo panorama: la necesidad de un nuevo modelo de inteligencia trinitaria que logre integrar la Unidad arcana con la soteriología en pleno acontecer. Unidad abierta, inclusiva y comunicable. Nuestra categoría parece intervenir en ella como condición de posibilidad. Con él, la inversión propuesta por Regnon a fines del siglo XIX se cumple pero sólo parcialmente, pues parte de las personas (y

aquí radica el giro fundamental) pero sólo desde su “socialidad” (y aquí yace su debilidad). Habremos de esperar otras propuestas que continúen el trabajo en la configuración de un nuevo paradigma, que afecta directamente a la comprensión de Dios, de la fe y de la realidad toda.

Siguiendo esta pista ingresamos en el debate actual sobre la unidad de Dios, la quintaesencia del monoteísmo cristiano. Veremos como las nociones aquí presentadas brevemente -unidad, persona, perijóresis, consubstancialidad, esencia- danzan conformando diferentes modelos de acceso a la unidad divina. Será entonces una indagación –inconclusa, por cierto- sobre el verdadero alcance del protagonismo actual de nuestra categoría..

### *Recapitulación.*

Hemos seguido el desarrollo de tres diferentes maneras contemporáneas de comprender el protagonismo perijorético. Trazamos un paralelo con la inversión señalada por Regnon en sus estudios de fin del siglo XIX, y en ambas intuimos que el concepto de persona tiene particular importancia en el ordenamiento de estas posiciones. Propusimos como posible clave interpretativa de estas diferencias las velocidades disímiles en el proceso de acomodamiento conceptual. En tal proceso, nuestra perijóresis parece asumir un rol cada vez más activo y fundamental. Todo lo dicho nos lleva a averiguar hacia donde avanza nuestra categoría, lo cual haremos en el apartado siguiente.

## **2.2. Participación en la conformación de un nuevo paradigma**

### *Introducción: hacia el epicentro del misterio. El debate sobre la unidad de Dios*

El problema de la relación recíproca entre unidad y pluralidad es el problema fundamental de occidente y su destino, y no solamente del pensamiento occidental sino también de su imagen de hombre y de la realización práctica de esa misma imagen. La unidad es la idea necesaria y casi natural del espíritu, al punto que Platón llega a decir que imaginarse lo plural sin unidad es algo imposible. ¿Pero dónde se capta? ¿En la misma multiplicidad o más bien alzándose sobre ella, comprendiéndola como abarcativa y previa a la fragmentación?

La cosmovisión cristiana se suma a una larga cadena de intentos de solución de esta cuestión, con un aporte inigualable, que para muchos constituye lo “específicamente cristiano”. El Dios manifiesto en Jesús de Nazareth, el uno y único de la tradición judía, es pluralidad personal simultáneamente unida en comunión. Los primeros siglos de la iglesia fueron claves para la dilucidación de este misterio, llamado por Gunton *la idea de todas las ideas*<sup>144</sup>. Si esta luz trisolar ilumina la comunidad de creyentes y estructura su pensar desde los mismos comienzos ¿por qué entonces surge un renovado interés, dentro de la teología por estos temas?

A mediados del siglo XX confluyen varios factores que desencadenan el comienzo de lo que algunos ya consideran un cambio de paradigma. La notoria insuficiencia de la manualística neoescolástica, la fuerte crítica de Heidegger a la onto teología, la presentación en sociedad del *Grundaxiom* rahneriano<sup>145</sup>, la asunción de la dimensión trinitaria en la LG entre otros, generaron un cambio profundo de perspectiva que tendió a privilegiar en la concepción de Dios la distinción y la tri personalidad respecto de la unidad. Reaccionando contra la rigidez neotomista, las teologías católicas del post concilio tienen una característica común: la estructura metafísica de su discurso tiende a desaparecer<sup>146</sup>. Ante el redescubrimiento de las fuentes, la pregunta pasó a ser, no ya el ser en sí de Dios, sino fundamentalmente el ser para nosotros. La fascinación provocada por la propuesta rahneriana volvió la mirada hacia lo económico, relegado por siglos. El péndulo estaba en el otro extremo.

Este paso, que tanto tuvo que ver con el asombroso desarrollo de lo trinitario en el siglo XX, supuso riesgos<sup>147</sup>, generó resistencias, posibilitó hallazgos notables. La “madurez en ciernes”<sup>148</sup> que actualmente está asumiendo esta rama de la dogmática encuentra en la cuestión del

---

<sup>144</sup> Cf. C. GUNTON, *Unidad, Trinidad y Pluralidad*, Salamanca, Sígueme, 2005 (en adelante: UTP).

<sup>145</sup> Con la ya muy analizada repercusión positiva y negativa en la teología: afianzamiento de lo soteriológico, superación de la extrañeza recíproca entre los tratados de *Deo uno* y *De Deo Trino*, el protagonismo de la Palabra punto de partida teológico, y a la vez el olvido de la distancia entre lo inmanente y lo económico en Dios, etc. Cf. DTT.

<sup>146</sup> E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. Vol III, Herder, 1992, 961-63 (en adelante: HTC).

<sup>147</sup> Cf. VILANOVA, *op.cit.*; DTT. 19; E. SALMANN “La natura scordata, un futile elogio dell’ablativo” en P. CODA- L. ZÁK (edd), *Abitando la Trinidad, per un rinnovamento dell’ontologia*, Roma, Città nuova, 1998,27-41; P. CODA, *Acontecimiento Pascual, Trinidad e historia*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 1994, 20 (en adelante, AP).

<sup>148</sup> Según Salvati, pasó la época de la profecía (los años 60), la del redescubrimiento (década del 70), la de los primeros frutos (década del 80) DTT. 21. Estamos en tiempos de “consolidación” según M. González, aunque para G. Emmerly todavía es muy pronto para hablar de madurez. Cf. G. SALVATI, “Chronique de Théologie trinitarie”, *Revue Thomiste* 4 (2000) 603.

ser en sí de Dios un tema fundamental. La mayoría de los autores contemporáneos convergen en ello, aunque sus reclamos provengan de horizontes diferentes<sup>149</sup>.

Así las cosas, nos conviene entonces comenzar la difícil tarea de “ordenar” un proceso de reestructuración en pleno devenir: “*todavía nos encontramos en la fase de reorganización de la dogmática a partir de la clave hermenéutica del evento pascual y del horizonte trinitario que él nos abre*”<sup>150</sup>. Moltmann, había señalado, según lo visto en el apartado anterior, los déficits de los modelos de pensamiento pertenecientes a la doctrina clásica y al de la modernidad. La reorganización dogmática a partir del horizonte trinitario tiene relación ; con esta observación. Para ahondar en estos temas, recurriremos al tratamiento que G. Zarazaga<sup>151</sup> da a este proceso bajo el sugerente título *cambio de paradigmas*<sup>152</sup>. En esta cuestión veremos como lo que determina cada modelo de pensamiento es la “ubicación” de la unidad en Dios. Luego, intentaremos identificar autores y nudos temáticos de cuya resolución dependen muchos de los problemas descritos. Este “mapeo” no pretende clasificaciones nítidas, ni adelantar conclusiones que el mismo decurso todavía no alcanzó, sino simplemente dar cuenta “fotográficamente” del estado actual y del posible protagonismo que le cabría a nuestra noción. Así completaríamos el itinerario propuesto al comenzar la parte I.

---

<sup>149</sup> Ricardo Ferrara, en su estado de la cuestión trinitaria a fines del siglo XX, ubica en primer lugar esta temática bajo el título “el olvido del ser y la esencia”. Elocuente en su enfoque y orientación, el teólogo asume que este tema está deficientemente tratado por la teología contemporánea, identificando este hecho con la causa de los desvíos que describe a continuación. Cita a Salmann en su pintoresca denuncia del olvido de ablativo, por el que ella, la esencia, no puede ya más ser sujeto del discurso trinitario, sino medio quo o in quo, extraviándose en proyecciones personalísticas. Cf. R. FERRARA, “La Trinidad en el post concilio y en el final del siglo XX: Método, temas, sistema” *Teología 80* (2002) 53-91

Por su lado, Marcelo González lo incluye como tema emergente y como tarea para el futuro: La renovación de los grandes conceptos de la teología trinitaria clásica: persona, relación, procesión, perijóresis y misión. La relación entre la Trinidad económica e inmanente y las vinculaciones entre Unidad y Trinidad en Dios. En el mismo artículo señala:

“...la necesidad de rever trinitariamente y desde la clave pascual, la cuestión del Dios como uno, del Ser Dios de Dios. Los temas de la esencia y naturaleza divina del monoteísmo, de la consubstancialidad numérica son de tal peso en la tradición, que la mera crítica de sus presupuestos filosóficos superados no basta para considerarlos resueltos. Los conceptos de Dios unido, de Trinidad como comunidad, como historia y como evento requieren un sólido discernimiento de la analogicidad trinitaria cristológica y ontológica de estas atribuciones, de modo que el Dios Trino aparezca en la trascendencia radical que su nueva presencia participación ha revelado. Un nuevo diálogo con el discurso filosófico sobre Dios tendrá aquí un rol privilegiado”. Cf. ESET. 94.

<sup>150</sup> AP. 26.

<sup>151</sup> Cf. G. ZARAZAGA, *Dios es comunión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2005, 251-312. (en adelante: DEC).

<sup>152</sup> A sabiendas de los reparos que el uso del concepto de Kuhn pueda despertar en el campo del intellectus fidei, elegimos este autor por la claridad en la tipificación de las “corrientes” habitualmente reconocidas por muchos

### 2.2.1. Cambio de paradigmas. Del modelo substancial al modelo comunional

Comencemos esta descripción desarrollando el significado que Zarazaga otorga a *paradigma*. Él lo entiende como un determinado modelo científico que hace escuela, por el impacto de su novedad y el conjunto de problemas que suscita en su ámbito. En su propia sistematización, cada modelo postula las leyes que definen los problemas y la delimitación de las soluciones aceptables.

Estos paradigmas no surgen de la nada. Brotan en un determinado humus cultural y cosmológico, manifestación de los presupuestos intelectuales de una época particular. Este humus cultural es llamado *horizonte de comprensión*. Tiene tiempos propios, con procesos más complejos que los de los paradigmas. Como podemos apreciar, *paradigma* y *horizonte de comprensión* no se identifican, pero se influyen recíprocamente. Dentro de un mismo horizonte de comprensión pueden sucederse varios paradigmas. Reparemos en esta distinción de nuestro autor, pues son muchos los autores que piensan que estamos ante un cambio de *horizonte de comprensión*. Lo que pediría –consecuentemente- un cambio paradigmático. .

#### 2.2.1.1. El paradigma de la substancia.

La unidad en la esencia

En el horizonte de comprensión de la síntesis entre lo judío y lo griego, a la teología cristiana le tocó construir sus primeros paradigmas específicos para dar cuenta de la fe y los misterios. Entre ellos el de la Trinidad. ¿Cómo anunciar a un Dios Trino sin dejar espacio al politeísmo? La filosofía aristotélica ofreció precisión e instrumental conceptual, aportando la primera de las categorías elencadas en la *Física*. que posee en sí la mayor plenitud ontológica: la substancia. Su sólida unidad en sí, para sí, eterna, inmutable y simple sirvió de base para entender la unidad y unicidad del Dios Cristiano. Esta operación de trasposición no pudo advertir siempre o cabalmente los límites que tal modelo imprimía al objeto en consideración.

Este paradigma respondía a un horizonte de comprensión marcado por la pregunta por el ente y el cambio, signado por la búsqueda de lo permanente en medio del continuo devenir y la infinita multiplicidad. Un orden unitario, estable, que siendo principio único, sólido e inmutable pudiera responder a la universalidad y necesidad propias de la razón. La observación del cosmos brindaba las bases para ello, pues su orden y equilibrio llevó a comprenderlo como *totalidad una*: todo ente está vinculado, en su naturaleza se dan las esencias universales. Las substancias son, en su multiplicidad, causadas por búsqueda y atracción permanente de la Substancia suprema.

Así pues, en metafísica ocurre el triunfo de lo uno sobre lo múltiple, de lo universal sobre lo particular, de lo inteligible sobre lo sensible, de lo eterno sobre lo histórico. En pos de este principio unificante, racional y estructurante, quedan también subordinados y subsumidos la alteridad y la diferencia, la gratuidad, lo imprevisible de la novedad histórica, el amor y la donación, la expresión más sublime del ser personal singular. Resulta claro desde esta perspectiva el tremendo problema de subordinación latente que esto implica.

Aplicado ahora a la Trinidad, este modelo no podía sino empujar a la teología a pensarla como un ente supremo, ubicado más allá de todo lo contingente y cambiante, como un existente concreto y real pero a la vez inmutable, permanente. El arsenal de herramientas onto hilemórfico (materia y forma, acto y potencia, esencia y existencia, ser y no ser) se ajustaba y depuraba para aplicarlo a un Dios Trino que era a la vez, simplicidad suma y motor inmóvil de todo lo existente. Este pasaje pedía aclaraciones de todo tipo acerca de la identificación entre esencia y existencia, de su modo de ser substancia -sin accidentes que la modifiquen- en relaciones subsistentes distintas entre sí pero idénticas, etc. Si bien, gracias al aporte de Tomás, se abre un espacio a la distinción, esta ocurre siempre en el marco de la unidad de la substancia.

A tenor de verdad, es necesario indicar también la validez y los fundamentos estrictamente cristianos y bíblicos que impulsaron a los teólogos durante tantos siglos a partir del Dios uno, de su naturaleza única antes que de sus diferencias internas. La combinación del fortísimo monoteísmo veterotestamentario y la cosmovisión unitaria griega sirvieron de suelo de "*única arché*" donde la teología debió dar cuenta de su fe trinitaria. La novedad inmensa que representó

el *homousion to Patrí* de Nicea y Constantinopla I, vida divina interior dinámica, donación amorosa y diferenciación personal, debió construirse sobre el suelo inamovible del paradigma substancial, de modo que este Dios no se perdiera en una devaluada multiplicidad sino más bien fuera contenido por una unidad mayor y casi previa. La pluralidad de personas parecía así proceder, en un segundo momento, de una unidad substancial cuasi a priori<sup>153</sup>.

El Dios Uno pasó entonces a ser concebido como la Trinidad una, como una esencia única pero tripersonal. La ausencia de la manifestación de esa “esencia” como tal en la escritura parece haber sido poco relevante. A tal punto que Tomás llega a afirmar que bien puede entenderse a Dios como una persona<sup>154</sup>. Es que a pesar de su genial elaboración, este modelo dejaba la impresión de un Dios compuesto de dos polos, identidad y diferencia, que no terminaban de articularse del todo. El intento se volvía una especulación complicada, abstracta y sobre todo lejana a lo revelado. Ni siquiera el esquema de Trinidad psicológica, inaugurado por Agustín y coronado por el Aquinate logró quebrar la unidad substancial hacia el pluralismo personal, a pesar de contener *in nuce* las primicias del nuevo paradigma.

La unidad en el sujeto. El sujeto absoluto de Hegel

La concepción estática y naturista de la tendencia anterior encontró un giro inusitado en la obra de Hegel. Tomando distancia de la imagen cósmica y monolítica, carente de movimiento y vida que latía en el concepto de substancia, concibe a Dios como Espíritu, como sujeto que se autodetermina por el despliegue interno de sus propias determinaciones. Su existencia es así puro y continuo manifestar sus propias determinaciones interiores, pero poniéndolas ahora delante de sí, como diferencias reales, distintas pero propias.

El sujeto entonces es la substancia, pero comprendida como actividad: la de poner y desplegar sacando de sí los actos que le son propios. Así, por medio de estas operaciones es que el sujeto cobra conciencia de sí, al reflejarse en sus actos. La diferencia, que está dentro de sí desde siempre, la pone en acto al exteriorizarla. De esta manera la integra en su unidad. Es la

---

<sup>153</sup> En las primeras teologías trinitarias, Tertuliano, Orígenes y hasta los Capadocios dan muestra cabal de esta concepción algo procesual, en que las personas aparecen como tales con cierta posterioridad al Dios uno. Agustín y luego Tomás, siguieron utilizando, a su manera, este esquema fundamental.

<sup>154</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Madrid, BAC, 1988, III, 3,3. Es de notar que esta consideración necesite matizaciones confrontándola con el resto de la obra tomista. Así lo indica G. Emery, en “Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez Thomas d’Aquin”, *R Th* 98 (1998) 5-238.



lógica de la línea psicológica agustiniana, pero carente de alteridad. Pues las determinaciones y diferencias son enteramente suyas. Aquí, a la postre, la unidad vuelve a brillar con el máximo esplendor. Curioso reemplazo que vuelve a caer en la misma trampa que su antecesor.

Ese interés denodado en fundamentar la unidad es lo que seguía estando necesitado de una elaboración más propiamente teológica. En la teología del Nuevo Testamento esa unidad es siempre y sólo personal. Sólo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se han hecho presentes por su autodonación económica. La unidad, en cambio, al ser explicada conforme al paradigma de la substancia, quedó siempre atrapada en la aporía de referir a una suerte de cuarto elemento previo o al menos una entelequia un tanto abstracta y difusa que no parece tener un corolario explícito en la revelación bíblica. Es esta diferencia entre la trinidad económica y la elaboración conceptual de la Trinidad inmanente la que estaba necesitada de una profunda revisión. Con su axioma fundamental su concepto de autocomunicación y su propuesta de un punto de partida económico salvífico, Rahner intentó brindar las claves para un nuevo principio de elaboración trinitaria. El puso de manifiesto muchos límites y problemas del paradigma anterior, qué paradójicamente no logró superarlo. Su interpretación cuasi modalista de las personas, su renuencia a reconocer una interpersonalidad inmanente, un *vis a vis* paterno filial dan cuenta de este seguir deudor de aquello que se combate. Era necesario contar todavía con un paradigma de la unidad divina en un mayor respeto de la alteridad de las personas económicas.

La unidad en el Padre. La persona absoluta

Junto a la problemática de la concepción de Dios como substancia o como sujeto, y la correspondiente ubicación y acentuación de la unidad en Dios, se plantea actualmente también el tema del lugar de la persona del Padre en la misma Trinidad.

Las interpretaciones actuales, queriendo partir desde las personas, encontraron en una observación de Rahner el apoyo para retomar esta mirada. Este teólogo entendió que el Dios al que se dirige nuestro movimiento trascendental en el conocimiento y en el amor y el Dios uno al que se refiere el nuevo Testamento, no es la esencia o substancia divina. Allí se trataría más concretamente de la persona del Padre, que aunque no explícita, está captada temáticamente como tal. Por ello, la escritura termina reservando sólo al Padre el título de *ho Theos*. Tal identificación, si bien invita a superar la terminología substancialista tiene, sin embargo, el peligro de seguir

suponiendo una unidad previa o anterior a la Trinidad. El Padre inoriginado es quien sería propiamente Dios uno mientras que el Hijo y el Espíritu lo serían sólo gracias a él<sup>155</sup>.

Teniendo en cuenta la sólida tradición de esta fontalidad, diremos que no se trata de ignorarla o tirarla por tierra sino de mostrarla acorde a la fe de la Iglesia, entendida estrictamente en un sentido puramente relacional. Sólo así se logra evitar a la vez el modalismo como las formas más sutiles de subordinacionismo que adoptará una versión larvada cada vez que, afirmando la divinidad de las tres personas, conciba en ellas un ordenamiento en el interior mismo de la divinidad que impida pensar las personas en estricta simultaneidad y relatividad, sin ninguna primacía ontológica. El Padre es fuente y origen por la receptividad y aceptación del Hijo y el Espíritu, en virtud de que ellos se reciben a sí mismo s desde el Padre permitiendo así que el Padre sea Padre. No solo no es anterior al Hijo y al Espíritu, sino que su misma existencia se debe al amor del Hijo y del Espíritu que lo constituyen como tal, y a la inversa. Conceptos como principio, origen, fuente y generación deben ser entendidos de modo relacional y de ningún modo sustancial o causalmente. De no ser así, estamos otra vez ante el riesgo de partirse del presupuesto de que el principio, la verdadera *arché* primordial debía ser necesariamente algo uno y único, en unidad e identidad

Resumiendo lo visto hasta aquí, podemos señalar que estos tres “modelos” de interpretación se subsumen en el horizonte de comprensión subyacente al paradigma de la substancia. Su estrato más profundo todavía busca el “origen” en algún tipo de unidad lógicamente previa a la pluralidad que hoy comprendemos originariamente constitutiva. Entenderemos porqué nuestra prometedor categoría quedó a medio camino, cautiva de la substancia, sin poder desplegar su potencial correlacionante.

---

<sup>155</sup> Recuerda Ferrara que por persona absoluta hay que entender la subsistencia o el sujeto que puede ser, o bien comunicable a los tres (Dios) o bien incommunicable (Padre). Con Tomás entendemos por Dios el que tiene Deidad, a saber, un sujeto o un concreto “cuasi específico” comunicable y común a los Tres. Dios, el subsistente comunicable, es por identidad real su esencia aún cuando entre subsistente y esencia quepa una distinción formal o de razón.

Pero por persona absoluta cabe entender, también, una subsistencia incommunicable o sujeto singular que es uno de los Tres, a saber: el Padre que posee la divinidad originariamente, como fuente de divinidad antes de ser polo de oposición personal, como decía Congar. La cuestión se remite a la antiquísima tradición griega, ya señalada por Th. de Regnon, que parte de la persona y más particularmente del Padre para luego llegar a la unidad.

### 2.2.1.2. La unidad en la perfecta unión de los tres. El paradigma de la comunión

El escenario cultural en el que fueron desarrolladas las comprensiones precedentes ya no es el mismo. El ateísmo moderno, con sus exigencias de autonomía, libertad y diálogo, ha venido a rechazar una imagen de Dios excesivamente representado como pura identidad consigo mismo, pura trascendencia y lejana inmutabilidad, un Dios autárquico que es puro y tranquilo amor de sí. Sobre este suelo cultural es que surge, en las postrimerías del s. XX, la conciencia de la necesidad de un nuevo paradigma que responda al nuevo horizonte de comprensión. Alguno que incorpore de una manera mucho más satisfactoria la multiplicidad. A la metafísica del sujeto le sucedió una filosofía que vino a considerar el espacio de lo intersubjetivo como la expresión más sublime de la irreductible relación entre unidad y pluralidad.

No se trata de renunciar total y definitivamente a toda forma de unidad y orden, olvidando la demanda de armonía, coherencia y sentido. No se pretende tampoco dejar caer la diversidad en puro caos, o la mera yuxtaposición. De lo que en verdad se trata es de una comprensión de la realidad plural donde la unidad sea, precisamente, la relación de toda esa pluralidad, y no su reducción o eliminación, de manera que termine colocándola como origen anterior o punto de llegada posterior, como los extremos donde acaba la pluralidad. Por el contrario, un modelo que respete la intrínseca vinculación y la necesaria implicación entre unidad y pluralidad, habrá de dar lugar a una comprensión relacional (y no absoluta) de la misma unidad.

Las conquistas de este tiempo de oro de la teología trinitaria<sup>156</sup> deben ser asumidas en la noción del ser de Dios, del ser en sí. Su acento decididamente económico a partir del *Grundaxiom*, su vinculación con la cristología, su impostación decididamente soteriológica y pascual, han reconfigurado la mirada de la unidad de Dios de tal manera que ya no se puede partir de aquel *arché* primordial, más propio de Atenas que de Jerusalén<sup>157</sup>, sino de las personas en perfecta simultaneidad, sin ningún *prius* ontológico en virtud de su relacionalidad recíprocamente constitutiva. Ya sea que se piense a Dios primera o fundamentalmente como esencia, substancia o naturaleza, sea que se lo piense como sujeto o persona absoluta, sea que se parte de la unidad espiritual esencial o de la más concreta persona única del Padre, si no se parte también y al mismo

---

<sup>156</sup> Algunos autores señalan que el período de renovación que comenzó a mediados del siglo XX sólo es comparable a la época de “oro” de los padres, tiempo de fijación del dogma y de grandes debates que determinaron la vida eclesial posterior. Cf. ESET. 30. Cf. DEC. 251-312.

<sup>157</sup> DTT. 18.

tiempo de las tres personas en su diferencia personal irreductible, se incurre en el peligro de alguna forma de cuaternidad o de monoteísmo monolítico, que se bambolea entre el modalismo y el subordinacionismo y sigue sin incorporar plenamente el principio teológico ineludible de que la Trinidad económica es el único acceso, la única verdadera y plena autodonación de la Trinidad inmanente.

Los escritos trinitarios de autores como Barth, Rahner, von Balthasar, Moltmann, Pannenberg, A. González, Boff, no son sino el testimonio todavía actual de algunos de los primeros intentos por construir este nuevo acceso a Dios como trino, como amor de autodonación y comunión. Más allá de sus verdaderos logros y serios límites, es necesario rescatar sus aportes en la conformación de la nueva mirada (aunque esto escape a nuestro estudio presente).

Recabando estos datos Zarazaga llega a formulaciones tan polémicas como sugerentes:

- “El concepto mismo de comunión hace innecesario, superfluo e inconveniente el recurrir a las categorías de sustancia (esencia o naturaleza) y sujeto, sea para dar cuenta de la unidad, sea para concebir las personas divinas.
- La comunión, en cuanto realidad de amor interpersonal, implica simultáneamente lo personal en el amor y el amor en lo personal. Donde el amor no es un nuevo modo de nombrar la esencia (ya que el amor, por ser siempre estrictamente personal, irrepetible, no puede ser nunca lo común a todas las personas, sino siempre lo distinto y personal) sino la realidad que constituye lo más propio e intrínseco del ser personal en cuanto tal.
- Por lo tanto la definición de persona tiene que implicar ya en sí misma la intrínseca relacionalidad amorosa en el ser personal. El ser personal no implica sólo la diferencia sino también la unidad con otros pero no como unicidad subjetiva frente a lo otro sino como *unidad con*, plural.
- La estructura misma del ser debe ser concebida como originariamente relacional y plural, es decir, como interpersonalidad, como acto de, acto para y acto por la comunión. Dicho de otro modo, no hay que buscar el origen unitario de la unidad, sino el origen de todo en la Trinidad. Ella es el origen comunal irreductible de la realidad”<sup>158</sup>.

Si lo que queremos es partir de las personas mismas, si queremos entender a Dios como la verdadera *communio* que El es, un primer requisito será entonces, entender a las personas divinas en cuanto tales y no como mera diferencias o relaciones *de* o *en* el seno de una unidad sustancial. Es decir, evitar el origen siempre uno a partir del cual pensar la diferencia. Prescindir de estos conceptos no destruye la unidad divina, ni la más pura confesión de fe de la Iglesia, sino que por

---

<sup>158</sup>

DEC. 294.

el contrario, no sólo evita entenderla como monolítica unicidad, sino que además posibilita entender el todo de la realidad y del ser como estrictamente creado por, en y para la comunión trinitaria. Estas “novedades” tienen, pues, repercusiones ontológicas.

Según lo dicho, diferencia personal y comunión pertenecen a las estructuras mismas del ser. Lo que implica pensar la diferencia misma como originaria y originante de la comunión. Recíprocamente. Diferencia en virtud de la comunión y comunión en virtud de la diferencia. No como polos o componentes de la Trinidad, sino como la misma Trinidad que se implica mutuamente en su diferencia y comunión, de forma igualmente originaria.

Estos nuevos planteos desvelan no sólo a teólogos. Como mencionamos al comienzo del capítulo, esta cuestión del cómo conjugar unidad y pluralidad es el problema de occidente por excelencia, atrapando la atención del mundo intelectual íntegro. Por ello, resulta útil dialogar con los intentos ensayados por la filosofía contemporánea.

Comenta Zarazaga al respecto que la incorporación de la multiplicidad y de la alteridad resultó ser en la modernidad un motor del pensamiento filosófico. Las teorías comunicativas ayudaron enormemente al presentar la simultaneidad originaria de ambas magnitudes: identidad y diferencia. Habida cuenta del gran valor de estas adquisiciones, se necesitó empero dar el paso que permitiera volver a la pregunta por el fundamento último de la misma comunidad como comunicativa. No resultaba suficiente la mera observación fenoménica.

La respuesta despunta ya en Heidegger y en la fenomenología del don<sup>159</sup>. Conforme a este planteo, el principio debe ser pensado más allá del ente, como su fundamento abisal, en una lógica de gratuidad y donación, en el cual el ente debe ir más allá de sí al primigenio acontecer que se manifiesta como donación de sí al ente y al pensar mismo. Marion supera la diferencia entre ser y ente, afincándose en el acto primero como donación de ser. No fenoménico. Se debe ir allende del puro manifestarse del fenómeno y buscar en su mismo aparecer la manifestación de un acontecer de donación originario. Si el fenómeno se presenta, es porque es dado. Su *en sí* o *sí mismo* no es substancia ni sujeto sino acto como acontecer de donación. Podemos entender entonces el fenómeno, lo dado, en cuanto se está dando y sigue abierto y vivo, como un evento donde el *sí*

---

159

DEC. 297

*mismo* se muestra como constante donación. Esto nos asegura que el mostrarse puede abrir un acceso al sí mismo de lo que se da.

Encontramos el correlato teológico de lo dicho en el párrafo anterior en la propuesta que al respecto hace Piero Coda, al proponer la comprensión del acontecimiento pascual (lo manifestado en el campo económico) en términos no sólo soteriológicos, sino de revelación máxima:

“Según mi criterio, es ineludible un replanteamiento de la unidad de Dios, no prescindiendo de las categorías del Uno y del Ser propias de la gran tradición teológica y filosófica, sino reencontrándolas asumidas, purificadas, trascendidas y transfiguradas (después de ser pasadas por el tamiz de su dinamización e historicización modernas) en la originalidad del significado bíblico del ágape recabado y comprendido a la luz del evento pascual”<sup>160</sup>.

Nadie fue tan original como Hemmerle para anticiparse a esta exploración del ser en el corazón de la comunión. A propósito,

“Si el principio es auto darse, se disuelven entonces las falsas alternativas. Darse es abrirse, es alejarse de sí mismo. En eso consiste la identidad del darse. En eso perdura. Su dar es conservar. Lo nuevo (libertad, síntesis) es mismidad (necesidad, análisis). El concepto de identidad leído fenomenológicamente como incremento resulta sustituido. Sólo en la mismidad puede acreditarse la novedad. Ahora bien, la mismidad tiene su origen en el evento, en la novedad del darse. Darse como el puro principio, como el evento incondicional. Este principio muestra su más alta consecuencia o su originariedad primera en los enunciados fundamentales de la teología del Dios trino. En ningún lugar es la radicalidad del ir más allá de sí y a la vez del estar en sí tan clara como en la doctrina de los procesos trinitarios”<sup>161</sup>.

Las fronteras entre lo teológico y lo ontológico son muy permeables a estas profundidades. Por ello y a modo de balbuceo podemos esbozar lo siguiente: el núcleo óntico más íntimo de la realidad como acto más originario del ser es el acto comunicativo. Es decir, el acto por el cual el ser es establecido en la realidad como vinculándose, relacionándose en un acto de recepción donación solo posible en la pluralidad de lo real. Es más que la comunicación yo tú. Es su fundamento.

---

<sup>160</sup> <sup>148</sup> AP. 20.

<sup>149</sup> K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2005, 34 (en adelante: THD).

<sup>161</sup>

Resulta claro que este paradigma está todavía en proceso de conformación. La visión del misterio trinitario aportada por Greshake resulta de una gran originalidad. Parece presentarse como el ámbito verdadero en el que nuestra categoría encuentra su verdadera “vocación”.



### “Mapeo” y nudos temáticos.

Reconocemos que toda clasificación corre el riesgo de ser simplista. Mayor aún es el riesgo en estos temas en continua revisión, de alta abstracción y de acceso limitado por la bibliografía escasa y la dependencia de otros estados de la cuestión a la hora de construir el propio. No podemos aspirar a una prolijidad y nitidez más propia del que mira la cuestión con distancia hermenéutica que del que está sumergido en el devenir del proceso. Así las cosas, todavía es pertinente la pregunta por los actuales representantes de las corrientes tipificadas.

Es difícil encontrar esencialistas puros en el actual debate. El giro copernicano acaecido en el siglo XX dejó a la neoescolástica, natural heredera de esta concepción, prácticamente sin adeptos en su versión más pura. Su legado habremos de encontrarlo en los “unitaristas” que siguen considerando imprescindible el sustento y la contención brindados por estas categorías metafísicas tradicionales. La nostalgia por un continente, suelo ámbito o “desde donde” previo a la misma comunión se hace sentir en muchos. En el ámbito internacional podemos nombrar a Salmann y Obenauer, Salvati, e incluso a Pannenberg, quien a pesar de intentar partir de las personas terminó suponiendo la necesidad de un campo dinámico en el que florecen, actúan y son posibles estas mismas. El mismo Durand, a quien consultamos en su estudio novísimo de la perijóresis como inmanencia mutua, parece orientarse en esta dirección. En el ámbito nacional hallamos en Ferrara el reclamo nítido por este “trasfondo”.

En cuanto al paradigma del sujeto absoluto, muchos mencionan a Barth y a Rahner aquellos que a pesar de sembrar el camino para la cosmovisión venidera, quedaron presos de lo mismo que criticaron.

La fontalidad del Padre aparece reivindicada, siempre con intentos simultáneos de combinación con su vinculación personal, por Zizioulas, Gironés, Ladaria y el mismo Ferrara, quien señala curiosamente a Moltmann como deudor de esta visión, en su mención del doble

entendimiento del Padre en el plano de la constitución. Según Zarazaga, Balthasar aparecería presente en este grupo.

Detrás del paradigma comunional podemos nombrar – como señalamos anteriormente- a quienes ahondaron en las analogías sociales, deslumbrados por la comprensión económica de lo divino. No exentos de riesgos y soluciones insatisfactorias, prepararon el camino para la conformación del nuevo paradigma. El mismo Barth y Rahner, Balthasar, Jungel, Moltmann, Pannenberg, A. González, Boff, Coda, Zarazaga y como veremos luego, Greshake.

Si tuviéramos que elencar las divisorias de aguas en esta cuestión, mencionaríamos las siguientes:

*a- Taxis intratrinitaria y relaciones de origen*

¿Se puede mantener la tradicional *taxis* trinitaria que da preeminencia al Padre (siempre lógica, por supuesto) sin echar por tierra la reciprocidad personal que salta a primera vista del estudio de las fuentes bíblicas? ¿No es más bien un fruto del paradigma de la substancia que necesita encontrar la fuente de todo en un único origen? ¿La inascibilidad del Padre no debe ser totalmente reinterpretada a la luz de la estricta simultaneidad y reciprocidad de la *communio* moderna? Así como se habla de *Filioque*, como lo señaló Boff<sup>162</sup> ¿no habría que hablar de *Patreque* y de *Spirituque*? Se hace patente aquí que si el peligro del modelo substancial es el de la cuaternidad y un cierto modalismo (claramente no afirmado y no deseado), el peligro del modelo oriental es el de una cierta tendencia subordinacionista.

En torno a esta cuestión parece estar el verdadero nudo del problema, pues la corriente unitarista se rehusa a declinar las muy tradicionales doctrinas de la fontalidad del Padre y de las relaciones constitutivas de origen, mientras que algunos exponentes del paradigma comunional entienden que aún tamizándolas con las categorías personalistas, dejan un sabor subordinacionista que la reciprocidad propia de las fuentes bíblicas no permite. Como veremos, la propuesta de Greshake de prescindir de las categorías tradicionales despierta rechazos abundantes.

---

<sup>162</sup> Cf. L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad, la liberación*, , Buenos Aires, Paulinas, 1987, 249.



### *b- Definición de persona*

Dar cuenta de una pluralidad que no es deficiente caída de la perfección una sino componente irreductible del ser a integrar relacionamente parece ser otra piedra de toque. Esta cuestión toca directamente en la temática en torno a la redefinición de persona. Tomás había logrado un avance importantísimo al quitarle a la relación la categoría de accidente. Pero esta relacionalidad substancial quedaba encerrada y como a posteriori de la esencia divina una, que garantizaba el carácter intrínseco de las relaciones de oposición, las diferencias. La doctrina psicológica era intra subjetiva. Se trata ahora de definir a la persona de modo tal que no quede subsumida en una unidad previa. Muchos de los desarrollos actuales van en esta línea.

### *c- Distancia entre lo inmanente y lo económico.*

Salvati señala en su panorama trinitario del 2005<sup>163</sup> que el principal efecto negativo del *Grundaxiom* rahneriano resultó ser el olvido de la distancia entre Trinidad económica y Trinidad inmanente. Encuentra fundados motivos para tal aseveración en las teologías de Schoonenberg y Lacougnat, clasificadas como agnósticas respecto de lo inmanente o bien en el mismo Moltmann, en cuanto que sostiene que el evento no sólo manifiesta sino que constituye al Dios mismo. Asimiladas las aclaraciones pertinentes de la CTI respecto del modo de comprender este axioma, y habida cuenta de la conciencia de provisoriedad y límite de toda palabra sobre el misterio, pareciera que, el entendimiento de las consecuencias de tal propuesta no está del todo asimilado. Ni bien se propone el pasaje de lo económico a lo ontológico, la vuelta a las reliquias del paradigma substancial parece inexorable (es justo mencionar que al no haberse elaborado todavía las categorías sustitutas esta reacción sea entendible).

A propósito de esta distancia, comenta Zarazaga que la consecuencia de valor fundamental que hay que destacar en este aporte de Rahner es justamente la relación que se restituye a estas dos dimensiones. Es de tal índole que hace innecesaria la distinción tajante de tratados. No se estudiará la unidad de la divinidad o de la esencia, sino la unidad de las tres personas divinas concretas en tanto nos fueron comunicadas. No se niega la existencia de una intimidad trascendente, sino más bien se afirma la necesidad de no agregar desde afuera algo distinto a lo

---

<sup>163</sup> DTT. 20.

que nos fuera económicamente revelado. Innascibilidad, generación y espiración serian modos “posibles”, muy analógicos, de referir esas relaciones al plano inmanente.

## Conclusión

Resulta evidente para todos los especialistas, que estamos en medio del proceso de reformulación, sin aún haber logrado grandes conquistas. Se impone continuar con esta vuelta a lo inmanente y creemos que muy posiblemente la salida pase por los senderos abiertos por Hemmerle y Coda. El diálogo con la filosofía y las ciencias dependen en algún sentido de estos avances. Encontradas estas categorías “sustitutas” de las propias de la metafísica tradicional, quizás merme la sensación de dispersión, la demanda de solidez y la “nostalgia de certezas” que hace que, muchos sigan buscando refugiarse en el *arché* primordial presente en la substancia o en la persona del Padre.

Del olvido de la distancia entre el plano inmanente y económico, producido según Salvati por el *Grundaxiom* rahneriano y comentado líneas arriba, surge una asociación curiosa. En el capítulo I mencionamos los matices en torno a la aceptación de la dinamicidad perijorética a partir de los padres de la Iglesia, en varios autores contemporáneos<sup>164</sup>. Allí observábamos que cuanto más se acentuaba la desemejanza entre el plano de lo creado y lo increado, de lo ontológico y lo económico (en este caso alineadas con la asimetría cristológica) tanta más renuencia se encuentra a la hora de reconocer dinamicidad y circularidad en la “intimidad arcana”. En estos autores (Durand, Torrebiarte), la perijóresis trinitaria es fundamentalmente estática, y está en función de la fundamentación de la unidad. Esto es propio del paradigma substancialista. Por otro lado percibíamos que cuanto mayor es la conciencia del protagonismo de la encarnación en la percepción del misterio que se nos ofrece, tanto más alta es la aceptación de esta dinamicidad incluida en lo eterno. (“asimetría sí, pero no totalmente unilateral” destaca Harrison). Pues se parte de la articulación perijorética de lo eterno en lo temporal, de divino en lo humano. Pareciera entonces que la salvaguarda de la trascendencia va de la mano con la defensa acérrima de la unidad de la cual se siguen, de un modo u otro, las diferencias personales. La mirada encarnacionista hace sentir su reclamo por la simultaneidad de lo uno y lo trino a la par que relacionalidad constitutiva. Un buen punto, una vez más, es la clave pascual que sugiere Coda

---

<sup>164</sup>

Cf. *supra* 51

para despejar esta oscura imbricación de trascendencia e inmanencia que parece funcionar como telón de fondo de toda esta cuestión.

Verifiquemos ahora la eventual conexión de nuestra categoría perijóresis con lo expuesto. Según lo dicho, diremos que parece estar íntimamente asociada con el paradigma de la comunión, desde el momento que este ubica la unidad de Dios en la *perfecta unión de los tres*. Muchos son los motivos. Coda propone ahondar en el sentido comunional que brota de la Pascua, de la entrega de Dios en la cruz. De esta manera parece responder al reclamo de integración de todas las perijóresis de Máximo, a partir de la trinitaria. El aislamiento “ontológico” concretado a partir del Damasceno y a lo largo de toda la teología medieval parece llegar a su fin.

El diálogo con la filosofía se constituyó como auténtica clave para el abrazo fecundo del *logos* y el *Theos* llevado adelante por el Nacianceno. Pues bien, según lo leído, el paradigma comunional comparte sus motivaciones fundamentales con otras ciencias: especialmente la filosofía. Solo caminando por esta vía la perijóresis logrará reasumir dialogalmente y desde su altura actual, su anaxagórica tarea de fundar la comunicabilidad de lo existente.

Finalmente, diremos que los nudos temáticos elencados -persona, *taxis* y relación de lo inmanente con lo trascendente- parecen ser todos de su incumbencia directa. A su vez, al intervenir como posible *ubi* de la unidad de Dios, atisba a cumplir una función de redefinición y ajuste preciso del concepto mismo del Dios cristiano. De ser así, entendemos su eventual vinculación con el nuevo paradigma en ciernes.

### **Conclusión de la primera parte.**

Al inaugurar este capítulo manifestamos nuestra necesidad de dar cuenta de los movimientos de nuestra categoría hacia un lugar de mayor protagonismo. En el período anterior la propuesta más ambiciosa la colocaba como “causa” de la unidad en Dios. De la mano de esta postulación, nos sumergimos luego en la candente cuestión de la unidad en Dios después de la conmoción trinitaria del siglo XX. ¿Cómo conciliar la pluralidad reencontrada en la revelación

económica con la unidad propia del monoteísmo? A esta cuestión respondió la tipificación de los paradigmas, con uno de los cuales nuestra categoría parece estar íntimamente vinculada. Es así que liberada del cautiverio de la substancia, la perijóresis avanza hacia un lugar cada vez más central.

A lo largo de estas líneas hemos intentado responder a los cuestionamientos planteados en la introducción. Dinamicidad, comunicabilidad, rotación alternada de magnitudes opuestas, mezcla que respeta propiedades, objeto de revelación, clave hermenéutica de la pascua, fundamento de la unidad humana y de la moral cristiana, núcleo para entender el entrelazamiento de historia y eternidad, inmanencia y trascendencia, comunicación de idiomas, modo de realización de la unión hipostática, compenetración estable de naturalezas sin confusión, sin separación, sin mezcla ni cambio, fe, deificación del cosmos, gozoso reposo en movimiento, inmanencia recíproca de las hipóstasis divinas. Al sondear en su historia, descubrimos su multifacética “personalidad”. Siendo ella misma una combinación de revelación y lenguaje forjado en la contemplación de lo creado, nos permite de esta manera proyectar esta articulación de lo uno y lo múltiple tanto en Dios como en la creación. Las variadas versiones patrísticas del término así lo demuestran. Pero para desplegar todo su potencial, necesita de un marco referencial apropiado que sólo en el último tiempo comenzó a despuntar. Un marco de pensamiento en el que la diferencia sea parte constitutiva de la identidad. Encontraremos los elementos para perfilar su protagonismo en la interacción con las demandas de sentido de este nuevo paradigma en pleno proceso de conformación.

A esto nos dedicaremos en la segunda parte del estudio: a elucidar sus aportes al paradigma comunional.



## Introducción

Para comprobar la veracidad del potencial perijorético vislumbrado en la primera parte, debemos dialogar con algún teólogo contemporáneo que inscriba su propuesta en este planteo de reestructuración conceptual a partir del redescubrimiento de la trinitariedad de Dios.

En Gisbert Greshake encontramos un intento serio de rever la identidad de Dios a partir de su comunionalidad. De ser convincente en sus propuestas, lograría contribuir a la construcción del nuevo paradigma teológico. Tomaremos como referencia su obra *El Dios Uno y Trino*<sup>165</sup>.

En el capítulo central de su obra el autor nos presenta su tesis: *Dios es comunio, mediación recíproca de unidad y pluralidad, a partir de sí misma*. Sentada esta base, nos ofrece su tratado como una verdadera pequeña Suma Teológica. ¿Por qué entonces apelar a él si nuestra categoría no parece ser explícitamente central en su obra?

Logramos intuir, luego de una reposada lectura, que sólo comprendemos su concepción de *communio* si comprendemos su noción de perijóresis. La relación de estas dos categorías se nos revela intrigante y prometedora. Insurrecta. Luminosa. Profundamente elocuente y práctica. Sintética y vital. Pareciera que para él, o la *communio* es perijorética, o no es verdaderamente *communio*.

Dicho esto, justificamos nuestra búsqueda del potencial actual de la perijóresis en su obra. Intentaremos elucidarlo a través de un exhaustivo análisis que responda a nuestra sospecha. De la relación que logremos establecer entre *communio* y perijóresis extraeremos elementos para el describir el protagonismo contemporáneo de nuestra categoría estudiada, en tanto respondan a las demandas de sentido del nuevo paradigma en conformación.

Seguiremos los siguientes pasos: en dos momentos -uno de talante analítico y otro sistemático- trataremos de obtener un perfil de la perijóresis en relación con la *communio* (cap.3).

---

<sup>165</sup> GRESHAKE, G. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001, traducción de: *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br.1997. (de ahora en adelante:DUT).

Constataremos luego tal perfil recorriendo transversalmente la obra que Greshake estructura en torno a la *communio* (cap.4).

*Algunas notas sobre el autor y su obra.*

“Comprender la teología como seguimiento significa que la biografía del creyente es la condición de posibilidad del conocimiento teológico (...) La vinculación de la fe con la praxis del seguimiento implica que éste no puede ser substituido por la reflexión o por la investigación. La teología está obligada a pensar partiendo del seguimiento, y es teología únicamente cuando el seguimiento define como el lugar de la reflexión que le es propia y cuando la reflexión es ella misma la puesta en práctica de dicho seguimiento”<sup>166</sup>.

Entender que la biografía del creyente es la condición de posibilidad del conocimiento teológico es tomarse en serio el carácter contextualizado de todo acercamiento a la verdad. Nuestra existencia encarnada define el modo que tenemos de tocar lo universal: a través de lo particular. Por la intensificación de lo particular accedemos a la verdad<sup>167</sup>. Por ello, es necesario dedicarle algunas líneas a conocer este contexto propio del autor que estudiamos. Contamos con muy pocos datos, que a pesar de su brevedad nos daran algunas claves para interpretar su propuesta teológica.

Nuestro autor, Gisbert Greshake, nace el 10 de octubre de 1933 en Recklinghausen, Alemania. Es sacerdote diocesano y teólogo dogmático de tradición católica romana. Entre 1954 y 1961 cursa sus estudios de filosofía, teología y música sacra en Munich y Roma. Fue ordenado en 1960. Desde entonces ejerce su docencia en diversas casas de estudio. Podemos proponer una simple periodización siguiendo cronológicamente su vida académica.

Un primer período lo conforma su trabajo en la Universidad de Munich (1960-1969). Aquí ejerce como profesor y capellán universitario, donde alcanza su doctorado con Walter Kasper en 1969. Sus primeras publicaciones giran en torno a temas de música sacra, espiritualidad y teología fundamental y escatología. La obra más destacable de este lapso es *La resurrección de los muertos*<sup>168</sup>.

---

<sup>166</sup> M. SCHNEIDER, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*. Bilbao, 2000, 60, citado por V. Azcuy en “Teología y biografías”, *Proyecto 41* (2002) 11-17.

<sup>167</sup> Cf. D. TRACY, *The analogical imagination*, New York, Orbis, 1981

<sup>168</sup> Cf. G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte (La resurrección de los muertos un aporte a la actual discusión teológica sobre el fin de la historia)*. Essen, Ludgerus, 1969.

Corto pero determinante es su paso por la Universidad de Tubinga (1970-1974). Se desempeña como profesor asistente hasta que fue habilitado en 1972 con una tesis sobre las enseñanzas de Pelagio: *La gracia como libertad*<sup>169</sup>. En 1973 fue nombrado profesor extraordinario. En este tiempo salieron a la luz sus primeros escritos sobre teología sacramental<sup>170</sup> (penitencia y reconciliación; eucaristía), soteriología<sup>171</sup>, escatología<sup>172</sup>(muerte, resurrección, tiempo intermedio, infierno, cielo, purgatorio, etc).

El tercer período lo constituye su paso por la Universidad de Viena (1974-1985). En esta época toma a su cargo la cátedra de Teología Dogmática e historia del Dogma. Publica numerosos artículos, recensiones, obras propias y en colaboración sobre teología sacramental (reconciliación, eucaristía, unción de los enfermos, orden sagrado), escatología, espiritualidad (padres del desierto), espiritualidad sacerdotal y pastoral de los enfermos. Se adentra en los terrenos de eclesiología, diálogo interreligioso, ecumenismo, antropología, gracia y creación. Un dato sugerente: publica dos historias del concepto de persona<sup>173</sup>, elemento que será clave para su acercamiento a la Trinidad. Entre todas estas áreas, se destacan los siguientes títulos: *Resurrección, la inmortalidad: estudio sobre escatología cristiana*<sup>174</sup>; *Libertad donada: introducción al tratado de Gracia*<sup>175</sup>; *Resistir el desierto: vivencia y enseñanza sacerdotal*<sup>176</sup>.

<sup>169</sup> Cf. G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius (La gracia como libertad: un estudio sobre las enseñanzas de Pelagio sobre Gracia)*. Mainz, Matthias-Grünwald, 1972. Este estudio lo abre entre muchas cosas a percibir la diferencia entre la cosmovisión griega y la latina. De esta intuición dependerán sus estudios de ecumenismo, diálogo interreligioso, comunionalidad, persona, etc.

<sup>170</sup> Cf. G. GRESHAKE; *Buße und Bußfeier (Penitencia y reconciliación)* (Hrg. gem.con Exeler, Ortkemper, Waltermann), Stuttgart 1971.; “Eschatologie”, en *Glaubensinformation* 38 (1971) 80-86.; “Beichtkrise und Bußerneuerung. Zur jüngsten Diskussion im deutschen Sprachraum (Crisis en la confesión y renovación penitencial)” *Herder-Korr.* 27 (1973) 137-142.

<sup>171</sup> Cf. G. GRESHAKE, “Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: Erlösung und Emanzipation (La renovación de las nociones de redención en la teología de la historia”, en *Redención y emancipación*), hrg. v. L. Scheffczyk, Freiburg-Basel-Wien 1973, 63-101. 29; “Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury (Redención y libertad. Hacia una nueva interpretación del Tratado de Redención de Anselmo de Canterbury)” *ThQ* 153 (1973) 323-345

<sup>172</sup> Cf. G. GRESHAKE, “Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie (Tiempo final e historia. Hacia una dimensión escatológica en la teología actual)” *Herder-Korr.* 27 (1973) 625-633.

<sup>173</sup> Cf. G. GRESHAKE, “theologische Herkunft des Personbegriffs La historia teológica de persona [Selbstanzeige]”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983) 272-273.; 103; “El origen del concepto de persona”, en G. Pöltner (Hrg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Freiburg-Basel-Wien 1981, 75-86.

<sup>174</sup> Cf. G. GRESHAKE, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, Freiburg (Im Breisgau), Wien, Herder 1975

<sup>175</sup> G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre (Libertad donada: introducción al tratado de Gracia)*, Freiburg im Breisgau, Wien, Herder, 1977.

<sup>176</sup> G. GRESHAKE, *Die Wüste bestehen. Erlebnis und geistliche Erfahrung (Resistir el desierto: vivencia y enseñanza sacerdotal)*, Freiburg im Breisgau, Basel-Wien, Herder, 1979.



*Sacerdocio: teología y espiritualidad de la vocación sacerdotal*<sup>177</sup>; *Salvación de Dios y destino de la humanidad: perspectiva teológica*<sup>178</sup>.

El período siguiente, con sede en la Universidad de Friburgo im Breisgau (1985-1999) es el tiempo de su madurez. El volumen de su producción literaria, la amplitud e integración de sus intereses así lo señalan. Nombrado profesor de Dogmática y teología ecuménica, su interés comienza a girar en torno a la *communio*<sup>179</sup>, *eclesiología*<sup>180</sup> y *Trinidad*<sup>181</sup>. Su obra señera, es *El Dios uno y trino. Una teología trinitaria*<sup>182</sup>. Freiburg im Breisgau. Basel. Wien. Herder, 1997.

En 1999 es nombrado Profesor emérito en Friburgo, lo que le permite unirse al cuerpo docente de las universidades Gregoriana de Roma, Innsbruck y Jerusalén en categoría de Profesor invitado. Sus intereses no divergen demasiado de los anteriores salvo por dos puntos: sus primeras incursiones en temas cristológicos<sup>183</sup> y una tendencia marcada hacia los últimos años de “cruzar” temáticas que en su historia se vieron por separado<sup>184</sup>. Comienza un período de síntesis.

¿Qué podemos aventurar con estos pocos datos? No sería serio interpretar livianamente un “dossier” tan limitado de información. Aún teniendo en cuenta esta advertencia, podemos señalar dos rasgos llamativos. Reparemos en primer lugar en su “pastoralidad”. Este sacerdote diocesano, desde sus mismos comienzos en Munich hace de la pastoral un objeto de preocupación y análisis teológico. Aborda la escatología en simultáneo con sus preocupaciones sobre el sentido del dolor, el acompañamiento al agonizante, la fuerza de la reconciliación, etc. Se acerca a la espiritualidad (su tema preferido, con más de 50 títulos entre libros y artículos) siendo capellán universitario, y

---

<sup>177</sup> G. GRESHAKE, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*(*Sacerdocio: teología y espiritualidad de la vocación sacerdotal*), Wien, Herder,1982.

<sup>178</sup> G. GRESHAKE, *Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven* (*Salvación de Dios y destino de la humanidad: perspectiva teológica*). Freiburg im Breisgau, Wien, Herder, 1983.

<sup>179</sup> G. GRESHAKE, “Communio - Schlüsselbegriff der Dogmatik (Communio, concepto clave de la dogmática)”, *Biemer* 35 (1992), 90-121.

<sup>180</sup> G. GRESHAKE, “The Pope's Office of Service: The Scope, Significance and Perspectives of the Decisions made by the First Vatican Council about the Papal Primacy”, *Milltown Studies* 31 (1992) 112-142.

<sup>181</sup> G. GRESHAKE, “Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens (Trinidad como quintaesencia de la fe cristiana)”, en: A. Bsteh (Hrg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam*, Mödling, 1996, 327-348.

<sup>182</sup> G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Théologie*, Freiburg im Breisgau. Basel. Wien. Herder, 1997.

<sup>183</sup> G. GRESHAKE, *Questioni scelte e prospettive odierne di cristologia*. Autorisierte Vorlesungsnachschrift (Gregoriana), Rom 2000; “Neuchalzedonismus” en *LThK* XI, 50.

<sup>184</sup> 306. G. GRESHAKE, “Beten im Angesicht des drei-einen Gottes (Adorar el semblante del Dios uno y trino)”, in: W. Lambert / M. Wolfers (Hrsg.), *Dein Angesicht will ich suchen*, Freiburg i. Br. 2005, 48-63; 318; “Gnade als universaler Heilsprozess in der griechischen Patristik (La gracia como proceso universal de salvación en la patristica griega)”, *Geist*. 3 (2006) 9-12.

a la teología del sacerdocio desde estudios sobre la fraternidad sacerdotal, la aridez y la resistencia al desierto, etc.

Un segundo punto de interés es la notable amplitud de su temática teológica. Prácticamente no deja senderos sin recorrer. Teología fundamental, escatología, soteriología, sacramentos, eclesiología, gracia, creación, pastoral, algunos escritos sobre moral, Trinidad, historia del dogma, algún acercamiento a la estética teológica, antropología, etc<sup>185</sup>. Dentro de este variadísimo “repertorio” llama la atención la dedicación tardía y marginal al tratado de cristología.

Como elementos menores a tener en cuenta podemos nombrar por un lado su estudio y afición a la música sacra, cuyo rastro intuiremos en las imágenes musicales de la Trinidad y en su apreciación de la belleza como reflejo de la pluralidad constitutiva en Dios<sup>186</sup>. Por otro lado, resulta inevitable asociar su cercanía intelectual con Kasper y su paso por Tubinga con su “acérrima defensa” de la eclesiología comunitaria respetuosa a la autonomía de la iglesia local. Veremos como este elemento encuentra su correlato en su comprensión de la *communio* en Dios.

Nos resuena de fondo aquella acertada definición de Disandro refiriéndose a la perijóresis anaxagórica: “abstracción totalizante”. Si lo real es *pluralidad vinculada*, es lógico que para ordenarla y tener un sentido acabado de esta integración eche mano de la categoría *communio*. Un verdadero pensar perijorético entendemos es profundamente inclusivo. No deja nada sin considerar.

### *El Dios Uno y Trino*

Pasemos ahora, luego de una mirada panorámica sobre la vida académica y el talante omniabarcador de nuestro autor, a una presentación somera de la obra en la que nos basaremos para nuestro análisis. Ella se nos develará como icónica de su decurso teológico, como un maduro entramado de su particular y comunitaria mirada de la realidad: Dios, fe, mundo.

---

<sup>185</sup> En su larga lista de publicaciones (más de 600), pueden encontrarse más de 50 artículos y libros sobre espiritualidad, 18 de espiritualidad sacerdotal, 25 sobre escatología, 15 sobre eclesiología, 23 sobre gracia, más de 40 sobre sacramentos, 34 sobre pastoral de los enfermos, 9 sobre soteriología, Trinidad y comunión: más de 20. Diálogo interreligioso y ecuménico, alrededor de 25, entre otros.

<sup>186</sup> DUT 621.

Si nos preguntamos por el objeto de este escrito, el mismo Greshake nos refiere a las dificultades que ha debido sortear para llevar a buen puerto esta obra trinitaria. Según Lochman, “ocuparse de la Trinidad sólo parece algo creíble cuando se logra demostrar la relación de la doctrina de la Trinidad con la vida práctica”<sup>187</sup>. Esta apreciación aparece duplicada en la clásica valoración de lo trinitario lanzada por Kant: “Tomada literalmente, a partir de la doctrina de la Trinidad no se puede hacer absolutamente nada para la práctica”<sup>188</sup>. Es recogida también desde el ámbito cristiano, al mencionar la declaración de Schillebeck: “desvinculada de la vida, la doctrina trinitaria se torna perfectamente irrelevante, llegando a ser calificada como una teología de tercer grado”<sup>189</sup>.

Esta triple citación da pauta de una intención preclara. El autor se plantea sin rodeos cual es el objeto de su trabajo: mostrar la relación recíproca entre la fe en la Trinidad y la experiencia cristiana y humana. Poner la fe en la Trinidad en relación con la experiencia, y de tal manera, que esa fe arroje luz sobre las experiencias de sentido indeterminado y a menudo oscuras, mostrando justamente allí su propia plausibilidad y coherencia.

“El presente trabajo quisiera mostrar que la realidad y las experiencias que el hombre hace de ellas se tornan concluyentes y plausibles solo a la luz de una imagen trinitaria de Dios, y cómo la hacen. Se tratará de demostrar la analogía trinitatis como una clave hermenéutica para una mejor comprensión racional del mundo empírico a partir de la fe y de la fe a partir de la experiencia del mundo”<sup>190</sup>.

Rotación de perspectivas y abordaje, circularidad hermenéutica, estos elementos describen un modo de acercamiento muy particular.

El método es consecuente con lo que se propone. Lo describiré entonces partir de la experiencia humana y en dirección a ella. Por otro lado, la capacidad iluminadora de esta fe abrirá una visión nueva y más profunda de la vida del Dios Trino. De aquí se sigue que no sea su libro un simple tratado de teología sino que como ya lo insinúa el título “me empeño con insistencia a favor de una visión y estructuración trinitarias de la totalidad de la teología y espiritualidad cristiana”<sup>191</sup>. Se trata de un intento de visualizar la realidad toda desde el Dios Uno y Trino.

---

187 DUT 7.  
188 DUT 544.  
189 DUT 34.  
190 DUT 63.  
191 DUT 7.

Partir de la experiencia incluye la constatación de que la centralidad de la fe trinitaria no se corresponde en modo alguno con su puesto marginal en la vida cristiana. Salvar este hiato es el objeto del libro que estudiamos. Consta de tres partes, íntimamente trabadas, en las que desarrolla su tesis de doble vertiente: “la Trinidad es la clave de bóveda de todo el edificio dogmático, y esto debe verificarse en la comprensión de los datos mayores de la fe”<sup>192</sup>. La comprensión de las experiencias y realidades humanas se torna más coherente y plausible desde el misterio trinitario. Así pues, queda presentada la “arquitectura” general de su obra. Un resumen de su índice puede ayudarnos a tener una mirada global de su estructura<sup>193</sup>:

## EL DIOS UNO Y TRINO. UNA TEOLOGÍA TRINITARIA.

### INTRODUCCIÓN

- I. Perspectivas introductorias
- II. Aspectos metodológicos: revelación de la Trinidad y experiencia humana

### PRIMERA PARTE: EN CAMINO HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA TRINIDAD COMO COMUNIÓN

*Capítulo primero:* VISIÓN DE CONJUNTO DE LAS BASES Y PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGÍA DE LA TRINIDAD

- I. Accesos
- II. El problema central: la relación entre unidad y pluralidad (trinitaria) en Dios

*Capítulo segundo:* LA ESENCIA DIVINA UNA Y TRES DIFERENTES PERSONAS

- I. Estaciones históricas de la comprensión trinitaria de la persona en la iglesia primitiva
- II. La comprensión de persona y las concepciones acerca de la Trinidad en la edad media
- III. Tendencias modernas. Algunas líneas fundamentales

*Capítulo tercero:* EL DESCUBRIMIENTO DE LA PERSONA Y EL ACCESO QUE ESTA BRINDA PARA UNA COMPRENSIÓN DE LA TRINIDAD

- I. Resumen
- II. Trinidad como *communio*

### SEGUNDA PARTE: TRINIDAD, COMO CENTRO Y CLAVE DE LA COMPRENSIÓN DE LA FE CRISTIANA

*Capítulo primero:* LA FE EN LA TRINIDAD Y LA COMPRENSIÓN DEL CREADOR Y DE LA CREACIÓN

- I. De la pluralidad divino trinitaria a la pluralidad de las creaturas
- II. La creación como imagen de la Trinidad
- III. La creación y su realización
- IV. Cuando Dios ingresa en la historia

*Capítulo segundo:* EL DRAMA TRINITARIO

---

<sup>192</sup> DUT 35.

<sup>193</sup> Para una mirada más pormenorizada, cf. DUT. 9-16.

- I. Pecado-rechazo de la *communio*
- II. Establecimiento definitivo de la *communio* por parte de Jesucristo
- III. Realización del acontecimiento salvífico

*Capítulo tercero: LA IGLESIA ANUNCIA LO QUE ELLA MISMA ES: EL MISTERIO DE LA KOINONÍA TRINITARIA*

- I. Iglesia como *communio*
- II. Iglesia como *missio*
- III. Ministerio y constitución institucional de la Iglesia a la luz de la Trinidad

TERCERA PARTE: NUDOS DE PROBLEMAS DE LA REALIDAD A LA LUZ DE LA FE TRINITARIA

*Capítulo primero: PROBLEMAS FUNDAMENTALES*

- I. El problema de la unidad y la pluralidad
- II. El problema de una ontología trinitaria

*Capítulo segundo: SOCIEDAD Y TRINIDAD*

- I. Caminos acertados y errados en la relación entre religión y sociedad
- II. La constitución de estado y sociedad y la fe trinitaria
- III. El Dios uno y trino y la unidad de la humanidad

*Capítulo tercero: LAS RELIGIONES Y LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN A LA LUZ DE LA FE EN LA TRINIDAD*

- I. Las religiones de la humanidad y la fe trinitaria de los cristianos
- II. La crítica moderna de la religión y la fe en la Trinidad

PERSPECTIVAS ESTÉTICAS FINALES

- I. De la teología de la Trinidad a la representación artística del Dios uno y Trino
- II. Cuatro tipos de representación trinitaria
- III. Conclusión y acorde final

*La primera parte*<sup>194</sup> es la más parecida a un Tratado de Trinidad. Los elementos fundamentales que la componen son a) un planteo del problema fundamental de occidente en torno a la unidad (que resume en el predominio de lo unitario por sobre lo plural) b) una completa historia de la evolución del término *persona* a partir del dogma trinitario hasta nuestros días, en sus dos vertientes: orienta y occidental. Expuestos los peligros de las dos tendencias, postula su tesis de Dios como *communio*: mediación recíproca de unidad y diferencia a partir de sí misma. Esto equivale a la constitución recíproca y simultánea de estas magnitudes mediadas. De esta manera responde al larvado subordinacionismo oriental, y al latente modalismo occidental.

---

194

DUT 67-266.

En la *segunda parte*<sup>195</sup> presenta en perspectiva trinitaria los grandes datos angulares de la fe cristiana y las cuestiones que los mismos plantean, llevándolos a partir de allí hacia una solución plausible. Con su título alcanza para entender la dirección: *Trinidad como centro y clave de comprensión de la fe cristiana*.

El primer dato de fe que esclarece el misterio trinitario es el de la creación. “*Sólo un Dios trinitario puede llevar a una comprensión plausible la realidad de la creación, si es que no se quiere cuestionar sin más lo múltiple del mundo, afirmando que lo plural es uno*”<sup>196</sup>. La creación como otro de Dios, sólo es posible por la presencia de alteridad dentro del mismo Dios. Sólo las diferencias trinitarias logran iluminar la existencia frente a Dios, y simultáneamente el entrelazamiento mutuo que se da entre creación y Dios Trino. Se habitan mutuamente, en virtud de este ser en sí en el otro que esencial en la Trinidad, se vuelve arquetipo de la relación Dios mundo. Aquello que Dios es, es lo que la creación tendrá que ser. Así entiende pues que la evolución avanza hacia la unidad en y a partir de la pluralidad, y hacia la pluralidad, en y a partir de la unidad. A esta trinitarización de lo creado sólo la obstaculiza el pecado.

Si existir trinitariamente es *ser en sí en el otro*, el pecado<sup>197</sup> será por esencia la versión negativa de esta inexistencia.. *Ser en sí para sí. En derredor de sí*. Ruptura de vínculo. La recomposición de esta ruptura de la *communio* es obra de Jesucristo, el perfecto comunicador<sup>198</sup>. Su vida entera se encuentra bajo el signo de la creación de la comunidad, lo que logra a través del sufrimiento. Su agape encuentra en el agape intradivino su razón de ser, y en la cruz esa donación permanente que vive intratrinitariamente toma forma de sufrimiento, al experimentar el rechazo aporético de un mundo que no quiere dejarse impregnar de su amor.

Su obra continúa en la Iglesia<sup>199</sup>, a quién determina el actuar de Jesús que une y congrega, la reconciliación y el perdón que él trajo, su servicio desinteresado y su entrega pro-existente de la vida, todo ello constituye su programa. Realizándolo en continua misión, refleja que es cierto que no existe una Trinidad inmanente sin más, sino que está y sigue involucrada en la historia de la humanidad marcada por el pecado, el dolor y la muerte. Sólo en esos lugares la iglesia puede

---

<sup>195</sup> DUT 267-517.

<sup>196</sup> DUT 275

<sup>197</sup> DUT 391.

<sup>198</sup> DUT 451.

<sup>199</sup> DUT 451.

trasuntar la Trinidad compartiendo con su Dios el sufrir de los hombres. Así, ella se define como mediadora de la multiplicidad de lo diferente. Su gesta reconciliadora consiste en el reconocimiento y la comunicación recíproca de lo propio de cada uno<sup>200</sup>. Esta misión ha de revestir una figura kenótica, como proexistencia que se entrega al mundo hasta lo último, como realización participativa de la cruz de Cristo<sup>201</sup>. No olvida el binomio palabra – sacramento, el ministerio en clave trinitaria (cristológica y pneumatológica), la escatología como realización de la *communio* sanctorum, etc.

En la confesión, sistematización, exposición y predicación de la fe, en todas sus modulaciones y exigencias se ha de reflejar el objeto último de la fe: Dios Uno y Trino. Y el reflejo será tanto más perfecto cuanto los distintos artículos de la fe, con su expresión práctica, se dejen iluminar por la fe trinitaria.

Abordando la *tercera parte*<sup>202</sup>, el autor criba la doctrina de la Trinidad en los nudos de problemas de la realidad a la luz de la fe trinitaria. Aquí es donde la incidencia práctica de esta doctrina trata de demostrarse, o sea en su relación con los problemas reales de la vida. Otorgará la palabra a problemas abiertos del mundo y de la sociedad, para probar después, si la luz de la fe trinitaria puede operar sobre ellos de manera iluminadora. Ahora el énfasis reside (no sólo pero principalmente) en la posible eficiencia de las orientaciones y metas, posibilidades e imperativos de acción que puedan suscitar la fe en el Dios Trino y Uno.

A través de analogías, correspondencias, similitudes estructurales entre el mundo de sentido trinitario y el ámbito político<sup>203</sup>, la fe trinitaria será una fuente de inspiración para una teoría y práctica logradas, como también a la inversa, a raíz de la deficiencia de la fe trinitaria vivida, se llega en el ámbito social a experiencias anti trinitarias. Un Dios eminentemente monárquico sostiene y valida cualquier totalitarismo. Lo comunal también denunciará al capitalismo en tanto ensalza el individuo al paroxismo llevando a la fragmentación del tejido social, como el marxismo en donde se observa una subestima del individuo como valor propio y en sí mismo en pro del conjunto y como consecuencia de su pérdida de identidad. La sociedad se

---

<sup>200</sup> DUT 465.

<sup>201</sup> DUT 475.

<sup>202</sup> DUT 517-630.

<sup>203</sup> DUT 555.

convierte así en una “super persona” que aplasta la pluralidad de los individuos. De donde se deduce que sólo a partir de la imagen de Dios trinitaria la mediación del individuo con la comunidad política adquiere un sentido interior a su libertad, porque la constituye.

Otro problema que aborda es el de la unidad y la diversidad en la humanidad<sup>204</sup>. La respuesta se adivina pronto: sólo puede realizarse esta unidad en la medida en que se respete como irreductible lo plural, que enriquece en una red de complemento y enriquecimiento recíproco. En definitiva, propone la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad. Algo en esta línea es lo que argumenta ante el problema de la teoría pluralista de la religión, viejo modalismo reciclado, que da a entender que Dios se muestra de un modo o de otro según cada cultura, pero que nunca se manifiesta tal cual es. Ante esto propone una llamativa tesis: para la relación y para el diálogo entre las religiones se ofrece como teoría de base la fe cristiana en la Trinidad. Establecerá tres tipos de religiosidad, según características de cada una de las hipóstasis, para luego respetando la irreductibilidad de cada tradición, llamar a la inter fecundación práctica de lo que hay de bueno y verdadero en cada una. No es un simple y respetuoso reconocimiento de alteridades legítimas, sino verdadero entrecruzamiento de bondades.

Finalmente, lidiará con la crítica moderna a la religión de cuño feuerbachiano<sup>205</sup>, que siempre planteó las relaciones Dios hombre en términos de rivalidad y opresión. En sentido directamente contrario y partiendo del hecho que en Dios ninguna de las personas confisca para sí la totalidad del poder rebajando a alguna de las tres, así tampoco sucede con el hombre. Las diferencias personales mediadas dinámicamente en Dios son el fundamento de la libertad, el espacio y la posibilidad para recibir personalmente la palabra y para responderle de manera sincera y libre, para ser objeto del obsequio de Dios y también para obsequiar. En todo caso, las críticas serán el reverso del déficit trinitario en la fe cristiana.

A modo de cierre, Greshake clausura su obra con una serie de consideraciones estéticas<sup>206</sup>, que refuerzan su abordaje de todo el libro. Realiza un estudio de cuatro tipos de representación trinitaria en donde se observa que la absoluta mayoría de los artistas en contra de la tendencia de la teología occidental, no subrayó la unidad sino la trinidad de Dios y con ello, su esencia

---

<sup>204</sup> DUT 581.

<sup>205</sup> DUT 629.

<sup>206</sup> DUT 631.



comunional. El arte corrige la teología o por lo menos, la equilibra en su escoramiento unitarista, si bien ciertas representaciones tripersonales no conjuran satisfactoriamente el peligro triteísta.

Semejante recorrido circular (parte de la realidad, llega a la Trinidad, desciende a los tratados teológicos en los que destaca la creación agraciada desde el comienzo, y luego en Cristo abre a una eclesiología incluiva, para volver a echar luz a la misma realidad de la que partió) no puede sino remitirnos a su propuesta analógica que denota un *pensar entrelazado*. Sólo puede subir y bajar, mirar una realidad desde la otra y viceversa si es que en ella los polos a relacionar – Dios y mundo- se encuentran profundamente implicados. En efecto, veremos luego como describe la creación como anidando en Cristo, y al mismo Dios trino entretejiéndose con el tiempo y el espacio, casi “deviniendo” con su misma creación en estricta evolución trinitaria (hacia una mayor unificación en una mayor diferenciación). Esa correspondencia entre mundo fe y Dios -que a él le resulta evidente- sólo se comprende desde su entender lo que existe constitutivamente “comunicado”.

Cuanto estudiemos a continuación será una explicitación de que lo que intuimos en Greshake no sólo es una valiosa doctrina patristica sino también un modo de abordar lo existente que condice con la estructuración interna realidad misma: perijóresis.

## Capítulo 3. Perijóresis en Greshake

### Introducción

*“Todos hablan de *communio* y cada uno piensa algo diverso”*<sup>207</sup>

“Dios es *communio*, mediación recíproca de unidad y pluralidad, a partir de sí misma”<sup>208</sup>, dice Greshake, en el capítulo central de su libro, en el que propone la nueva visión del misterio trinitario. A partir de aquí construye su tratado.

¿Por qué entonces dedicar una tesina a una categoría no explícitamente central en él? Por qué mejor no dedicarse a desentrañar el preciso sentido de *communio*? Logramos intuir, luego de una reposada lectura, que parte de este cometido se cumple ahondando en el no tan claro sentido de perijóresis. La relación *communio*-perijóresis se nos revela intrigante y prometedora. Insurrecta. Luminosa. Profundamente elocuente y práctica. Sintética y vital. Pareciera que para él, o la *communio* es perijóretica, o no es verdaderamente *communio*. Sería, en su obra, la respuesta a esta constatación de Hilbertath citada al comienzo, mencionada por Schickendantz en su ponencia del Congreso Internacional de Teología de San Miguel en el 2006. En algún sentido, entendemos la segunda noción precisa y especifica la primera. La concreta nítidamente. Pero ¿cuál es ese sentido? ¿De qué modo lo logra? ¿Qué indicios textuales tenemos para afirmarlo?

En su obra, en su primera mención explícita de la categoría, haciendo referencia al uso que Máximo el Confesor le daba, declara: “el concepto de perijóresis le sirve a Máximo para expresar la penetración recíproca de lo divino y lo humano en Jesucristo, o bien, «en dos palabras: para pensar *communio* como *communicatio*. Exactamente esta comprensión es la que podía ser tomada por la teología de la Trinidad”<sup>209</sup>. Este servicio que el mismo autor nos anuncia claramente es muy sugerente como para pasarlo por alto. Sobre todo si seguimos su descripción de

---

<sup>207</sup> Cf. B. HILBERATH, “Kirche als *communio*. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung” en *Theologische Quartalschrift* 174 (1994) 45-65. Citado por SCHICKENDANTZ en “Desconfianzas y suspicacias sobre el concepto de *communio*” *Stromata* 62 (2006) 183-188 (en adelante: DSC).

<sup>208</sup> DUT 227.

<sup>209</sup> <sup>193</sup> DUT 118

*communicatio* como “*communio in actu*<sup>210</sup>”. *Communio* concreta. De tener este rol tan determinante, tendría que estar presente de algún modo en la definición de *communio*; o bien, guardar profundo parentesco con alguno de sus términos. Caso contrario, nuestra sospecha sería infundada. Por otro lado, debería dar cuenta de este potencial para encarnar la *communio* de manera tangible. Criterios nítidos que ayuden a vivir, amén de la distancia ontológica, esta trinitariedad auto comunicada en la gracia.

A esto nos dedicaremos en las páginas que siguen. La metodología consistirá en presentar las menciones literales del término griego, con un breve análisis de los puntos salientes. Luego, haremos otro tanto con aquellas palabras pertenecientes a la “constelación” de nuestra categoría, que reflejan el sentido total a través de una metáfora o bien alguno de los rasgos contenidos en esta polifacética noción. Finalmente, abordaremos aquellas expresiones cuya relación con perijóresis pueden ser llamadas “conceptuales” por referirse lejana pero certeramente al núcleo significativo, desarrollándolo y amplificándolo.

Luego, intentaremos una mirada sistemática de los datos extraídos en la cosecha anterior, jerarquizando contenidos, puliéndolos y ordenándolos de tal manera que el perfil y las funciones emerjan con claridad y podamos así despejar las preguntas iniciales.

### **3.1. Aproximación analítica**

#### 3.1.1. *Menciones literales*

##### 3.1.1.1. Definiciones

Resulta inevitable dedicarnos un instante a las definiciones que nuestro mismo autor brinda. Luego iremos asociando a estas definiciones, los matices y conceptos anejos que no aparecen totalmente explicitados por él.

La siguiente cita está ubicada en la primera parte de la obra, en la que el autor desarrolla ampliamente la historia del concepto trinitario de persona. Luego de ofrecernos algunas aclaraciones conceptuales y de discurrir sobre la “unicidad individual” de esta categoría por

---

<sup>210</sup> Cf. G.GRESHAKE, “Comunicación. Origen y significado de una idea teológica” *Stromata* 62 (2006) 129-149

entonces incipiente, dedica un apartado a describir el proceso de explicitación conceptual de su relacionalidad. En esta sección se inserta esta primera definición, que transcribimos entera a pesar de su longitud:

“Son los Capadocios, sobre todo Gregorio de Nacianzo, quienes realizan *expressis verbis* este paso y destacan la *skhésis*, el carácter relacional, la referencia recíproca entre las hipóstasis en Dios. En virtud de su relacionalidad, hay entre las personas divinas una coincidencia de la voluntad, una comunidad en el actuar, una dirección unitaria hacia lo que ellas mismas obran. En síntesis: una verdadera *symphonía* y *koinonía* de las hipóstasis. Por cierto, los Capadocios muestran con claridad que la comunidad divina no resulta sólo a partir de las personas en su individualidad, siendo así una unidad colectiva, ni es tampoco una unidad que pudiese "fragmentarse" en las personas individuales, sino que es una unidad de la esencia. La esencia divina una, realizada originariamente en el Padre y transmitida por él al Hijo, es poseída por cada una de las hipóstasis en forma plena y de la misma manera, pero de tal modo que la vida del Dios trinitario es, en alguna forma, una vida *latiente*, según la cual «a partir de la unidad es trinidad y a partir de la trinidad es nuevamente unidad.

Esta comprensión relacional y de comunión de las personas divinas está íntimamente relacionada con el concepto de la perijóresis (en latín *circumincessio* o *circurminsessio*). Originariamente, el concepto designa la danza: uno danza rodeando al otro; el otro danza rodeando al primero. Como concepto reflexivo, perijóresis proviene del pensamiento estoico y neoplatónico y se utiliza aquí para significar la relación (la unión y la penetración recíproca) de cuerpo y alma. En la teología, el concepto aparece sólo (desde Gregorio de Nacianzo) en contextos cristológicos. Lo desarrolla sobre todo Máximo el Confesor. El concepto de perijóresis le sirve a Máximo para expresar la penetración recíproca de lo divino y lo humano en Jesucristo, o bien, «en dos palabras: para pensar *communio* como *communicatio*». Exactamente esta comprensión es la que podía ser tomada por la teología de la Trinidad. Esto aconteció con Juan Damasceno y a partir de él.

Perijóresis no es utilizado mucho tiempo antes que Damasceno. Sin embargo, a raíz de Jn 18, 38 y 14, 10, encontramos su contenido ya en Atanasio y en los Capadocios.

En el contexto teológico-trinitario, perijóresis significa tanto como que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo están de tal manera unidos, que se penetran y abarcan completamente, que no guardan nada para sí, sino que se conceden y entregan recíprocamente todo lo que son. «El Hijo vive totalmente en el Padre y lleva a su vez al Padre totalmente dentro de sí» En occidente, Mario Victorino formula en la misma línea acerca de la Trinidad que la misma existe «alter in altero», o bien, «omnia simul existunt in cointione». Pero siempre sigue estando asociado, desde el punto de vista de la representación, el significado fundamental de que las tres personas divinas están en una comunidad tal, que pueden ser comprendidas metafóricamente sólo como danzantes comunitarios en una danza en común.

En consecuencia: las personas divinas se caracterizan por un estar-una-hacia-la otra tan íntimo, que una persona está presente y actúa en la otra. Este estar-con y estar-en el otro de índole relacional muestra que Dios, según su esencia, es *communio*. «Los tres ...son la divinidad». Y realmente, si en la historia de salvación Dios se da a sí mismo al hombre en un proceso de mediación, entonces él debe ser también en sí mismo mediación: unidad y pluralidad, que se intermedian una con la otra como comunión”<sup>211</sup>.

Este largo texto contiene ya muchos de los elementos que usaremos en nuestra “decodificación” de la perijóresis greshakiana.

---

<sup>211</sup>

DUT 122-123.

Encontramos la definición formal en el penúltimo párrafo. Compacta y luminosa, viene precedida por una asociación de la comprensión capadocia de relacionalidad<sup>212</sup> con el término técnico de perijóresis entendido a partir del uso cristológico de Máximo el Confesor. “*le sirve a Máximo para expresar la penetración recíproca de lo divino y lo humano en Jesucristo, o bien, «en dos palabras: para pensar communio como communicatio»*”. Aludiendo a la comunicación de idiomas sólo posible en una cristología no monofisista, atribuye al Damasceno la aplicación de este mismo sentido a la vida intratrinitaria<sup>213</sup>. Este dato representa una pista importante que constataremos a lo largo del presente capítulo. Hay una función propia de la perijóresis que necesita esclarecerse a partir de lo dicho: pareciera que logra, facilita una inteligencia de la relacionalidad como trialógica. Más allá de esta particularidad, queda explicitado desde el comienzo su anclaje patrístico.

Esta raigambre tradicional se plasma en su primera definición que consta de unos cuantos verbos claves para describir la unidad divina. *Penetran y abarcan* denota dos direcciones simultáneas: al interior (dejándose contener) y alrededor (envolviendo y conteniendo). *Conceden y entregan recíprocamente* equilibra la posible impronta cósmica de lo anterior con matices netamente personales. *Vive en - lleva en* da cuenta de la paradoja intrínseca del misterio, mientras que la forma adverbial *totalmente*, duplicada, garantiza la unidad del “conjunto”, pues si quedara alguna reserva de cada persona caeríamos en triteísmo.

Por último, focalicemos la atención en dos puntos. Por un lado, nuestro autor introduce por primera vez unas “cadenas” de verbos y preposiciones que expresarán los diferentes ribetes simultáneos de esta compleja relacionalidad comunional: *estar-una-hacia-otra/ una-en-la-otra / una-con-la-otra*. A estas se le agregarán otras más que nos acompañarán hasta el final del libro, intentando expresar linealmente lo que la densa categoría que estudiamos dice en una sola y omnicompreensiva voz.

---

<sup>212</sup> En ella ya se destacan rasgos eminentemente perijoréticos: a) presencia, simultánea y plena de la esencia en cada una de las personas, b) dinamicidad: vida latente que sugiere un movimiento de diástole y sístole, y finalmente c) circularidad lógica para considerar cada uno de los polos relacionados.

<sup>213</sup> Nos resulta sorprendente esta opción, e ignoramos en quién se basa para tal lectura de la motivación damascena. Como pudimos apreciar en el capítulo 1, la mayoría de los autores convergen en entenderla en sentido de compenetración total, estable y quiescente.

Por otro lado, notemos que su interés está puesto en la inferencia retrospectiva que opera desde la mediación cristológica (contenida *in nuce* en la perijóresis de Máximo) a la “mediación inmanente” que Dios mismo *es* en su interior perijorético. Esta asociación será una de las vetas más profundas a explorar en este capítulo.

En síntesis, a modo de gran obertura, nuestro autor nos adelanta condensadamente muchos de los elementos de su propuesta, que luego irán reapareciendo, entretejiéndose con otros para enriquecer el cuadro final.

La definición siguiente tiene la particularidad de formar parte del corpus esencial del libro: el desarrollo de la tesis principal de Dios como *communio*. En el corazón de lo *que más se acerca todavía a un tratado tradicional de Trinidad*<sup>214</sup>, se ubica esta explicación medular:

“De esta manera queda nuevamente en claro lo siguiente: si se parte de la realidad de la *communio* y se define al Dios trinitario como «acontecer inter-personal de amor», como «amor que acontece», no se da *ninguna prioridad lógica u ontológica* de persona o personas o esencia, pues el amor divino no es algo que se dé "antes" del intercambio de las personas ni "después" del mismo, como "resultado" de las personas que se aman. Dios es precisamente la realización como *communio* de vida y de amor de las personas mismas, él es el "acontecer de la unión que diferencia", real solamente en las figuras personales de realización de su ser. Muy bellamente formula esto Dan-Ilie Ciobotea:

«La vida sólo se expresa en toda su plenitud allí donde la unidad no se torna en soledad ni en uniformidad y donde la diferencia no se torna en división o en un impedimento para la unidad en la comunidad. La interpenetración recíproca trinitaria, perijóresis, es el arquetipo fundamental y supremo de la vida como comunidad, donde se expresan de manera plena y simultánea la unidad y la diferencia»<sup>215</sup>.

Distingamos los elementos significativos. Hay un recurrente uso del verbo acontecer, que nos remite a la *communicatio* del párrafo anterior. Este acontecer define la *communio* dinamizándola. Es trialógico y expulsa fuera de toda consideración cualquier *prius* lógico u ontológico entre personas y esencia. Digámoslo de otro modo: funda una simultaneidad “substancial”.

Luego, la definición: la perijóresis - que se caracteriza por una plenitud simultánea (hay que reparar en la densidad de los dos términos) de identidad y diferencia- es el arquetipo de la vida comunitaria. Esta función será desarrollada más adelante. Es de alguna manera, uno de los

---

<sup>214</sup> DUT 41.  
<sup>215</sup> DUT 234.

hilos conductores del libro. Por ella, se da una comprensión simultánea y plena de la realidad toda, y por esto mismo su obra tiende a sentar las bases de una cosmovisión trinitaria.

Todavía estamos en la misma sección “centralísima” pero considerando ahora la unidad en Dios luego de la proposición de la tesis.

“La unidad divina es una unidad en la que, en sentido real, *en y con* cada persona, y sin que cada persona pierda su unicidad irrepetible, está(n) dada(s) la(s) otra(s) de manera conjunta, ya que cada una posee su ser íntegro sólo *a partir* de las otras y *hacia* las otras, con lo cual realiza su propio ser *en y a través de* la *mediación* de las otras, y por lo cual no existe ni puede pensarse sin las otras. Esto significa que en cada una de las personas están presentes tanto el todo del entramado relacional cuanto también las demás personas. Justamente esto es lo que se entiende por el concepto tradicional de perijóresis. El concilio de Florencia enseña al respecto: *Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Santo; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio (DH 1331)*”<sup>216</sup>.

Invirtamos los términos. Digamos que por perijóresis se entiende una unidad en la que se dan de manera conjunta todas las personas según una curiosa descripción: *en y con* cada una. Pues la posesión de la identidad de cada una se “logra” por un proceso de mediación en el que las preposiciones vuelven a esbozar lo inasible: *en y a través, desde y hacia*. De esto se sigue (sólo lógicamente) una doble presencia simultánea: en el todo del entramado y en cada persona. Una vez más y desde el comienzo, contemplamos la capacidad sintetizadora de este término al cual hay que descomponer en innumerables matices insuficientes de por sí: referencialidad mutua, co inherencia, simultaneidad, dinámica, etc.

Otro rasgo destacable es la mención de la “magisterialidad” de esta doctrina. Notemos que otros teológúmenos<sup>217</sup> propios del tratado trinitario – y considerados por Greshake obstáculos para la comprensión de Dios como *communio*– no están refrendados por el magisterio, mientras que este concepto tiene “rango oficial”. Esta es la última definición formal de perijóresis trinitaria que da nuestro autor en esta obra.

Ahora bien, desde que se define como arquetipo, esta perijóresis está destinada a condicionar la identidad de cuanto participe de ese *acto puro de ser* que es Dios

---

<sup>216</sup> DUT 247.

<sup>217</sup> Entendidos en el sentido rahneriano: una enunciación teológica que no se puede entender como un pronunciamiento dogmático definitivo del Magisterio de la Iglesia, sino como el resultado y la expresión del esfuerzo por la comprensión de la fe, hecho mediante la confrontación de proposiciones de fe obligantes (dogmas) con la experiencia conjunta de la vida en el mundo y el saber del hombre. Cf. DUT 239.

autocomunicándose. Por esta razón, es que la encontramos en definiciones derivadas, participantes del primer analogado de perijóresis que es el propio de la inmanencia divina.

El párrafo que sigue pertenece a la segunda parte de la obra, en la que el profesor de Friburgo aplica la novedad trinitaria a los principales tratados de la dogmática. En este caso, el eclesiológico.

“La Iglesia es *icono de la Trinidad* sobre todo por el hecho de que es el único cuerpo de Cristo con sus muchos y diferentes miembros: el cuerpo no sin los miembros y los miembros no sin su incorporación viva al cuerpo. Justamente en esa mediación de unidad y pluralidad se trasunta el misterio trinitario de Dios. O bien, en formulación menos gráfica: en la medida en que los individuos, en la fe que les está dada y en la libertad que Dios les ha regalado, se reconocen mutuamente, se abren unos a los otros, sirven unos a otros y están juntos en presencia de Dios, surge aquella *communio* que es el reflejo creado del Dios trino. Como dice Henri de Lubac, en ambas, la Trinidad y la Iglesia, el proceso de mediación «no tiende a disolver unos en otros los seres que comprende, sino a completar los unos por los otros. Todo no es, por consiguiente, la antípoda, sino el polo mismo de la persona. De ese modo *el todo, es decir la Iglesia, consiste en el juego conjunto (perijóresis) de las personas*. Entre ellas, «por variados que sean sus dones y desiguales sus méritos, no reina un orden de grados de ser, sino, a imagen de la Trinidad misma —y, por mediación de Cristo en quien todas se hallan incluidas, en el interior de la Trinidad misma— una unidad de circumincesión». Este carácter de imagen va tan lejos, que las afirmaciones estructurales principales sobre la Trinidad valen de manera análoga también para la Iglesia. Así es como Pedro Damiani afirma, por ejemplo: *Quod sancta Ecclesia est una in multis, et tota videatur in singulis*. La santa Iglesia es una en muchos miembros, y aparece toda entera en cada uno de ellos. Esta afirmación eclesiológica es, desde el punto de vista estructural, en primer lugar una afirmación sobre la esencia divina, que es una en la pluralidad de las tres personas y, sin embargo, está toda en cada una de ellas. Si esa afirmación se aplica ahora a la Iglesia, la misma significa que la *communio* eclesial es de tal naturaleza que no solamente existe como una en la pluralidad, sino que esta red comunal está presente y es palpablemente real también en cada uno de los individuos, pues cada miembro individual de la Iglesia posee su realidad más honda en la recepción del todo y en la entrega al todo de la red multiforme.

Por eso vale a fortiori acerca de la Iglesia lo que vale acerca de la humanidad, es decir, que ella es esencialmente una comunidad de representación y también allí, imagen de la Trinidad. En la Trinidad, cada una de las personas divinas (cada una estando en sí en la otra) ocupa en perfecta perijóresis el lugar de las otras, sin ser disuelta en su propio ser»<sup>218</sup>.

En este caso ocupa el segundo término de la definición de iglesia. No hay términos medios: la iglesia *es* perijóresis, en tanto que en sus relaciones personales se plasman las relaciones arquetípicas. De esta identidad tan lacónica tenemos que deducir en la comunidad eclesial características calcadas de su función inmanente. Y esto es novedoso: la exclusión de cualquier orden de grados de ser. Indirectamente se lee el anticipo de una osadía que consiste en prescindir de la hermenéutica de la constitución que promovía y promueve una *taxis* trinitaria. Será objeto de nuestra atención más adelante. Volviendo al punto, descubrimos una razón para tal parecido: la iglesia misma mantiene con Dios una unidad perijorética —entendida desde la

---

<sup>218</sup>

DUT 454.



analogía, claro está- pues esta unidad de circumincesión que reina en ella le viene por “anidar” en Cristo.

Encontramos en esta primera aparición económica un racimo de funciones que se desprenden de esta “arquetipicidad”. Por lo pronto, funda la representación (por la mutua inhabitación) y la comunión de los santos.

Hallamos una última definición –derivada- en la tercera parte de la obra, dada en llamar “nudos de problemas de la realidad a la luz de la fe trinitaria”. Esta sección se inicia con una formulación actualizada del problema “de occidente”: la conjugación de unidad y diversidad. Atendiendo a este dilema siempre en tensión, nos pone al tanto de los titubeantes avances en ontología trinitaria. Con este telón de fondo, en un registro ya netamente metafísico, presenta la fundamentación de lo real como un juego relacional de unidad y pluralidad.

“Esta dinámica de una indisoluble relación entre unidad y pluralidad puede denominarse perijóresis, la que se manifiesta, así, como una realidad trascendental (y como tal, por lo tanto, también análoga). Por esa razón, ni lo uno ni lo plural tienen prioridad, sino que el ser es diferencia en unidad, o, mejor dicho, el ser es justamente la mediación perijorética de unidad y pluralidad, de identidad y diferencia”<sup>219</sup>.

Perijóresis es aquí lo que sustenta lo real. Indisoluble relación entre lo uno y lo plural. Llega a una formulación todavía más alta cuando asevera que el ser *es* perijóresis de unidad y diferencia, sin mayores matizaciones. La equivalencia semántica entre mediación y nuestra categoría es directa. Las implicancias de estas afirmaciones son enormes. Intentaremos dilucidar alguna en el apartado sistemático.

### 3.1.1.2. Función adjetiva

Hemos contabilizado más de 30 casos en los que la categoría adquiere una forma adjetivada para modificar sustantivos de variada índole, pero cercanos en su significatividad. Básicamente, esta “característica” (más adelante nos preguntaremos por la pertinencia de llamarla *cualidad*) inhiere en:

---

<sup>219</sup> DUT 542.

## a- Unidad

En general, este *tipo* de unidad viene a contrabalancear otra de cuño más filosófico, con notas más próximas al ser parmenídeo. Con esta orientación la hallamos en:

“aunque el concilio de Florencia tome ese principio de Anselmo en forma totalmente unilateral, a saber, en decidida oposición a un tri-teísmo, sigue vigente, no obstante, el significado original: el principio uno de las criaturas no contiene unidad esencial abstracta alguna, sino que ha de ser balanceado con una unidad perijorética, de comunión que (:y por qué no?) se refleja después como tal en la criatura, de tal manera que, como comenta Wolfhart Pannenberg, «la reciprocidad de las relaciones trinitarias se expresa también en su actuación común hacia fuera»<sup>220</sup>.

“a *unitas creatoris* no excluye sino incluye el hecho de que esa unitas pone en existencia la creación y actúa en ella como un principio de comunión, es decir, justamente en la unidad perijorética de distintas personas. En resumen: Anselmo no entiende, pues, la *oppositio relationis* como una excepción a la unidad de la naturaleza divina, sino que la doctrina de la trinidad de las personas”<sup>221</sup>.

O bien, comentando la postura de Moltmann, de quien se profesa deudor en algunas cuestiones:

“La Trinidad, las tres personas forman su unidad en virtud de las relaciones mutuas y en la perijóresis de su amor. La unidad se concentra en torno al Hijo eterno. Tal es la unión perijorética de la Trinidad. Por consiguiente, la verdadera unidad de las personas divinas es, según lo dicho por Moltmann, la unidad perijorética”<sup>222</sup>.

Cuando la relación adquiere los rasgos descritos en el apartado anterior, entonces logra algo muy parecido a la *communio*. Mediación recíproca constitutiva: “antes bien, la existencia autónoma se alcanzará en cuanto los individuos están relacionados desde y hacia cada uno de ellos de manera inconfundible, en mediación recíproca entre ambos, de tal modo que constituyen una unidad perijorética”<sup>223</sup>. Este mismo sentido se comprueba en 465, 455 y 310.

Otra variante de idéntico valor es la que aporta su forma adverbial modal. En el caso siguiente, aplicado al concepto de persona, que en virtud de la mediación recíproca se presenta de esta manera:

---

<sup>220</sup> DUT 56.  
<sup>221</sup> DUT 55.  
<sup>222</sup> DUT 455.  
<sup>223</sup> DUT 218.

“Ahora bien, constatamos que estas operaciones fundamentales tri-polares y pronominales del hombre son vividas y acentuadas de diferente manera y con diferente énfasis por los diferentes seres humanos, como también, y más aún, por las diferentes culturas y religiones, llegando ocasionalmente hasta a ser desmembradas, reprimidas u olvidadas. Sin embargo, en la perspectiva del Dios trinitario, los tres polos deben estar necesariamente unidos: en él, los polos están perijoréticamente unidos de la manera más estrecha. En la operación de vida de cada una de las personas divinas se da la dimensión del yo en su relacionalidad hacia el tú, que se devuelve a su vez como yo receptor al tú obsequiador, como también la comunidad del Espíritu que constituye el nosotros. Estas operaciones de vida trinitaria cifradas en las palabras fundamentales yo, tú y nosotros están tan entrelazadas una dentro de la otra en forma perijorética y son de tal manera mutuamente sustituibles, que son representadas y realizadas, si bien con diferente prioridad, pero básicamente sin excepción por cada una de las tres personas divinas”<sup>224</sup>.

#### b- Intercambio personal, diálogo, comunión.

Otra cara de la misma realidad perijorética es el mismo todo entretejido, que adquiere diversas expresiones para la misma noción. Sobre todas éstas, recae la misma semblanza comunional.

“Tomando esto como punto de partida, se ha de elegir ahora, junto a una serie de teólogos ya mencionados, un planteamiento diferente: si la esencia divina es: literalmente el amor, o bien, el juego de intercambio perijorético de amor, la diferencia de las personas ha de determinarse, entonces, justamente a partir de este juego de intercambio. Este concepto teológico-trinitario debe someterse ciertamente a la crítica que Elmar Salmann dirige contra el planteamiento teológico-trinitario de Klaus Hemmerle y de Arnold Hatscher, basados en la filosofía de la estructura de Heinrich Rombach: «¿Puede acaso resolverse tan fácilmente la realización de la esencia divina en el juego de intercambio perijorético? ¿Puede acaso eliminarse todo ordo de las procesiones, toda particularidad del ser-Padre y del ser-Espíritu con la sola referencia a la absoluta identidad de obtención de todos los polos de una estructura?»' no hemos de partir ciertamente de la absoluta identidad de obtención de todos los polos, sino que procuraremos captarlos de manera nueva o con acentos nuevos a partir de la realidad originaria de la *communio*”<sup>225</sup>.

Aquí parece calificar la comunión originaria donde reside la esencia. Equivalentes estáticos encontramos bajo la variante de interpenetración y compenetración en 229; 264; 265; 322 y 462.

Veamos el mismo concepto, bajo otro término, en la línea de la mirada arquetípica de la realidad, con un potencial a la hora de modelar actitudes que favorezcan la vida “laica” en común

“ Pero no se trata aquí solamente de la persona individual. Tal como se explicará más adelante, las acentuaciones específicas de cada una de las mencionadas experiencias fundamentales y polos de

---

<sup>224</sup> DUT 310.

<sup>225</sup> DUT 320.

operación, salvando la simultánea unidad de las tres, pueden brindar una clave hermenéutica para la comprensión de otras *formaciones de unidad* de la creación (como culturas, religiones, sociedades) y, al mismo tiempo, ofrecer una perspectiva práctica para la comprensión mutua, la colaboración y el diálogo o, dicho brevemente, para un perijorético estar-uno-junto-al-otro en el seno de la gran familia humana, tan diversificada y sin embargo una.

“Esta visión trinitaria es también una protesta contra aquellas maneras equivocadas de entender el ser humano que procuran comprenderlo a partir de un único factor (a partir del alma: Platón; a partir del cuerpo: teorías positivistas de la evolución; a partir del mundo: sociología marxista), o que hacen de uno de los factores el principio dominante por sobre los demás. Si en los tres elementos constitutivos, en recíproca compenetración perijorética, el hombre es imagen de la Trinidad, sólo puede existir, entonces, una fundamental identidad de valor y una complementariedad *perijorética* entre cuerpo, alma y espíritu en el hombre. En una antropología trinitaria se hace justicia a todos los momentos”<sup>226</sup>.

### 3.1.1.3. Equivalencias semánticas

Entendemos que existe una relación de equivalencia semántica cuando nuestra categoría - en función sustantiva o adjetiva- logra reemplazar de modo tácito o explícito (mediante aposición o indicación directa de esta identidad conceptual) otro lexema de modo tal que reduplica su contenido, desplegándolo y sacando a la luz precisos ribetes comunionales no evidentes *prima facie*. Siguiendo esta pista iremos ensanchando el campo de significación de la *circumincessio*.

Un caso así se da en los párrafos siguientes:

“*La unitas creatoris* no excluye sino incluye el hecho de que esa unitas pone en existencia la creación y actúa en ella como un principio de comunión, es decir, justamente la unidad perijorética de distintas personas. En resumen: Anselmo no entiende, pues, la *oppositio relationis* como una excepción a la unidad de la naturaleza divina, sino que la doctrina de la trinidad de las personas”<sup>227</sup>.

“Aunque el concilio de Florencia tome ese principio de Anselmo en forma totalmente unilateral, a saber, en decidida oposición a un tri-teísmo, sigue vigente, no obstante, el significado original: el *unum principium creatura* no contiene unidad esencial abstracta alguna, sino que ha de ser balanceado con una unidad perijorética, de comunión que (;y por qué no?) se refleja después como tal en la criatura, de tal manera que, como comenta Wolfhart Pannenberg, la reciprocidad de las relaciones trinitarias se expresa también en su actuación común hacia afuera”<sup>228</sup>.

Observemos que en ambos casos, la sinonimia entre comunión y unidad perijorética es directa. Podríamos quitar alguno de los elementos sin afectar en absoluto el sentido objetivo de la frase. Encontramos ejemplos parecidos en 466, 505, 233 entre otros.

Una equivalencia similar se deja ver aquí:

---

226 DUT 314.  
227 DUT 55.  
228 DUT 56.

“Por eso vale *a fortiori* acerca de la Iglesia lo que vale acerca de la humanidad, es decir, que ella es esencialmente una comunidad de representación y también allí, imagen de la Trinidad. En la Trinidad, cada una de las personas divinas (cada una estando en sí en la otra) ocupa en perfecta perijóresis *el lugar* de las otras, sin ser disuelta en su propio ser, sino más bien de tal manera que posee”<sup>229</sup>.

El sentido se desplaza, refiriéndose al modo peculiar de presencia extática simultánea – *en sí en las otras*- que acrecienta el modo de ser de cada hipóstasis. *En perfecta perijóresis* está en paralelo con la descripción del cómo específico de esta comunión, contenido entre paréntesis.

Hicimos ya mención del intimísimo parentesco entre *communio* y *communicatio*, en el que nuestra categoría opera de puente. Esto se hace evidente cuando por el contexto “trialogal” de donación total, aparece señalando ya no comunión estática acabada, sino en proceso.

Lógicamente, este matiz será más claro en las realidades no consumadas. Nuestros ejemplos nos remiten a la iglesia y al diálogo interreligioso.

“En el laico, como también en el sacerdote y en el religioso, están presentes ambos caracteres, el secular y el sagrado, en su unidad plena de tensiones, pero se manifiestan en diferentes formas de vida» que deben reconocerse y complementarse mutuamente. Llevar claramente la diferencia entre laicos y sacerdotes no exige un pensamiento del estado de vida, sino una consideración de la perijóresis mutua, en la cual la diferencia, la idéntica dignidad y la unidad no son oposiciones excluyentes, sino polos de la misma tensión”<sup>230</sup>.

Aquí perijóresis es una concreción de la *communio* a veces etérea y espiritualizada. Habremos de entenderla como referencia recíproca, co - implicancia de identidades. Matices parecidos encontramos aquí:

“La fe en la Trinidad persiste en su visión de que estas *tres maneras de darse* de Dios no son ni formas de aparición (cambiantes) de un absoluto inaccesible que se encuentre detrás de ellas, ni tampoco se agregan en una unidad, sino que el Dios uno es la perijóresis de las tres personas.

Sin perjuicio, entonces, de que para un hombre religioso o para una determinada religión es posible acentuar especialmente y poner en primer plano la relación con una de las tres personas, no es suficiente sumar los tres diferentes accesos a Dios, sino que se trata, antes bien, de liberar de su determinante exclusividad el acceso ya siempre realizado y de abrirlo a la plenitud de la Trinidad. Un diálogo de las religiones que apunte al objetivo de la unidad no puede contentarse, por tanto, con mencionar y comprender las diferencias existentes como trinitarias (hecho que, por supuesto, ya constituye en sí algo valioso), sino que debe descubrir la perijóresis recíproca de las tres *imágenes de Dios* y realizarlas en su propia relación religiosa. Esto mantiene su vigencia (una vez más) sin perjuicio de que los diferentes accesos y- acentuaciones pueden y deben mantenerse, con la sola

---

229 DUT 473

230 DUT 465.

condición de que estén abiertos a su perijóresis recíproca y se traduzcan en la realización religiosa como también en sus efectos cotidianos”<sup>231</sup>.

Sigamos el movimiento de ideas: partiendo de la perijóresis trinitaria, entra en el tema del diálogo interreligioso aludiendo ya no tanto al sentido primigenio (en su versión dinámica), sino a su derivado de “correspondencia recíproca” (segunda mención) e “interfecundación” (tercera mención).

#### 3.1.1.4. Sentido espacial

Adelantándonos a un ítem perteneciente al desarrollo del campo semántico, diremos que algunas menciones literales de la perijóresis están revestidas de la función sintáctica de circunstancial de lugar. Mediante la preposición *en* (de inconfundible procedencia joánica) se presentan como el *ubi* en el cual acaece tanto la unidad u “esencia una” como la comunión trinitaria de Dios. Huelga aclarar que esta espacialidad es estrictamente lógica, correlativa de la simultaneidad también lógica que percibimos en otros pasajes.

“Las tres personas forman su unidad en virtud de las relaciones mutuas y en la perijóresis de su amor. La unidad se concentra en torno al Hijo eterno. Tal es la unión perijorética de la Trinidad. Por consiguiente, la verdadera unidad de las personas divinas es, según lo dicho por Moltmann, la unidad perijorética”<sup>232</sup>.

“El principio de *representación* adquiere su profundidad y evidencia propias desde una perspectiva explícitamente teológico-trinitaria: el Dios uno y trino tiene su esencia en el hecho de que cada persona es a partir de las otras y hacia las otras, y realiza así su propia vida estando en sí en las otras (perijóresis)”<sup>233</sup>.

Aquí *el hecho de que cada persona es a partir de las otras y hacia las otras y en las otras* es directamente reemplazable por perijóresis.

“La fe confiesa que la unidad del Dios trinitario es un acontecer de mediación perfecta de lo uno y lo plural, en cuanto el Dios uno existe solamente en la trinidad de personas, pero la trinidad de personas sólo existe en la realización perijorética de la esencia divina una. De manera coherente, también la unidad de la persona creada, la imagen más intensa de Dios (y también, después, en correspondiente inferior gradación de intensidad, la unidad de la substancia material), no está dada por la auto-referencia, por la posesión de sí, por la autodeterminación, sino por la realización de *communio* y *communicatio* con otros, por relación desde otros y hacia lo otro”<sup>234</sup>.

---

<sup>231</sup> DUT 600.

<sup>232</sup> DUT 213.

<sup>233</sup> DUT 352.

<sup>234</sup> DUT 538.

Si las citas anteriores hacían referencia a la esencia divina “con domicilio” en la perijóresis, nuestra joya/reliquia patrística ahora se muestra como “residencia” de la trinidad. No nos sorprendamos de este revés, pues su carácter mediador nos remite siempre e inexorablemente al otro polo de la relación abordada. En este caso, la constitutiva de unidad y pluralidad. Casos análogos encontramos en 55, 229,266 y otros.

### 3.1.1.5. Uso sustantivo

Hemos conocido, por la historia semántica ensayada en el capítulo I, la variopinta polisemia de esta categoría. Según el contexto, el uso sustantivo expresará alguno de los muchos matices incluidos en su campo semántico, dejando otros de lado. Ejemplos de esta focalización selectiva encontramos en los siguientes pasajes.

“Esta perijóresis de las maneras de realización, que puede verse en Jesucristo y que se funda, en último término, en el ser-persona trinitario, tiene vigencia también para el hombre como imagen del Dios trinitario. Las tres maneras de realización deben formar necesariamente una unidad. Sólo juntas y una dentro de la otra son ellas la verdad; separadas y aisladas tienen que corromperse en ideologías militantes: la verdad del uno [se corrompe] en la embriaguez de sentimientos del panteísmo que todo lo disuelve, la verdad del tú en la religiosidad totalitaria que no tolera ningún impulso de la libertad, la verdad del yo en el ateísmo de individuos que se atomizan, para los cuales el todo carece de sentido, o bien en la locura de poder absoluto de una mónada egoísta”<sup>235</sup>.

Esta cita se encuentra en la parte que corresponde a la proyección de la novedad del enfoque comunal en los diferentes tratados de la dogmática. En la sección dedicada a la creación, Greshake descubre estructuras triádicas en el hombre. Por perijóresis aquí, da a entender la complementariedad indisoluble de las tres magnitudes (el yo, el tú y el nosotros) en cuya dinámica el hombre se realiza a sí mismo. Este carácter inter-relacional se evidencia en

“Desde una doctrina de la apropiación decididamente perijorética podría decirse que el pneuma que une, que en Jung pertenece al *anima*, y el Logos que distingue, que entra dentro del ámbito del *animus*, se encuentran ciertamente realizados en el Dios trinitario en cuanto tal de un modo que trasciende lo creado, pero de manera que ambas propiedades deben atribuirse a determinadas personas, y "sólo" en virtud de la perijóresis se tornan en características de la Trinidad toda”<sup>236</sup>.

---

<sup>235</sup> DUT 311.

<sup>236</sup> DUT 322.

Desentrañando la posible analogía trinitaria presente en la diferenciación sexual, conecta el perfil de lo masculino con el Logos que distingue y el de lo femenino con el Pneuma que une, para finalmente, intercambiar cada “apropiación” y atribuírsela a la Trinidad toda, en virtud de la perijóresis. Usada en sentido de mediación dinámica – análoga a la comunicación de idiomas- entre el todo comunal y la persona, posibilita la referencia trinitaria de la complementariedad sexual, aún dentro de la aún mayor semejanza – intensificada en este caso por la corporeidad intrínseca de lo humano.

Veamos un tercer ejemplo de este uso sustantivo:

“El principio de representación adquiere su profundidad y evidencia propias desde una perspectiva explícitamente teológico-trinitaria: el Dios uno y trino tiene su esencia en el hecho de que cada persona es a partir de las otras y hacia las otras, y realiza así su propia vida estando en sí en las otras (perijóresis). De esta manera, la vida intra-divina es un recíproco darse espacio en el cual cada una de las personas puede, de alguna manera, ocupar el lugar de la otra. De ello se sigue que «si unidad perfecta y alteridad perfecta en lo intra-trinitario no son contradictorias, sino que se condicionan mutuamente, si el Padre es totalmente "el lugar" del Hijo, en cuanto lo deja ser totalmente "el otro" ("absoluto"), y si el Espíritu Santo es él mismo solamente como "el lugar" de la perfecta unidad en la diversidad del Padre y del Hijo ("absolutamente el otro"), entonces representación significa, en lo intra-trinitario, que una persona es de tal manera el lugar de otra (en lo extra trinitario, que una persona ocupa de tal manera el lugar de otra), que su alteridad no se perjudica, constriñe o suprime, sino que, por el contrario, se posibilita”<sup>237</sup>.

Nos hemos detenido en el tercer capítulo de la segunda parte, abocado a la creación en su proceso evolutivo. Al considerar el rol de la libertad humana en la trinitarización de lo creado, explicita la estructura trinitaria subyacente que posibilita la representación. En este contexto, y de acuerdo con su función de arquetipo, la perijóresis es descripta como el fundamento de esta interconectividad óptica de lo creado. Ejemplos de esta función arquetípica encontramos en 461 .

Ya en la sección eclesiológica, una nota aclaratoria analiza el tratamiento evasivo, poco preciso que la LG le da a la imbricación entre lo institucional y lo carismático. No los entiende de modo paralelo o superpuesto, pero al decir “realidad compleja” no acierta en su especificidad. Aquí entonces perijóresis aparece como el modo acabado y taxativo, de especificidad última y más precisa de referirse a la comunionalidad eclesial. Seguimos dentro de su función arquetípica.

“Tampoco el CVII ve lo visible y lo invisible, la institución y el carisma en la iglesia ni como dos realidades que existen en forma paralela o superpuesta. Ni como dos realidades separadas, pero en

---

<sup>237</sup>

DUT 352.



lugar de hablar de perijóresis, habla de una realidad compleja (LG 8)”<sup>238</sup>.

Este uso se hace extensivo en general las abundantes menciones dentro del ámbito eclesiológico, lo que nos anticipa una de las funciones más importantes que nuestro autor le adjudica a la *circumincessio*. Ver citas 464, 466 y 504.

Por último, en el tercer capítulo de la sección tercera, aborda la posibilidad de encontrar en el Dios unitrino un fundamento para el diálogo interreligioso. Distinguiendo tres modos de acceso a lo divino, le adjudica a nuestra categoría un matiz sugerente:

“La fe en la Trinidad persiste en su visión de que estas *tres maneras de darse* de Dios no son ni formas de aparición (cambiantes) de un absoluto inaccesible que se encuentre detrás de ellas, ni tampoco se agregan en una unidad, sino que el Dios uno es la perijóresis de las tres personas.

Sin perjuicio, entonces, de que para un hombre religioso o para una determinada religión es posible acentuar especialmente y poner en primer plano la relación con una de las tres personas, no es suficiente sumar los tres diferentes accesos a Dios, sino que se trata, antes bien, de liberar de su determinante exclusividad el acceso ya siempre realizado y de abrirlo a la plenitud de la Trinidad. Un diálogo de las religiones que apunte al objetivo de la unidad no puede contentarse, por tanto, con mencionar y comprenderlas diferencias existentes como trinitarias (hecho que, por supuesto, ya constituye en sí algo valioso), sino que debe descubrir la perijóresis recíproca de las tres "imágenes de Dios" y realizarlas en su propia relación religiosa. Esto mantiene su vigencia (;una vez más!) sin perjuicio de que los diferentes accesos y- acentuaciones pueden y deben mantenerse, con la sola condición de que estén abiertos a su perijóresis recíproca y se traduzcan en la realización religiosa como también en sus efectos cotidianos”<sup>239</sup>.

No basta el reconocimiento de legitimidad de los diferentes accesos, si es que no se integra la totalidad de las perspectivas en cada tradición. Aquí entonces asistimos a una sorprendente amplificación de su arquetipicidad: interfecundación de las religiones entre sí. Apropiación de cuanto de verdad haya en lo diferente. Es la afirmación más arriesgada a la hora de llevar hasta las últimas consecuencias el hecho de que Dios mismo sea complementariedad irreductible

### 3.1.1.6. Mediación

Acabemos esta sección esbozando un promisorio parentesco entre nuestra categoría y mediación. Para tal fin bastará buscar en los “aledaños” de algunas menciones literales.

Invirtamos el orden y por una cuestión de claridad conceptual, visemos nuestro libro de

---

<sup>238</sup> DUT 462.

<sup>239</sup> DUT 600.

atrás para adelante. En el capítulo dedicado a la ontología trinitaria, la cercanía se nos revela inmediata:

“Esta dinámica de una indisoluble relación entre unidad y pluralidad puede denominarse perijóresis, la que se manifiesta, así, como una realidad trascendental (y como tal, por lo tanto, también análoga). Por esa razón, ni lo uno ni lo plural tienen prioridad, sino que el ser es diferencia en unidad, o, mejor dicho, el ser es justamente la mediación perijorética de unidad y pluralidad, de identidad y diferencia”<sup>240</sup>.

Han accedido ambas al rango más alto al que pueden aspirar: ser parte de la definición del ser. Una sustantivada y otra adjetivada, se muestran coimplicadas de tal manera que una explicita y determina a la otra. Juntas, garantizan total respeto de la identidad, total inmanencia. Simultáneamente. La cercanía no puede ser mayor.

Volvamos por un instante al párrafo de la primera sección en donde Greshake nos ofrece su primera definición de perijóresis. Luego de explicitar que esta sirve para pensar a Dios como *communio* y *communicatio* declara:

“En consecuencia: las personas divinas se caracterizan por un estar-una-hacia-la otra tan íntimo, que una persona está presente y actúa en la otra. Este estar-con y estar-en el otro de índole relacional muestra que Dios, según su esencia, es *communio*. «Los tres ... son la divinidad». Y realmente, si en la historia de salvación Dios se da a sí mismo al hombre en un proceso de "mediación", entonces él "debe" ser también en sí mismo "mediación": unidad y pluralidad, que se intermedian una con la otra como comunión”<sup>241</sup>.

Pues bien, aquí las “cadenas perijoréticas” describen la unión las hipóstasis como la misma esencia del Dios *communio*. Luego, como desdoblado la imagen de la primera oración, llama a tal entrecruzamiento *proceso de mediación*. Y este hecho se nos muestra lógico a todas luces, por dos motivos. Por un lado, si seguimos de cerca los puntos de fijación de las cadenas (*en, con*) y la direccionalidad cruzada de este movimiento en virtud de la “reciprocidad dialógica” (*hacia*), debemos suponer un *a través* – que en las cadenas analizadas en el siguiente apartado figura repetidas veces-. “Porosidad” mediante, deben atravesarse mutuamente al modo estoico, permearse mutuamente traspasándose. El lenguaje estalla, ¡pues no resiste la densidad de lo atisbado! Este conjunto de imágenes suma elementos para hablar de proceso simultáneo<sup>242</sup> de

---

<sup>240</sup> DUT 542.

<sup>241</sup> DUT 224.

<sup>242</sup> Recordemos que la simultaneidad de la unión diferenciadora vendría expresada por los guiones que jalonan los eslabones de las cadenas.

mediación. El segundo elemento es la mención que nos viene del contexto próximo: si la perijóresis “permite el pasaje” de la *communio* a la *communicatio* ¿no estaríamos hablando exactamente de lo mismo? Bástenos esto a modo de adelanto. Este parentesco se repite en 218, 247, 266, 322, 455 y 463 entre otros.

### 3.1.2. Campo semántico

*Ya Tomás de Aquino sugiere el hecho de que se trata de una inadecuada manera de expresarse por imágenes, que ha de ser complementada por otras imágenes para no equivocar el camino<sup>243</sup>.*

Dediquémonos ahora a explorar el conjunto de unidades léxicas que comprende términos ligados entre sí por la referencia próxima o remota a nuestra categoría estudiada: Hallaremos en este campo semántico de perijóresis expresiones metafóricas que hacen alusión al sentido total del concepto, así como también términos que echan luz sobre alguna faceta particular de esta rica noción.

Con el objeto de poner orden en este torrente de información, expondremos los términos agrupados en “familias”, ejemplificando con una o dos citas cada elemento y remitiendo luego a aquellas de significación análoga. Explicitaremos el contexto sólo cuando se haga estrictamente necesario para apreciar la fuerza y el alcance expresivo de la palabra en cuestión, habida cuenta de la relativa autonomía semántica que las caracteriza.

El criterio del orden de estas ocho familias será el de un *crescendo* en la abstracción propuesta. Partiremos de las imágenes más plásticas y poéticas y terminaremos con las más próximas a la alambicada elaboración conceptual que nos ocupará en las secciones venideras.

#### 3.1.2.1. Danza, ritmo-rítmica, canto, sinfonía, juego, drama

---

<sup>243</sup>

DUT 250.

## Danza

Haciéndose eco de una espléndida imagen de la perijóresis presente en la teología contemporánea y de la que desconocemos su origen, pues no figura en ningún padre o autor medieval consultado. Greshake asocia la danza con la primera mención oficial de nuestra categoría. Lo hace en dos ocasiones:

“Esta comprensión relacional y de comunión de las personas divinas está íntimamente relacionada con el concepto de la perijóresis (en latín *circumincessio* o *circurninsessio*). Originariamente, el concepto designa la danza: uno *danza rodeando al otro; el otro danza rodeando al primero*. ...*El Hijo vive totalmente en el Padre y lleva a su vez al Padre totalmente dentro de sí*. En occidente, Mario Victorino formula en la misma línea acerca de la Trinidad que la misma existe *alter in altero, o bien, omnia simul existunt in cointione*. Pero siempre sigue estando asociado, desde el punto de vista de la representación, el significado fundamental de que las tres personas divinas están en una comunidad tal, que pueden ser comprendidas metafóricamente sólo como *"danzarines comunitarios" en una danza en común*”<sup>244</sup>.

No es difícil hacerse a tal idea si se capta intuitivamente la dinamicidad propia del conjunto, el ida y vuelta recíproco compuesto de movimientos rotatorios envolventes, la vida en pródiga efusividad relacional. El *girar en torno al otro* plasma perfectamente la noción existencia dinámica a partir del otro, en derredor del otro, haciendo del otro el motivo del gozo y afianzamiento del propio ser<sup>245</sup>.

Es posible en la imagen siguiente la versión negativa de la anterior danza de vida común. En la segunda sección, al describir plásticamente al pecado como anti comunión, usa estas palabras:

“Como el pecador espera hacerse de la vida para sí mismo, coloca, como embrujado, en el centro de su existencia solamente el propio yo. Encorva de algún modo su corazón sobre sí mismo, lo encierra y lo ahoga. La imagen del «cor incurvatum in seipsum», del «corazón encorvado sobre sí mismo», proviene de Agustín y expresa acertadamente la esencia del pecado. Quien está encorvado sobre sí mismo no puede ya mirar hacia la altura y la amplitud de la "red de relaciones", ni (en el sentido del *sursum corda*) hacia Dios, ni tampoco "en torno a sí", hacia la vastedad del mundo; está cerrado como un erizo en la estrechez del propio yo, *girando mortalmente sobre sí mismo*. En cuanto el pecador se rehúsa a la relación para con otros y hace de la relación hacia sí mismo la base de su existencia, se separa del entramado doble-uno de relaciones (con Dios y con el resto de la creación) y se excluye del proceso del llegar a ser *communio*, excluyéndose con ello justamente de la recepción de verdadera vida en plenitud”<sup>246</sup>.

El baile anterior se trastoca sustancialmente, deviniendo danza macabra. El continuo girar no es ya en torno a otro (en la Trinidad, estrictamente en torno a *otros*) sino en torno a la propia

---

<sup>244</sup> DUT 122

<sup>245</sup> Prácticamente todas nuestras danzas autóctonas incorporan este movimiento en su coreografía básica: el gato, la chacarera, la zamba, el pericón, el cielito, el malambo, sólo por mencionar algunas. Cf. C.VEGA, *Bailes tradicionales argentinos*, Buenos Aires, Ricordi, 1977.

<sup>246</sup> DUT 391

mismidad. Hay angustia, pérdida de perspectiva, estrechamiento. Completa el cuadro la curiosa ausencia de melodía y ritmo. Esta solitaria danza de muerte parece ser silenciosa, muda, propia del que se excluye de la sinfonía de la relacionalidad diferenciada. La imagen no puede ser más elocuente.

### *Ritmo/ rítmica de amor*

En la noción de ritmo y melodía pide una secuencia integrada de sonidos individuales. Por ello, con el término ritmo/rítmica se aludirá al conjunto melodioso de entregas donde cada uno ejecuta su papel de modo original y en referencia al todo.

“la existencia autónoma y la relacionalidad (individuales) en el ámbito de lo creado deben mantener una diferencia permanente, ya que no se da entre ellas una mediación recíproca plena. Precisamente esto es lo distinto en la perijóresis divina, tal como lo afirma la fe. Aquí tiene vigencia justamente la existencia autónoma absoluta de la propia persona en y a través de la relacionalidad radical, y viceversa. Schoonenberg dice, por el contrario no puedo coincidir con la afirmación de que, en Dios, el intercambio del recíproco dar y recibir está totalmente ausente. Por qué, justamente esto constituye la realidad de la perijóresis trinitaria como el ritmo primordial de amor”<sup>247</sup>.

Perijóresis sera entonces, ritmo primordial o rítmica, mientras que las personas serán ritmos individuales que sólo se entienden en el entramado de notas. No hay melodía sin realizaciones individuales del ritmo, no hay ritmo si cada nota no se entrelaza con el todo. Los pasajes siguientes lo atestiguan.

“La esencia una de Dios consiste, pues, justamente en que no tiene en sí misma ningún rasgo (cualidades, momentos del ser, características) que no se realice, *eo ipso*, en el cambiante juego de las personas, cada una de ellas única en su modo de ser; y no hay esencia divina alguna que no designe la *communio* que se realiza en las diferentes personas. No obstante, tiene sentido que se distinga en Dios entre esencia y persona, en cuanto la esencia de Dios designa justamente la *communio*, el entramado de la relación, mientras que la persona es en cada caso un miembro, un "ritmo" en ese entramado, no debiendo comprenderse tal condición de miembro-en-el-entramado mediante la imagen de "parte y todo”<sup>248</sup>.

“El Padre, en la rítmica del amor, es el don primordial”...“El Hijo, en la rítmica del amor, es «existencia como recepción» pero es de tal manera recepción del don, que reconoce el don como tal y, con ello, lo devuelve o, mejor aún, lo tras-pasa”...“El Espíritu Santo es, en la rítmica del amor, por un lado pura recepción, en cuanto recibe el don del Padre y, de manera diferente, el del Hijo, volviéndose en el amor hacia ellos, en gratitud y glorificación”<sup>249</sup>.

---

<sup>247</sup> DUT 226.

<sup>248</sup> DUT 244

<sup>249</sup> DUT 256-258.

## Canto

La metáfora musical continúa con esta bella manera de entender la relación entre revelación y realidad. “*La palabra mágica que suscita el canto de la realidad del mundo y de la experiencia de los hombres a fin de que esta llegue a sí misma, a su totalidad, a la plena luminosidad y a la integración, es el Dios trinitario en su ser y en su actuar*”<sup>250</sup> .

El canto de la creación será aquí el desplegar de todo su potencial existencial hasta el extremo, llegando así a la plenitud de su mismidad (máxima diferenciación) en simultánea integración con la totalidad (máxima unidad). Únicamente despierta a tal plenitud ante la presencia del Dios trino, máxima pluralidad en máxima unidad. Es imposible no oír de trasfondo y “armoniosamente” el cántico de las criaturas de Francisco, el himno de alabanza de Daniel (Dn 3,57-88.56) y el “alabar y servir” del principio y fundamento de Ignacio, traducción de la excéntrica propia del mundo agraciado. Otra alusión al canto se encuentra también contenida en el *Spiel* del pasaje anterior, en tanto se usa para representaciones teatrales que pueden incluir canto y danza.

## Sinfonía

Tal canto sólo es posible en virtud del canto primigenio del acontecer intratrinitario. Este tiene carácter de sinfonía:

“Son los Capadocios, sobre todo Gregorio de Nacianzo, quienes realizan expressis verbis este paso y destacan la *skhésis*, el carácter relacional, la referencia recíproca entre las hipóstasis en Dios. En virtud de su relacionalidad, hay entre las personas divinas una coincidencia de la voluntad, una comunidad en el actuar, una dirección unitaria hacia lo que ellas mismas obran. En síntesis: una verdadera *symphonía* y *koinonía* de las hipóstasis”<sup>251</sup>.

Es notoria la paridad conceptual de *sinfonía* y *koinonía*. Como si la máxima belleza se lograra en proporción directa a la máxima comunión. Si el acto puro de ser es donación-comunicación perijorética de sí, todos los clásicos trascendentales participarán de esta altura ontológica en Dios. De aquí que Balthasar pueda afirmar que la verdad es *sinfónica*<sup>252</sup>, perfecto ensamblaje de pluralidad de acordes que se unen en un todo armónico.

---

<sup>250</sup> DUT 46

<sup>251</sup> DUT 122

<sup>252</sup> H. Von Balthasar, *La verdad es sinfónica*, Madrid, Ed. Encuentro, 1997.

## Juego

Cerramos esta familia semántica con la metáfora del juego, en la que Greshake encuentra una excelente mediación dinámica de unidad y pluralidad. Por esto mismo será una de las más recurrentes a la hora de significar perijóresis.

“Por el contrario, la realidad del juego [Spiel] ofrece una analogía mucho más acertada. El juego es un entramado de relaciones que no se da sin personas y sin ordenamiento hacia distintas personas y que, con todo, *juega* de tal modo, que está presente como totalidad de manera muy específica en cada uno de los que juegan. Ningún actor que desempeñe un papel en un drama, ningún deportista que se comprometa en un juego grupal, ningún niño que asuma un personaje en un *juego de papeles* representa una parte del juego: juega el juego o representa la obra en forma total, y no solo y para sí mismo. Cada uno se desempeña en el juego o en la obra *totum, non totaliter*. En este sentido, la *communio* divina puede comprenderse como juego del amor divino.

Traducimos juego el alemán *spiel*, que sin embargo, designa tanto el juego lúdico como la representación de una pieza escénica que puede incluir canto o danza, cuanto también la interpretación de una pieza musical. Estas connotaciones han de tenerse en cuenta. También el concepto teológico trinitario de perijóresis (danza) remite al fenómeno del juego o la representación. Rombach hace referencia a un fenómeno que también tiene validez para el juego y representación de la Trinidad, a saber: que un papel sólo puede representarse bien si en él se representa al mismo tiempo la totalidad. Un buen actor debe tener presente no solamente su papel sino actuar de tal manera que tenga siempre presente los demás papeles, interpretando también esos papeles. Cada actor debe estar en la cosa, y la cosa es la representación toda”<sup>253</sup>.

Esta fluida, libre y gozosa interdependencia con presencia simultánea de atención al individuo y al conjunto, también vale para la representación teatral. Ambas, juego y drama, encarnan el *totum sed non totaliter* propio de la economía sacramental. Será objeto de comentario en la parte sistemática<sup>254</sup>.

Así pues, juego resulta en la obra una plástica y dinámica manera de referirse a nuestra categoría. Lo constatamos en la siguiente cita:

“La esencia una de Dios consiste, pues, justamente en que no tiene en sí misma ningún rasgo (cualidades, momentos del ser, características) que no se realice, eo ipso, en el cambiante juego de las personas, cada una de ellas única en su modo de ser; y no hay esencia divina alguna que no designe la *communio* que se realiza en las diferentes personas”<sup>255</sup>.

---

<sup>253</sup> DTU 236.

<sup>254</sup> Este texto también nos remite a la ya comentada metáfora de la danza. no sólo la nombra danza como una posible acepción del multívoco verbo alemán, sino también como una posible traducción de perijóresis. La ubicación entre paréntesis en el segundo párrafo hace pensar en una conexión realmente directa.

<sup>255</sup> DUT 244.

Hablará de “juego del intercambio de vida y de amor de la vida divina intra-trinitaria<sup>256</sup>”; del “juego recíproco de diferenciaciones complementarias”<sup>257</sup>, de “juego de intercambio comunal”<sup>258</sup>. La creación misma camina hacia “una participación en forma insuperablemente cercana y directa en el "juego" de la vida de Dios<sup>259</sup>, del cual ya participa en germen la Iglesia (453). El ser se comprenderá como “un juego de don y recepción”<sup>260</sup>, pues la pluralidad y la diferencia “se encuentran en un juego bilateral de constitución recíproca con la unidad”<sup>261</sup>.

### 3.1.2.2. Abrigar, entañar, envolver, contener, abrazar

Sin duda, estas cálidas metáforas maternas son una derivación de las primeras definiciones patristicas de contención recíproca. La paradoja residirá en la reciprocidad del abrazo contenedor, misteriosamente posible en un Dios trino. Prestemos atención a la alternancia del sujeto activo del abrazo. ¿Quién contiene –envuelve-entañar a quién?

“antes bien, *communio* es, como proceso de mediación entre la unidad y la pluralidad, la realidad originaria e indivisible de la vida divina una (o, en el lenguaje filosófico, del *actus purus* uno del ser, que se muestra así, en su esencia, como *comunicativo*), *vida que abriga en sí misma los diferentes momentos de realización de ese acontecer de comunicación recíproca* v con ello, tanto la unidad cuanto la pluralidad. Con todo, al transferir a Dios la realidad de la *communio* que conocemos a partir de la experiencia, ha de respetarse estrictamente el carácter analógico del discurso, de la representación y de la comprensión”<sup>262</sup>.

En el corazón dogmático del libro, aparece esta imagen cuyo sujeto es *el acto puro de ser que se muestra en su esencia comunicativo*, y el receptor pasivo son las personas. El entramado contiene a la diferencia.

“En él y en el Espíritu prometido y desatado por él, *Dios está tan entretrejado en la creación y en la historia*, que no solamente produce hacia *fuera* algo que surge, pero que no lo roza a él mismo, sino que *él mismo ingresa verdaderamente en lo que surge* y se deja rozar de tal manera por ello, que eso mismo ingresa en su propia vida íntima. Es cierto que el acontecimiento de Cristo constituye la culminación más radical y por ello absolutamente única de la relación Dios — historia. Pero como *lo menor se basa siempre en la posibilidad de lo mayor*, de esa manera participa también (como lo menor) en la realidad de lo mayor. Por eso puede inferirse que Dios, en su Hijo y en su Espíritu, se encuentra entretrejado desde el inicio en la historia íntegra de la humanidad. Él se deja rozar por la historia, vincula su libertad a la libertad de las criaturas y *alberga verdaderamente en su propio interior* aquello que se ha tornado libre, de tal modo que Dios, en la historia, se torna un Dios que

---

<sup>256</sup> DUT 287.

<sup>257</sup> DUT 302.

<sup>258</sup> DUT 308.

<sup>259</sup> DUT 324; 381.

<sup>260</sup> DUT 535.

<sup>261</sup> DUT 541. Resulta difícil no remitirse a la riquísima reflexión contemporánea en torno al juego : R. ALVEZ, *La teología como juego*, Buenos Aires, La Aurora, 1982 ; J. HUIZINGA, *Homo Ludens*, Madrid, Emecé, 2005<sup>9</sup> , H. GADAMER, *Estética y Hermenéutica*, Tecnos, 2006 ; H. RAHNER, *El hombre lúdico* ; TAI. 203.

<sup>262</sup> DUT 223.



deviene"<sup>263</sup>.

Llamativamente, en otro párrafo contemplamos que la esencia figura como el contenido de la perijóresis. Ergo, la perijóresis envuelve y contiene a la misma ¿esencia?

“La esencia divina no tiene, pues, su existencia autónoma ni *en sí* ni por encima de las tres personas o en forma paralela. Ella es, por el contrario, aquello que acontece *en* y *entre* las tres personas, o, mejor dicho, aquello que es realizado en y por las tres personas en común, cada una de manera distinta: es el *contenido* de su ser-persona y de su perijóresis inter-personal”<sup>264</sup>.

No deja de ser confusa esta paradójica perijóresis conceptual – valga la redundancia- entre *esencia, comunio y perijóresis*.

Hablando de la relación de Dios con la historia, merced a la mediación de Cristo, Dios acepta estar “entreverado”, formar parte de la trama del devenir histórico, a la par que alberga en su interior a la historia. Así queda dibujada esta relación particular: Dios habitando en el devenir histórico, y al mismo tiempo trascendiéndolo de modo tal que pueda “darle hospedaje”.

Albergar en la propia intimidad es introducir a otro en lo mas hondo de sí. Este es el sentido de “entrañar”, tan propio para esta imagen.

“Cada una de las personas existe de una manera peculiar totalmente a partir de las otras y hacia las otras: dando/recibiendo, recibiendo/dando, uniendo-recibiendo-devolviendo, de tal manera que cada una de ellas es ella misma, solamente en las otras, entrañando y abrazando (perijóresis) en sí misma a las otras en el ejercicio de su propio ser persona”<sup>265</sup>.

En un mismo movimiento receptivo, *entrañando* pareciera ser simplemente pasivo de vaciamiento kenótico, mientras que *abrazando* parece implicar una participación más activa, como queriendo incorporar al otro al propio ámbito vital. Podríamos parafrasear por *dejándose habitar y protegiendo*. Según la especificidad de cada una de las personas. Este mismo abrazo es el descrito con singular belleza por Ricardo de San Victor a la hora de elaborar su teoría del Condilectus.

“En el amor recíproco, también en el más ardiente, nada es más grande que la voluntad de que aquel a quien amas en mayor medida y que te ama en mayor medida ame en igual medida a otro. Así, la comunidad de amor no puede ser realizada por menos de tres personas. Donde dos que se aman recíprocamente *se abrazan en supremo anhelo* y cada uno de ellos encuentra su máximo embelesamiento

---

<sup>263</sup> DUT 364.

<sup>264</sup> DUT 229.

<sup>265</sup> DUT 233.

en el recíproco amor, allí reside el colmo de la alegría”<sup>266</sup>.

Este abrazo paterno filial divino es tan omniabarcador, que es capaz de incluir dentro de ese mutuo involucrarse al mismo pecado.

“Para el teólogo de Basilea, la *alteridad* del Padre y del Hijo es tan grande, *tan absoluta*, tan *infinita*, tan tremenda es la distancia que abre entre ellos, que *todas las demás distancias posibles, tal como pueden surgir en el mundo finito, sin descartar el pecado*, se hallan comprendidas y abrazadas”<sup>267</sup>.

Todo queda misteriosamente incorporado en esa alteridad infinita. Todo en ella encuentra espacio. Merced a la expiación realizada en Cristo, toda “lejanía está envuelta por el aún mayor amor de Dios”<sup>268</sup>. Por eso es que la mención siguiente, en el marco de la dimensión escatológica de la *communio* sanctorum, la meta de la iglesia peregrina es descrita también en términos parecidos. La perijóresis parece ser la definitiva tierra prometida.

“Sólo porque Dios se entrega al mundo, aun allí donde se le rehúsa, el mundo será hecho nuevamente capaz de entregarse a su vocación; sólo porque Dios le ha dado espacio definitivo y tiempo definitivo en la propia *communio* trinitaria, *puede el mundo cobijarse en lo definitivo*; sólo porque Dios asegura futuro más allá de la muerte, la vida humana y su producto no retroceden a la nada. *Todo es gracia*”<sup>269</sup>.

Finalmente encontramos el uso de este verbo emparentado con el significado anterior. Aquí parece referirse más directamente al joreo filosófico, por el que se refería al Dios todo trascendente en quién todo es contenido, *pues en el vivimos, nos movemos y existimos*.

“Ciertamente, con el concepto *misterio* se connotan también todas las limitaciones de cualquier posibilidad de pensamiento y representación, pero *misterio* no es solamente algo negativo, paradójico y alejado del hombre, sino *también algo positivo, que está cerca de nosotros y nos envuelve*: es aquello que sostiene, contiene y mueve todas las demás cosas y así, conservando su permanente carácter de misterio, puede expresarse de manera aproximada también con palabras”<sup>270</sup>.

### 3.1.2.3. Espacio, estrechamiento, interioridad recíproca

---

<sup>266</sup> DUT 137.

<sup>267</sup> DUT 397.

<sup>268</sup> DUT 423.

<sup>269</sup> DUT 513.

<sup>270</sup> DUT 38.

Las metáforas anteriores nos dan pie a imaginar una cierta “espacialidad lógica” en Dios. Esta capacidad de contenerse recíprocamente, de albergar siendo albergado nos remite, más allá de lo paradójico, a un ámbito personal en continuo crecimiento. Al menos, de esto hablan los pasajes que siguen.

“Mientras el yo, el tú y el nosotros abren fronteras, ya que en su red de relaciones se constituye el ser persona, la relación al *se* material aislado, por el contrario, genera límites. El *se* choca siempre contra otro *se*, lo reprime o es reprimido por él, se agrega a él o es destruido en la competencia con él. A partir de allí, ser persona se manifiesta como aquella peculiar realidad que, en primer lugar, puede encontrar espacio en otro y dar espacio a otro y que, en segundo lugar, es constituida en su ser personal justamente a través de eso mismo; y esto de tal manera, que la condición de persona no es simplemente un hecho estático, sino una permanente invitación a ser (cada vez más) persona. *Persona es en cuanto debe ser, es decir, en cuanto, en el intercambio con otros, amplía el espacio del ser persona, o, mejor dicho, deja que ese espacio se amplíe.* Pues devenir persona es un regalo que, obviamente, requiere de la recepción y de la respuesta”<sup>271</sup>.

*En el marco de la caracterización perijorética de las personas trinitarias, se señala que la mismidad excéntrica, referenciada al tu y al nosotros, abre fronteras. Es convincente, pues de seguir la lógica perijorética, debe albergar a las otras dos. Ser –en-sí –en-otro sólo es posible si en este mismo movimiento la kenosis es recíproca en pos de albergarse de manera trípemente recíproca. De aquí este simultáneo encontrar –dar espacio. Así vemos pues, el intercambio perijorético implica ampliación de espacio personal.*

Esta lógica espacial se continúa

*“En tales diferenciaciones y relaciones específicamente personales...vive el Dios uno, la comunión del amor que a la vez distingue y une. En esa comunión, cada una de las personas divinas realiza de manera propia la vida divina, el ritmo del amor; de manera propia en cada una de ellas, se intermedian una a la otra esa vida, en forma coherente con el modus en el que cada una “está frente” a las otras dos”<sup>272</sup>.*

*La comunión acaece en las diferenciaciones personales “logradas” recíprocamente por y en la perijóresis, mientras que las personas toman como ámbito de realización la misma comunión. Este “silogismo errado” sólo es posible en virtud de una perijóresis mediadora que simultáneamente logra que en ella misma, pluralidad y unidad sean ámbito cruzado de realización.*

---

<sup>271</sup> DUT 195.

<sup>272</sup> DUT 263.

“En todo ello no debemos olvidar al Espíritu: en semejanza a la manera en la cual la alteridad del Hijo está en relación con el Padre, así también *la creación, colocada de manera finita en la posición de interlocución del Hijo frente al Padre, está relacionada en forma permanente con el Padre (y con el Hijo) a través del Espíritu, que abre y transforma la creación desde dentro hacia la vida divina de la Trinidad*. Dios, que realiza su esencia de tal manera que cada una de las personas se posee a sí misma en cada una de las otras, puede así unirse también con lo otro que no es él, con la creación, introduciéndola en la unidad eternamente bienaventurada de su amor divino. *Así pues, la creación tiene su espacio en la vida del Dios uno y trino y está llamada, como lo otro de Dios, a participar, por gracia, en el juego del intercambio de vida y de amor de la vida divina intra-trinitaria*”<sup>273</sup>.

Esta continua ampliación de la espacialidad trinitaria hospeda a la creación, quien de manera finita asume en el Hijo un papel de interlocutora en este triálogo generador de espacio. El primer diálogo “aperturista” es condición de posibilidad de esta nueva perijóresis entre Dios y el mundo

En ella no sólo asistimos a una interpenetración recíproca de los polos Dios y creación, sino que esta última “enhiptasiada en el Verbo”, es escenario-ámbito-lugar de la interpenetración trinitaria. Nos queda claro esto último a partir de la lectura del pasaje siguiente:

“Y a pesar de todo, esta distancia ha sido fluidificada va siempre desde Dios, en primer lugar porque *la creación* participa (recibe parte) en el ser trinitario de Dios y porque ella, en cuanto ha sido incorporada en el intercambio de vida divina, *puede ser lugar, y no solamente imagen de la realización de la vida divina*. Esto se torna particularmente claro al considerar la meta de la creación, que, en 1 Cor 15, 28 se determina como *Dios todo en todas las cosas*, es decir, como la participación de la creación en forma insuperablemente cercana y directa en el juego de la vida de Dios”<sup>274</sup>.

Lo dicho anteriormente se concreta a modo de sacramento en la Iglesia, presente en el corazón de la perijóresis y a su vez, espacio también sacramental de esta auto/ inter comunicación divina. Somos incorporados en este espacio divino mediante las operaciones de liturgia, diakonía y anuncio.

“sin embargo, en *dejarse introducir en la totalidad del movimiento trinitario*: en el Espíritu Santo, que impulsa a la oración, la Iglesia ora junto con su Señor Jesucristo al Padre. De esa manera, la Iglesia cumple la meta de toda la creación: poder participar en el *juego* de la vida del Dios trino, *ser determinados como hijos e hijas en el Hijo*, en alabanza de su gloria (Ef 1, 12)”<sup>275</sup>.

“Pero el *Dios trino no es solamente arquetipo de la Iglesia, en cuanto él es su fundamento, origen y forma, sino también en cuanto él está presente en ella, o bien, en cuanto él es su ámbito vital*. Aquí, las afirmaciones correlativas de que la Iglesia está en Dios o de que Dios está en la Iglesia significan lo mismo (véanse las afirmaciones correlativas en Jn 17). La convicción de la presencia del Dios trino

---

<sup>273</sup> DUT 287.

<sup>274</sup> DUT 324.

<sup>275</sup> DUT 453.

en la Iglesia, o bien, de la Iglesia en Dios, no solamente es tema en numerosas imágenes y afirmaciones bíblicas, sino que resulta también a partir de la comprensión antigua de imagen, según la cual el trasunto sólo puede ser imagen en cuanto la imagen originaria otorga participación en sí misma y está presente en el trasunto. La convicción acerca de la presencia del Dios trinitario *se refiere especialmente a las operaciones fundamentales constitutivas de la Iglesia*: liturgia, diaconía y anuncio, pero también, obviamente, a la vida cristiana de cada día<sup>276</sup>.

Si la liturgia, la diaconía y la profecía animadas por el movimiento de sístole y diástole del Espíritu actualizan esta comunión perijorética entre Dios y el mundo, si gracia entonces es sinónimo de espacio mutuamente ofrecido y tomado, una vez más señalaremos que es lógico que el pecado entendido como autoexclusión de la *communio* genere el efecto inverso de estrechamiento

“Esto ya se pone de manifiesto mediante un análisis fenomenológico del pecado individual: por la cancelación de la *communio* con Dios (que, dado el caso, se concreta en un golpe asestado a la *communio* con los demás hombres o al entramado del orden del mundo) el hombre cae arrojado sobre sí mismo. A través de la destrucción o del perjuicio inferido a la red de relaciones se presenta el aislamiento, un girar en torno a sí mismo y, con ello, la pérdida o el estrechamiento”<sup>277</sup>

#### 3.1.2.4. Porosidad, aporía, compenetración, fluidificación

Entenderemos que para que se dé tal hospedaje recíproco, las hipóstasis deben ser de tal modo que tal interpenetración se logre fluidamente. Aunque rozamos lo físico, es luminosa la siguiente indicación:

“La existencia substancial mencionada en el punto 1 no es, pues, un núcleo interior estático, oculto y siempre igual a sí mismo. *No existe un semejante depósito intangible de identidad. El yo-mismo no está herméticamente cerrado; muy por el contrario: en cierto sentido, es poroso, lo que posibilita la confluencia e influencia recíproca de la vida [universal] y de la identidad* como formula John O'Donohue. Persona no es estática, sino mediación viva que acontece entre la identidad y la alteridad, sin que uno de estos polos pueda ser aislado del otro, aunque sólo fuese con el pensamiento”<sup>278</sup>.

Tal porosidad condice con la posibilidad de que “el torrente de amor” entre la vida universal y la identidad, *confluyan fluidamente* – permitámonos la tautología – de modo que la *influencia* sea recíproca. Es que en la lógica perijorética, en tanto la *circumincessio* es una clave ontológica, los límites se vuelven tan *fluidos* como aquello que se comunica:

“Y no podía ser de otro modo. Pues la fe no atañe a ningún mundo interno: ella se encuentra en

---

<sup>276</sup> DUT 472.  
<sup>277</sup> DUT 418.  
<sup>278</sup> DUT 219.

continuidad, en interferencia y en intercambio con todo lo real. Por esa razón, los límites entre la segunda y la tercera parte sólo pueden ser fluidos, tan fluidos como los límites entre razón y fe, ser humano y ser cristiano, servicio al mundo v servicio a Dios”<sup>279</sup>.

La sinestesia anterior -límites fluidos- no es más que una *communicatio idiomatum* entre las propiedades de lo comunicable y los comunicantes, y destaca la permeabilidad de aquello que participa en esta dinámica perijorética. “Dios quisiera regalar su amor a lo no divino, y hacerlo de la misma manera en la que el amor se realiza en la vida trinitaria de Dios: en un dar recíproco libre y personal, en el libre recibir v traspasar<sup>280</sup>” Cada ente media entonces, identidad y diferencia<sup>281</sup>, pone en acto su comunionalidad pues lo creado “está impregnado del Dios trinitario, y por eso mismo de su imagen<sup>282</sup>”.

Sigamos la lógica de los anteriores apartados. Si *lo que es*, en la gracia, recupera su capacidad mediadora que lo integra en la perijóresis comunional, si entendemos que esta fluida comunicación es luminosa pues es ontológicamente densa, aquellos puntos oscuros, impenetrables a la razón por no estar integrados en el juego de relaciones, se manifestará como *a-porético*.

“Sobre el trasfondo de estas *aporías*, estrecheces y caminos erróneos de la comprensión totalitaria de unidad y de la consecuente comprensión depravada de lo plural, en la cual la unidad no tiene lugar para lo verdaderamente plural y lo plural entrelazado no se concibe como lo que constituye la forma suprema de unidad, sólo la fe trinitaria puede mostrar fuerza esclarecedora y orientadora: la comprensión moderna del hombre, que se orienta por el predominio de la unidad, lo que significa para el sujeto que ella se orienta por el concepto de la autodeterminación radical y autónoma, sigue siendo *aporética* y conduce a contradicciones en la medida en que lo, o mejor dicho, el otro que está ante la persona no pertenezca, a su vez, al concepto de persona, sino que se encuentre frente a ella simplemente como lo o el extraño, que quita libertad, limita, compite. Justamente esto es lo que puede esclarecer una comprensión de la realidad que se oriente por el Dios trinitario. Aquí no reinan unidad contra pluralidad, sino unidad en pluralidad, pluralidad en unidad”<sup>283</sup>.

No sólo lo enigmático es aporético, sino también lo pecaminoso, que repele la *communicatio*

“automatismos que manipulan la libertad, el entretejido impenetrable de fuerzas anónimas, aparatos administrativos y postulados de planeamiento, el poder de los medios, la organización del tiempo libre, la puesta en venta de la vida privada hasta agotarla, la funcionalización del hombre en un elemento apropiado dentro de la maquinaria productiva”<sup>284</sup>.

Lo deshumanizante entonces es impenetrable, y comparte su condición de aporético con los

---

279 DUT 520.  
280 DUT 336.  
281 DUT 545  
282 DUT 62  
283 DUT 533.  
284 DUT 527.

paradigmas que impiden pensar a Dios comunionalmente<sup>285</sup>.

### 3.1.2.5. Entramado, entretejido, entrelazamiento, entrecruzamiento, intercambio red

Cambiamos el área de imágenes. Como venimos viendo, nuestra categoría se va develando como mediación y lugar de encuentro, espacio común en el cual no sólo las personas se realizan en intercambio dialéctico, sino también la unidad. En tanto espacio de mediación, es espacio *entre*. De allí la sobreabundancia de términos que se refieren ya sea al proceso ya al resultante de este.

Nos sale al encuentro un primer término de este tipo: entramado.

“No obstante, para expresar esta diferenciación verdadera y permanente en Dios, en primer término, persona debe significar lo irreductiblemente distinto, lo individual, que no puede reducirse a uno de los otros, el individuo; y, en segundo término, no debe romper, a pesar de ello, la unidad de Dios, sino que debe configurar, junto con las otras diferentes personas, justamente el entramado de relaciones de la unidad divina”<sup>286</sup>.

La imagen es clara, pues en cualquier entramado logramos distinguir las tramas, y no existe entramado sino en el entrelazamiento de estas mismas tramas. Podemos considerarlas aisladas y recorrer su camino de entreveramiento, o podemos contemplar el conjunto entero. Siempre usado en este sentido simple lo encontramos repetido varias veces sin mayores matices, relacionado a la esencia o a la persona (131, 224,4-225,1, 228,2; ). De este entrecruzamiento (248) surge una prioridad recíproca, pues lo que constituye al ser en sí es ni más ni menos que la referencialidad al ser en otro. Es otro modo de entender *excéntrica*, o la victoria *in ex* *sistencia*.

“Todas las relaciones demuestran una *prioridad recíproca*. Sea cual sea el elemento del cual parto (y en alguno debo comenzar, ya que, como ser temporal, no puedo realizar ni reflexionar todo al mismo tiempo), siempre se manifiesta que los elementos que están respectivamente en la otra posición tienen una prioridad relativa, es decir, recíproca: yo no puedo amarme a mí mismo si no soy amado con anterioridad; no puedo hacer que el otro me ame, sí con anterioridad no soy alguien que puede ser amado, absolutamente hablando; no puedo amar al tercero en común, si con anterioridad el yo y el tú no se han encontrado en lo común. Del mismo modo se podría partir del tú o del tercero: siempre se pone de manifiesto la prioridad recíproca de los otros dos miembros. Justamente aquí reside la esencia de todo acontecer inter-personal que pueda denominarse *communio* (véase al respecto pág. 220ss), en que los elementos constitutivos se individualizan recíprocamente y, al mismo tiempo, se unen en la unidad de un todo; o, dicho de otro modo, en que los diferentes momentos, como también el todo, sólo pueden concebirse de modo tria-léctico, es decir, de tal manera que, partiendo de un polo, se llega necesariamente a los otros dos como condición de posibilidad tanto del punto de partida

---

<sup>285</sup> DUT 556.

<sup>286</sup> DUT 112.

cuanto también del entramado relacional íntegro”<sup>287</sup>.

Asistimos aquí a una equivalencia conceptual

“No obstante, tiene sentido que se distinga en Dios entre esencia y persona, en cuanto la esencia de Dios designa justamente la *communio*, el entramado de la relación, mientras que la persona es en cada caso un miembro, un ritmo en ese entramado, no debiendo comprenderse tal condición de miembro-en-el-entramado mediante la imagen de *parte y todo*”<sup>288</sup>.

El entramado relacional, la *communio* y la esencia parecen identificarse. Sumando a esta cuestión la función arquetípica, miramos toda la realidad también intervenculada.

“*Por eso, el hombre es "relación" a la totalidad, estando colocado en el entretejido y entrelazamiento de todo lo real que llamamos mundo*”<sup>289</sup>. El hombre, la creación, la familia (323), todo se define como entramado. El discurso sobre Dios, entonces, habremos de ajustarlo a este entrelazamiento. Así entenderemos su omnipotencia no monárquica (339,1), el entramado doble-uno de las relaciones del hombre con Dios y con la creación se ve trastocado por el pecado, simultáneamente en una y otra dirección<sup>290</sup>.

Un sentido análogo nos llega a través del término entretejido, que alude en este caso a la vinculación humana perijorética (a partir del otro hacia el otro) que al actuarse evidencia la semejanza con Dios:

“en el ámbito inter-personal (y desde esa misma perspectiva, también, pues, en el resto de la realidad), la estructuración trinitaria del ser en cuanto ser se evidencia como fundamental. Con relación al hombre se muestra, en efecto, que no sólo es imagen del Dios uno y trino porque y a partir de que, en su esencia, pueden constatarse estructuras ternarias o triádicas, sino también que él se realiza a partir de lo otro y hacia lo otro, que realiza su ser, pues, en una relación entretejida como comunión, y que justamente en ello es semejante a Dios”<sup>291</sup>.

Todo lo que existe, en tanto surge de la perijóresis primigenia, participa de ese modo de ser “*Por eso, el hombre es relación a la totalidad, estando colocado en el entretejido y entrelazamiento de todo lo real que llamamos mundo*”<sup>292</sup>. Y valga la redundancia, está

---

287 DUT 199.  
288 DUT 244.  
289 DUT 313.  
290 DUT 392.  
291 DUT 301.  
292 DUT 313.



configurada a modo de entretejido porque habita y protagoniza un mutuo *entrelazamiento* con Dios, de doble dirección

“No obstante, en cuanto tiene su espacio en el Dios trinitario, la creación está ya caracterizada en lo fundamental por el *advenimiento* de Dios a ella, sobre todo en cuanto se trata de expresiones estrictamente correlativas: la creación viene (en cuanto es creada) al espacio de Dios, y Dios viene a ella (en cuanto actúa en ella). Así, la creación está desde el principio *entrelazada* con la vida trinitaria de Dios, como también, a la inversa, Dios está *entrelazado*, en plena libertad, en la vida de su creación. Si Dios quiso ser en libertad un *Dios de la creación*, si en Jesucristo se da una síntesis de Dios y creación, entonces ya no puede haber más, por toda la eternidad (presuponiendo que Dios así lo ha querido libremente), un Dios que no esté y siga estando entrelazado con los destinos de su creación. Dicho de otro modo: desde el momento que la creación ha sido querida libremente, no hay pura vida trinitaria inmanente de Dios ninguna que, por así decirlo, esté suspendida por sobre la creación, sino que la vida trinitaria divina se realiza desde ese momento en forma *económica*, es decir, inseparablemente unida con su obrar en y con la creación”<sup>293</sup>.

Ya en el plano antropológico, nuestro autor nos descubre rasgos de entrelazamiento impregnados en la relacionalidad humana. Aspiramos a “esencialmente ser con otros y estar entrelazado con todos los demás hombres y hasta con la creación entera” (383); y naturalmente tendemos a esto. Lo comprobamos en el ámbito natural, considerando una tendencia que en Cristo llegará hasta el extremo (Jn 13,3):

“El *entrelazamiento* es aquí un proceso de dar y recibir recíproco hasta tal punto que un miembro en el *entrelazado* puede entregarse por el otro hasta perderse totalmente. Esto puede comprobarse empíricamente ya en el ámbito de los entrelazamientos de las cosas materiales, y más aún en el de los entrelazamientos orgánicos. ... en este contexto, considera también von Balthasar que el devorar y ser devorado en los seres de naturaleza (¡un momento concreto de *entrelazamiento*!) y hasta el hacer lugar para otros a través de la propia muerte son una ya anticipada proyección de lo trinitario”<sup>294</sup>.

Esta verdadera kénosis, contracara del ágape, presente en lo creado tiene tantas resonancias eucarísticas, que logra remitirnos a esta imagen sin siquiera nombrarlas. Es que la alusión indirecta a la kénosis intratrinitaria -tan balthasariana- nos permite entender un “momento” de la perijóresis, cercano al dar espacio en sí para realizarse en otro (ágape). Así, lentamente, vamos retratando nuestra categoría, ahora más explícitamente asociada al ágape eucarístico. Luminosa pista del motor que mueve a la trinitarización del mundo, proceso evolutivo que tiende a un entrelazamiento cada vez mayor.

Viremos apenas para apreciar otro matiz que podemos educir del uso de términos análogos a perijóresis como interpenetración y compenetración:

---

<sup>293</sup> DUT 289.

<sup>294</sup> DUT 303.

“La esencia divina no tiene, pues, su existencia autónoma ni *en sí* ni *por encima* de las tres personas o en forma paralela. Ella es, por el contrario, aquello que acontece *en* y *entre* las tres personas, o, mejor dicho, aquello que es realizado en y por las tres personas en común, cada una de manera distinta: es el contenido de su ser-persona y de su perijóresis inter-personal. Estando esto en firme, el obrar de las tres personas divinas, en cuanto se da en él una interpenetración perijorética, puede atribuirse entonces, obviamente, a la esencia o naturaleza divina una; asimismo, pueden atribuirse cualidades a esta esencia o naturaleza, siempre y cuando esté asegurado que en ella no se trata de algo cuarto que, aunque sólo fuese en sentido lógico, precediera o fuese una consecuencia de la misma, sino exactamente de la realización de su comunidad perijorética: *communio*”<sup>295</sup>.

Perfectamente asociada a la realidad que intenta describir (notemos su contexto inmediato, un verdadero muestrario de nuestro campo semántico) aquí *interpenetración* es modificada por nuestra categoría. Si no resaltara tanto la dinamicidad y la intrusividad cruzada del movimiento – dejando en la sombras la recíproca receptividad- podría tomar su lugar. El carácter estático logra expresarse mejor con su aliada *compenetración*, sin llegar a excluir lo dinámico

“Antes bien, la diferencia de la individualidad debe determinarse positivamente: individualidad diferenciada y red relacional *se compenetran* y se intensifican mutuamente. Con ello, persona se realiza en una *compenetración* muy específica de identidad y diferencia, de unidad y pluralidad. Unidad: el carácter mutuo de las relaciones, así como la resultante realización común de la vida, del pensar y actuar”<sup>296</sup>.

Esta misma realidad puede asumir la forma de *entrecruzamiento esencial de identidad y diferencia*<sup>297</sup>, y está presente aunque con menor densidad en intercambio:

“Establezcamos la siguiente tesis: Dios es uno y trino significa tanto como Dios es aquella *communio* en la que las tres personas divinas, en un intercambio trialógico de amor, realizan la vida divina una como comunicación recíproca de sí mismas”<sup>298</sup>.

Esta imagen tiene la ventaja de concentrar dinamicidad: pues sus dos componentes así combinados intensifican la idea de rotación (inter) y movimiento (cambio). Con este prisma habra que entender la que “eternidad no es ningún nunc-stans sin vida, sino vida y vitalidad del intercambio divino de vida”<sup>299</sup>, pues no es otra cosa que “vida que late en el intercambio específicamente personal de la *communio* divina”<sup>300</sup>. Menciones con el mismo sentido de fondo encontramos en 116, 226, 277, 286, 287, 297, 324, 501, 520.

---

<sup>295</sup> DUT 229.

<sup>296</sup> DUT 219.

<sup>297</sup> DUT 248.

<sup>298</sup> DUT 223.

<sup>299</sup> DUT 333.

<sup>300</sup> DUT 266.

Si el proceso es *entrelazamiento, entretelado de tramas*, es lógico que el resultado sea una red. Describiendo el pecado dice: “mientras el yo, el tú y el nosotros abren fronteras, ya que en su red de relaciones se constituye el ser persona, la relación al "se" material aislado, por el contrario, genera límites”<sup>301</sup>. Según vemos en el pasaje contiguo, por oposición a lo plural, a lo individual, red relacional equivale al Todo Uno,

“Obviamente, en este proceso se da la unicidad de la individualidad. Pero esta no ha de considerarse como una diferencia solitaria frente a la generalidad de la red de relaciones. Antes bien, la diferencia de la individualidad debe determinarse positivamente: individualidad diferenciada y red relacional se compenetran y se intensifican mutuamente”<sup>302</sup>.

Este sentido se mantiene en 228, 301,353, 392 y 501.

### 3.1.2.6. *Communio*, interlocución trialógica, *communicatio*

Dar cuenta de la relación entre perijóresis y *communio* es el objeto del estudio completo. Tal es el motivo del desarrollo comprimido y parcial al que le dedicaremos el espacio siguiente.

Bástenos por el momento entender que en el Dios uno y Trino *communio* es su misma definición de Dios. Su tesis estructurante. Su originalidad. La omnipresencia de esta categoría <sup>303</sup> es el testimonio claro de su protagonismo. Así y todo, cabe preguntarnos qué entiende Greshake por *communio*. El su larga historia del descubrimiento del concepto de persona, a modo de digresión, incluye su etimología:

La palabra *communio*, traducida, significa en principio simplemente comunidad, pero, en virtud de su origen lingüístico, tiene por connotación dos imágenes.

“(Com-)munio remite, en primer lugar, a la raíz -nulo, que significa tanto como través, fortificación (cena = muralla). Hombres que se encuentran en comunio están juntos tras una fortificación común, están unidos por un espacio vital común que les está demarcado y que los une en una vida en común en la que cada uno depende del otro.

En segundo lugar, (Com-)munio hace referencia también a la raíz -mun que se refleja en la palabra latina munus = tarea, servicio, o también gracia, don, regalo. El que está en *communio* está obligado a

---

<sup>301</sup> DUT 195.

<sup>302</sup> DUT 219.

<sup>303</sup> 1233 menciones en sus versiones de *communio*, comunión y koinonía.

un servicio mutuo, pero de tal manera que este servicio es precedido por el don dado de antemano, que se recibe para pasarlo unos a otros. De esta manera, en el concepto de *communio* está implicado el de donación. Sólo en la recepción y la donación, es decir, en el desde-el-otro y hacia-el-otro, cada uno realiza su esencia, deviene cada individuo y el todo de la *communio*”<sup>304</sup>.

Unos párrafos más adelante, agrega un tercer matiz no deducible de estas acepciones:

“Hay todavía otra razón por la cual utilizamos la palabra latina *communio* en vez de la palabra comunidad. En ello ha de ponerse de manifiesto que se trata de una realidad única, que no alcanza a ser captada totalmente por la palabra *comunidad*, entretanto desgastada, ni por el concepto ontológico *participación*. Aquí se trata de una forma muy intensa de relación, de amor, de comunidad; se trata de algo que se asocia emocionalmente con la palabra *comuni6n*: estrecha convivencia, unidad de vida, compenetraci6n recíproca. En este sentido, la palabra (no así la realidad) *communio* (en griego *koinonía*) aparece en el nuevo testamento por primera vez en Pablo. Allí, tiene el significado básico de *comunidad con alguien* a través de participaci6n en algo común”<sup>305</sup>.

Nuestro autor se dedica luego a deducir tal compenetraci6n recíproca de la imagen de cuerpo en Pablo. Es un indicio claro del origen cristológico. Pareciera entonces, y él mismo lo destaca, que el sentido más bíblico de esta *communio* tiene que ver con esta dimensi6n de interioridad vital, no del todo evidente en las dos primeras acepciones.

A propósito de la primera, podemos preguntarnos como hace para pasar de la noci6n de muralla a la dependencia recíproca de aquellos que viven dentro. El estar protegidos por una pared común no implica de suyo vinculaci6n interpersonal. Si bien compensa este matiz extrínsecista con “espacio vital”, luego él mismo parece invalidar esta variante – tomada sin cambios para entender la vida trinitaria, no como simple fuente etimológica- cuando dice:

“Ambas asociaciones lingüísticas tienen en común lo siguiente: *communio* designa una magnitud de mediaci6n: los diferentes individuos son llevados en mediaci6n hacia la unidad, y viceversa: la unidad que se entiende bajo *communio* no tiene su contrapartida, los muchos, fuera de sí, sino que los lleva en sí misma. Su unidad es justamente la unidad de los que siguen siendo muchos. *Unidad surge del hecho de que los muchos participan de una misma realidad, sea que les está dada de antemano (por ejemplo, el ámbito vital común dentro de la *moenia*), o sea que ellos le dan origen a través de su propia actividad (el *bonum commune*)*”<sup>306</sup>.

Parece evidente entonces que la acepci6n de la muralla no es apta para expresar su comprensi6n de *communio* trinitaria, definida luego como mediaci6n (simultánea) de identidad y diferencia. Nos remite de algùn modo a lo que Zarazaga llamó paradigma de la substancia en tanto puede dar a pensar una prioridad ontológica de la esencia comunional respecto de la

---

304 DUT 220.

305 DUT 221.

306 DUT 221.

distinción personal.

Por otro lado, la segunda acepción (*munus*) traducida por don de sí y servicio, es más compatible con su desarrollo, que parte de la noción de persona para comprender lo comunicacional. Adentrémonos en él.

En el capítulo cuarto hemos dedicado unos párrafos a explicar el *desde dónde* que nuestro autor usa para abordar el misterio trinitario. El extenso capítulo II del libro (que representa una sexta parte de toda la obra) está dedicado a la evolución histórica del concepto de persona, que brota de la inteligencia trinitaria y luego sigue su curso “profano” brindándonos hoy nuevos enfoques para entender la relacionalidad de su matriz teológica. Su tesis que afirma que “la hija dilecta del dogma trinitario evolucionó más que la misma teología” justifica el acceso que propone. Nos aclara, que partir de aquí no implica “introyectar” estructuras triádicas de la realidad, sino más bien educirlas de ella (late de fondo el concepto de arquetipo). Por esto mismo es válido el *método perijorético* que postula la persona – según la filosofía contemporánea- para volver a mirar la intimidad trinitaria.

Las primeras citas nos resultarán decididamente perijoréticas. Aunque debemos recordar que sólo está preparando el *desde dónde* que justifica su lectura dialogal de la vida intradivina. Este primer párrafo sigue a una descripción del no reconocimiento de la alteridad en la filosofía idealista. El otro es sólo una oportunidad para el despliegue de la propia subjetividad. Greshake corrige esta noción diciendo que:

“Sólo si *el otro* es (también) punto de partida y participa esencialmente en la realización de su propio yo en el sentido de la constitución del yo y de la constitución del mundo, y sólo si, en ello, es y sigue siendo un interlocutor irreductiblemente *sorprendente*, alguien que está ante mí en goce de autonomía, sólo así se podrá romper el encierro del yo a favor de una comunidad dialógica recíproca y de una *auto*-constitución común. Por eso es preciso acotar una distinción a la afirmación de Martin Heidegger, que conoce, por cierto, el *ser-con* como una magnitud existencial, pero que desconoce un *estar constituido por el otro*, cuando dice: Sólo a partir de la decidida individualización y en ella, la existencia es propiamente libre y se encuentra abierta al tú. El estar-con-el-otro no es una búsqueda pegajosa del yo por establecer comunidad con el tú, sino que se fundamenta en la auténtica individualización de cada uno». Aun siendo correcto que no hay comunidad ninguna sin que haya una *decidida individualización*, sin embargo, el *estar-juntos* y *uno-con-el-otro de índole existencial* está ya dado mucho *antes* de que el hombre posea autonomía y alcance la auto-determinación; y además, hay que preguntarse si la individualización, el ser-yo-mismo, no resulta justamente (también) por mediación del otro”<sup>307</sup>.

Retengamos la afirmación de que sólo en *goce* de una *irreductible alteridad* es posible el diálogo que auto constituye lo común. Al final, rodeo por Heidegger mediante, nos introduce en un dilema de sumo interés para nuestro estudio: si la individualización no resulta justamente también por mediación de otro. Parecen simultáneamente necesarios la irreductibilidad personal y la mediación de otro para afirmarse en lo propio. Esta mediación, que rompe el encierro, adopta la forma de comunidad dialógica. Por ello, el otro no es un simple otro, sino un inter locutor. Entre él y yo hay un espacio, un “ámbito abierto en el que está colocado el diálogo con el tú que constituye mi yo”<sup>308</sup>.

Líneas más adelante, nos lleva la atención a una cuestión luminosa:

“Por eso, la palabra que me convoca a ser persona es el lugar originario del devenir-nosotros, en cuanto esta palabra está orientada a recibir una respuesta y en cuanto el otro recibe su ser persona a través del hecho de que yo le dirijo mi palabra: la palabra propia y la ajena se cruzan así en la recíproca constitución del nosotros. De esa manera, el nosotros no es una suma de personas previamente constituidas ni tampoco una unidad que las envuelva, en el sentido de una niveladora unidad substancial o colectiva, sino que es justamente una unidad inter-personal, comunión”<sup>309</sup>.

Nos queda claro entonces, que no hay un nosotros *previo* al diálogo, que envuelva a los interlocutores. Pues la palabra propia y la ajena se cruzan así en la recíproca constitución del nosotros. Esta constitución es simultánea. En tanto que mi palabra, en la que simbolizo mi entrega activa, pide ser acogida por el oyente, y al mismo tiempo su palabra, en tanto acogida por mí, me constituye en receptor. Diálogo formado de entrega pasiva y activa, simultáneamente cruzadas. Eso constituye, mediando unidad y pluralidad, el nosotros.

Todavía falta algo más, sorprendentemente trinitario, aportado por la filosofía desde un plano estrictamente racional:

“Todas las relaciones demuestran una prioridad recíproca. Sea cual sea el elemento del cual parto (y en alguno debo comenzar, ya que, como ser temporal, no puedo realizar ni reflexionar todo al mismo tiempo), siempre se manifiesta que los elementos que están respectivamente en la otra posición tienen una prioridad relativa, es decir, recíproca: yo no puedo amarme a mí mismo si no soy amado con anterioridad”; no puedo hacer que el otro me ame, sí con anterioridad no soy alguien que puede ser amado, absolutamente hablando; no puedo amar al tercero en común, si con anterioridad el yo y el tú no se han encontrado en lo común. Del mismo modo se podría partir del tú o del tercero: siempre se

---

<sup>308</sup> DUT 193  
<sup>309</sup> DUT 194.

pone de manifiesto la prioridad recíproca de los otros dos miembros. Justamente aquí reside la esencia de todo acontecer inter-personal que pueda denominarse *communio*, en que los elementos constitutivos se individualizan recíprocamente y, al mismo tiempo, se unen en la unidad de un todo; o, dicho de otro modo, en que los diferentes momentos, como también el todo, sólo pueden concebirse de modo tria-léctico, es decir, de tal manera que, partiendo de un polo, se llega necesariamente a los otros dos como condición de posibilidad tanto del punto de partida cuanto también del entramado relacional íntegro”<sup>310</sup>.

Parafraseando en términos filosóficos la teoría del *Condilectus* de Ricardo de San Víctor, aparece un tercero como condición de posibilidad de una comunión lograda a partir de la prioridad recíproca propia del diálogo, ahora trialéctico. Así el entramado remite inexorablemente al individuo, y el individuo lleva al entramado. Tanta semejanza con lo trinitario necesita una matización que articule el paso.

“...se plantea la siguiente pregunta: ¿quién o qué cosa es el fundamento de esta interioridad recíproca, o bien, de este estar-ya-siempremutuamente-dado? ¿Es acaso una "estructura en común, como lo ha presentado Heinrich Rombach? Pero, ¿dónde se fundamenta tal estructura? ¿Quién funda la personalidad del tú que me llama en mi ser persona y la personalidad de mi yo que llama al otro? Más aún: incluso los dos interlocutores que se presuponen recíprocamente están dados ambos nuevamente con anterioridad a sí mismos y a su hablar. De allí surge lo que Bernhard Casper resume como algo que el personalismo dialógico en su conjunto ha comprendido, a saber, que «el otro necesita tanto de mí mismo como yo necesito de él para ser. Nos necesitamos mutuamente. Sin embargo; puede surgir, de una tal necesidad recíproca, la ausencia de necesidad del poder-ser que se revela en la palabra, en la medida en que es pronunciada? Por lo visto, no. Necesitamos uno del otro para ser. Pero justamente porque necesitamos uno del otro, no somos, el uno para el otro, el fundamento último de nuestro ser. Ni yo soy el único fundamento de que tú puedas ser, ni tú eres el único fundamento de que yo pueda ser. Pero entonces, de dónde proviene que ambos podamos ser, siendo que sólo somos en cuanto nos necesitamos mutuamente, lo que se muestra en el don del lenguaje, que es el único lugar en el que somos lo que somos? Este de dónde sigue siendo un misterio”<sup>311</sup>.

Los sujetos, llamados interlocutores, no se *constituyen* en sentido absoluto. El misterio del de dónde nos empuja a pensar que “sin Dios, no se puede explicar ni el estar-ya-siempre-dados substancialmente por parte de sujetos diferentes entre sí, ni el a priori trascendental<sup>312</sup>”. Aquí comienza entonces esta retroproyección del diálogo de lo participado a lo fundante. Estamos tan cerca de la intuición central de Greshake, que la misma tesis que estructura todo el libro es la tenmos que abordar ahora:

“Establezcamos la siguiente tesis: Dios es uno y trino significa tanto como Dios es aquella *communio* en la que las tres personas divinas, en un *intercambio trialógico de amor*, realizan la vida divina una como comunicación recíproca de sí mismas. No es preciso recurrir a una unidad substancial (lógicamente) "previa" al intercambio de comunión de las tres personas, ni tampoco a una unidad realizada en el Padre y comunicada por él a las otras personas. Antes bien, *communio* es, como

---

310 DUT 199.

311 DUT 200.

312 DUT 201.

proceso de mediación entre la unidad y la pluralidad, la realidad originaria e indivisible de la vida divina una (o, en el lenguaje filosófico, del actus purus uno del ser, que se muestra así, en su esencia, como comunicativo), vida que abriga en sí misma los diferentes momentos de realización de ese acontecer de comunicación recíproca y con ello, tanto la unidad cuanto la pluralidad. Con todo, al transferir a Dios la realidad de la *communio* que conocemos a partir de la experiencia, ha de respetarse estrictamente el carácter analógico del discurso, de la representación y de la comprensión”<sup>313</sup>.

El intercambio dialógico, mediador de la unidad y la pluralidad es el lugar de la esencia de este Dios *communio*. Esta vida divina una (acto puro de ser comunicativo) acontece en esta comunicación recíproca. Ningún término de este párrafo es irrelevante. Queda garantizada, por el recurso al diálogo como elemento mediador, la simultaneidad de unidad y pluralidad. Así, este diálogo forma parte esencial de la comprensión del Dios no ya *solamente communio*, sino fundamentalmente *communicatio*. Todo esto es tan denso, que amerita una cita más que lo reduplicate:

“Si se observan de manera estrictísima las diferencias presentadas más arriba, se puede reiterar nuevamente la tesis que nos ocupa: el Dios cristiano es *communio*: él realiza su ser *en el diálogo de amor de tres personas*. Justamente este resultado corresponde solamente a la lógica de la fe trinitaria, que, como se ha dicho, permite concluir a partir de la inter-personalidad de la Trinidad histórico-salvífica hacia su vida personal inmanente o que, mejor dicho, contempla la propia vida intra-divina en el obrar de Dios, que se ofrece sin reservas en la historia de salvación. El antiquísimo dilema teológico-trinitario de pensar o bien a partir de la unidad de Dios, sea la unidad substancial o la unidad realizada originariamente en el Padre, para avanzar luego, en forma "secundaria", hacia la trinidad personal (en el constante peligro de darle un acento subordinacionista o moda-lista), o bien a partir de la trinidad personal de Dios y, desde ella, contemplar la unidad substancial (en el peligro de producir asociaciones tri-teístas), debe ser superado a través del paradigma *communio*, que es la mediación recíproca de unidad y pluralidad a partir de sí misma”<sup>314</sup>.

*Podemos ir deduciendo la importancia de nuestra categoría estudiada, desde el momento en que afirmamos que diálogo es una de sus metáforas más acertadas. De ser así, su ubicación sería definitoria.*

*Todo cuanto dijimos acerca de la constitución simultánea de los interlocutores en el mismo acto dialogal, ahora hay que retroproyectarlo, analogía mediante, a la intimidad trinitaria. La descripción de las personas es estrictamente dialogal.*

*“El Hijo en la rítmica del amor, es «existencia como recepción» pero es de tal manera recepción del don, que reconoce el don como tal y, con ello, lo devuelve o, mejor aún, lo tras-pasa. En cuanto el don alcanza en la recepción su objeto, no es solamente reflejo de sí mismo, duplicación, por así decirlo, en un mero cambio de posición que lo dejaría como relacionado consigo mismo. Antes bien,*

---

<sup>313</sup> DUT 226.

<sup>314</sup> DUT 227.



*en la recepción, el don adquiere figura, expresión perfilada, manifestación de sus posibilidades internas o, brevemente: se torna verdaderamente lo otro. Así y sólo así, como lo otro, como interlocutor, como movimiento inverso, la recepción es imagen del don, el Hijo es palabra y expresión del Padre. Este movimiento inverso del Hijo significa concretamente contestar con un agradecimiento, disponibilidad y entrega, justamente de ese modo el don deviene don, el Padre llega a ser Padre: todo en un movimiento estrictamente correlativo. Pero el Hijo no es solamente ser en la recepción, ser en la deolución, sino que es también ser en el tras-pas" (al Espíritu) y con ello, principio de comunicación (Logos)"<sup>315</sup>.*

*La cita siguiente nos permite pensar la perijóresis como intercambio comunicativo.*

“no se llegaron a percibir el carácter idénticamente originario y la perfección de la identidad y la diferencia y, así, tampoco el concepto de ser como *communio*, como entramado de relaciones, como aquello que, originariamente, une y diferencia. Pero cuando no se percibe que el ser mismo es *communio*, identidad y diferencia en intercambio comunicativo, se es llevado a consecuencias desastrosas o aporías”<sup>316</sup>.

Y luego de mirar la comunicación arquetípica, según el orden seguido en otras ocasiones, habremos de pensar en los mismos términos la participación de la creación y de la Iglesia. A tal fin se avocan las citas siguientes:

“si el Espíritu está entretejido en la creación y el Padre está relacionado con nosotros de una manera nueva, entonces, en virtud de la libertad divina, la Trinidad inmanente se ha tornado totalmente y para siempre la Trinidad económica. Y nosotros hemos sido introducidos constitutivamente como materia de conversación en su propia conversación”<sup>317</sup>.

Así como antes nuestro autor describió la participación de la creación en el entrelazamiento perijorético divino, ahora la imagen se vuelve decididamente dialogal, con una consecuencia curiosa: no dice que la creación es interlocutora. Sino más bien, materia de conversación. El rol de interlocutora en Cristo, es propio de la Iglesia. Que asumirá un rol mediador entre este diálogo divino y a través del anuncio impulsado por el Espíritu, lo prolongará al mundo:

“Jesucristo, que como Hijo divino y Logos es el interlocutor del Padre, es enviado con la potestad y autoridad del Padre como interlocutor ante los hombres, para llevarles el amor y la cercanía, la orientación y la promesa de Dios. Por esa razón, la Iglesia recibe de él su fundamento y figura, orientación y norma, y es congregada en unidad en la forma Christi. Vista de este modo, la Iglesia es creatura Verbi. Como amada interlocutora por la que él dio su vida, ella es su esposa, a la que guarda fidelidad inmutable, y la que encuentra a su vez su propia identidad en la entrega de su Señor en la cruz.”<sup>318</sup>.

De esta manera llegamos a comprender cómo en Dios su identidad de *communio* se juega

---

<sup>315</sup> DUT 257.

<sup>316</sup> DUT 272.

<sup>317</sup> DUT 387.

<sup>318</sup> DUT 448.

en la *communicatio*. Esta dupla parece tener sentido en la siguiente formulación “La palabra mágica que suscita el canto de la realidad del mundo y de la experiencia de los hombres a fin de que esta llegue a sí misma, a su totalidad, a la plena luminosidad y a la integración, es el Dios trinitario en su ser y en su actuar”<sup>319</sup>.

Dicho de otro modo, sería la misma realidad divina considerada en su aspecto estático y en su aspecto dinámico. Esta distinción en Dios parece difícil de emplazar, pero resulta mucho más claro en las realidades en devenir, en las que el proceso no está terminado. “Agustín se dirigía a su comunidad en los sermones no raras veces con la expresión *caritas vestra*, la caridad es el amor realizado y en proceso de realización”<sup>320</sup>. Tan indisociables la una de la otra, que aparecen juntas en varios momentos:

“Como respuesta a tal pregunta se insinúa lo siguiente: tal como el Dios trino obra él mismo su propia vida, y vida de la más plena *communio* y *communicatio*, así también la creación debe obrar su vida ella misma, por supuesto de manera finita, posibilitada y sostenida por Dios, y esto de tal manera que aquello mismo que en Dios es, es decir, *communio* y *communicatio*, en la creación deviene en virtud de su propia fuerza, obviamente regalada por Dios. De esta manera, el devenir de lo creado, obrado por sí mismo, es semejante a la realización del ser divino obrada por él mismo, al *actus purus* (si bien infinitamente superior, en cuanto se realiza puramente a partir de sí mismo)”<sup>321</sup>.

Dios no es *communio* a secas. Es *communio en communicatio*. *Communio* y *communicatio*. Este acto puro de ser en continuo devenir involucra a la creación, pues su evolución está impregnada de esta realización del ser divino. Y el modo de entrelazarse incluye la tarea de Jesús, el perfecto comunicador, y de la iglesia, cuya principal tarea es, ni más ni menos que la *communicatio*.

“El actuar de Jesús corresponde también a todo ello. El núcleo de ese actuar es su compromiso por la *communio* de Dios con los hombres y de los hombres entre sí. El reino de Dios, que él anuncia como inaugurado, significa en su contenido, como ya hemos visto, el acercamiento radical de Dios hacia su creación, a fin de recibirla en comunidad consigo, y, al mismo tiempo, la congregación y reconciliación de los hombres entre sí, a fin de poder recibir ese "reino" y corresponder a De ese modo, la vida entera de Jesús se encuentra bajo el signo de la creación de comunidad. El llamado de Jesús a seguirle como discípulo tiene por meta una nueva y no alienada comunidad entre los hombres En estos términos caracteriza a Cristo al instrucción pastoral *Communio et progressio* de Pablo VI . El n 11. el argumento en el n 10 dice porque Dios seipsum communicavit en Cristo, este unió nuevamente Dios y hombre y a los hombres entre sí, fundando de esa manera *communicatio* y *communio* definitivas”<sup>322</sup>.

“De este modo, en un mundo caracterizado todavía por la división, la enemistad y la auto-referencia egoísta, la Iglesia es la *societas-contraste* que presenta ya de manera inicial la meta de la historia y le

---

<sup>319</sup> DUT 43.

<sup>320</sup> DUT 457, nota al pie 119.

<sup>321</sup> DUT 325.

<sup>322</sup> DUT 402.

muestra al mundo su propia determinación: "trinitarización". Pero a fin de que la determinación de la iglesia como *communio* no sea una exaltación ideológica carente de realidad, su ser como *communio* debe traducirse en una práctica como *communicatio*. Es decir: todo lo que hay en la Iglesia: sus estructuras e instituciones, sus procesos de vida y de intercambio, debe presentar y realizar el contenido de significación de la *communio* en formas de realización comunicativa. Sólo a través de una semejante práctica comunicativa se alcanzará y realizará el don originario de la Iglesia de ser imagen de la Trinidad”<sup>323</sup>.

Pero todavía falta el otro emplazamiento de esta dupla de *communio* y *communicatio*: el mundo en su devenir. La creación, moldeada en la Trinidad y habitando en ella, deviene según este mismo proceso:

“Como respuesta a tal pregunta se insinúa lo siguiente: tal como el Dios trino obra él mismo su propia vida, y vida de la más plena *communio* y *communicatio*, así también la creación debe obrar su vida ella misma, por supuesto de manera finita, posibilitada y sostenida por Dios, y esto de tal manera que aquello mismo que en Dios es, es decir, *communio* y *communicatio*, en la creación deviene en virtud de su propia fuerza, obviamente regalada por Dios. De esta manera, el devenir de lo creado, obrado por sí mismo, es semejante a la realización del ser divino obrada por él mismo, al *actus purus* (si bien infinitamente superior, en cuanto se realiza puramente a partir de sí mismo)”<sup>324</sup>.

“Dicho brevemente: el proceso de evolución, como totalidad y en cada uno de sus niveles, está determinado por dos factores contrapuestos: (a) de formas más simples (generales) surgen siempre figuras más complejas y más "individuales", es decir, más diferenciadas; (b) a un grado más alto de diferenciación de las formas corresponde un grado más alto de entrelazamiento, de *communio* y *communicatio*”<sup>325</sup>.

Nuestro autor, sabemos, dialoga con la filosofía de la acción, y las teorías de la comunicación universal. Por ello, estas categorías se revelan como puente. Encontramos varias menciones de este tipo y con esta intención en el apartado Anticipaciones de la *communio* trinitaria: mediación de lo personal y lo social, Allí leemos, ya desde lo teológico pero vinculándolo con estas teorías:

“En esta línea formula Hans Otmar Meuffels, en un lenguaje de *alta teología*: hay que preguntarse si la anticipación de la comunidad de comunicación cristiana ideal no debe comprenderse de tal manera que los hombres tienen participación anticipada en aquella comunidad de comunicación que Cristo ha realizado de manera arquetípica por su palabra y su vida (reino de Dios), en la cual también hoy puede participar el hombre en el Espíritu Santo a fin de realizar en estarealidad lo cristológicamente arquetípico, lo ideal, de la manera como Cristo mismo realizó la idealidad del ser humano en la realidad de su vida terrena. Él mismo pudo lograrlo en virtud de su ininterrumpida participación en la conversación trinitaria de amor como *communicatio* perfecta en perfecta *communio* en el consenso de la agapé. De ese modo, en el seguimiento de Cristo, el hombre no participa anticipadamente sólo en una humanidad cerrada en sí misma como comunidad de comunicación ideal, sino que, a través de la

---

<sup>323</sup> DUT 455, también en 471.

<sup>324</sup> DUT 325.

<sup>325</sup> DUT 328

figura de Cristo en el Espíritu Santo, participa anticipadamente en la *communicatio*. Y *communio* de la agapé del Dios uno y trino”<sup>326</sup>.

Todo cuanto hemos dicho se vuelve especialmente sugerente para nuestro cometido principal, si volviendo al comienzo recordamos la siguiente cita:

“El concepto de perijóresis le sirve a Máximo para expresar la penetración recíproca de lo divino y lo humano en Jesucristo, o bien, «en dos palabras: para pensar *communio* como *communicatio*» Exactamente esta comprensión es la que podía ser tomada por la teología de la Trinidad. Esto aconteció con Juan Damasceno y a partir de él”<sup>327</sup>.

### 3.1.2.8. Mediación

Poco a poco vamos andentrándonos en el núcleo donde bulle el “magma” de nuestra categoría. Quizás, por esa misma razón, indómitos, los conceptos se nos rebelan. Ni bien intentamos asirlos, nos remiten con fuerza a los otros polos en consideración, como escurriéndose de nuestro entedimiento categorial. Buen indicio, si lo que buscamos entender es la perijóresis. Esto sucederá en tanto busquemos el rastro de “mediación”. A tal fin nos avocamos.

Dejando de lado, al menos en este punto, los adverbios que denotan esta realidad (mediante, a través), comenzaremos a caminar por esta “cinta de Moebius”, reparando en el papel mediador que ocupa Cristo en su obra.

La cristología de Greshake es la discreta inspiradora de todo cuanto decimos. Pues, es a partir de su referencia a la perijóresis cristológica, entendida en Máximo como fundamento de la *communicatio* idiomarum, es que postula el enunciado que mencionamos como sugerente de la centralidad de nuestra categoría en su obra.

Comienza la sección elocuente: establecimiento definitivo de la *communio*: Jesucristo, perfecto comunicador. Nos sorprende el hecho del reemplazo: en vez de usar la clásica categoría de mediador, prefiere la de comunicador. Es coherente con su opción de entender a Dios como acontecer de entrega interpersonal.

Así y todo, en un momento de su desarrollo en el que se explyea sobre su rol en la

---

<sup>326</sup> DUT 576, ver también 571-573.

<sup>327</sup> DUT 122.

expiación, menciona lo siguiente:

“Y Cristo no es el *cabeza de turco* en quien Dios desahoga su ira contra nosotros, sino el obediente hasta la muerte, que se mantiene fiel a nosotros y a Dios hasta *el* extremo. De esa manera, *él es literalmente el mediador*, que, *como Hijo de Dios*, trae el amor del Padre y su definitivo ofrecimiento de *comunio*, y que, *como nuestro hermano hombre*, da la respuesta, introduciéndonos en su sí al Padre y erigiendo de ese modo la definitiva *comunio* de Dios. *En su persona humano-divina, el sí de Dios al hombre y el sí del hombre a Dios se componen en una unidad indisoluble*. En esta "doble relación" en la que vive y obra Jesús, tanto del Padre hacia nosotros cuanto de nosotros hacia el Padre, se nos depara para siempre el espacio de la vida redimida en el cual el poder del pecado ha sido quebrado de una vez para siempre y la naturaleza humana, tal como ella es por creación (estar llamado a la *comunio* con Dios y entre los hombres), alcanza definitivamente su meta. El mismo Jesucristo en persona *es* ese movimiento en dos sentidos contrapuestos”<sup>328</sup>.

Luego de otorgarle el título de mediador con todas las letras, ubica esa mediación *en* la unión hipostática (explicada por los padres a partir de la perijóresis) con un cálido carácter dialógico. En él tienen lugar el “sí de Dios al hombre” y el “sí del hombre a Dios”. En su constitución personal. El mismo es ese diálogo. En carácter de mediador.

¿Cómo pasa de la “fría” unión hipostática a la realidad dialógica? Volviendo a la escritura, que es donde la doctrina de las dos naturalezas debe *fluidificarse*:

“...Distinta es la perspectiva de la sagrada escritura, que relata cómo Cristo realiza históricamente su existencia y qué es lo que acontece en ella. Ante el testimonio de la escritura, el discurso abstracto y estático de las dos naturalezas se muestra como una fundamentación ontológica y un necesario aseguramiento de la escritura, en el fondo ciertamente legítimos, dirigidos contra todas las comprensiones erróneas que aparecieron a lo largo de la historia de la fe, pero no como un horizonte que alcance para entender el misterio de Cristo. Sobre todo su perspectiva soteriológica (que en la doctrina de las dos naturalezas es desplazada casi por completo del campo visual por la contemplación de la figura de Cristo) apenas llega a tener importancia en ella. Por eso, la doctrina de las dos naturalezas debe *fluidificarse* nuevamente en el testimonio original de la escritura”<sup>329</sup>.

Vemos que de esta manera, la doble constitución es formulada en términos vinculares

“Por un lado, él es aquel que, en el Espíritu Santo, se encuentra totalmente en relación con el Padre: totalmente a partir del Padre (enviado y tomado en servicio) y totalmente hacia él (en la fe y la obediencia ante él); por otro lado, él es aquel que, en el Espíritu Santo, se encuentra totalmente en relación con nosotros: totalmente hacia el mundo (congregándolo en unidad, sanando sus disociaciones, sirviéndolo en su pro-existencia) y totalmente a partir del mundo (en cuanto, como hijo del hombre, surge del mundo, y en cuanto su vida se deja marcar por la historia universal, se deja requerir por las necesidades del mundo y se deja cargar con el pecado del mundo)”<sup>330</sup>.

Así, con una clara connotación vincular y dinámica, logra mostrar que “él (por Cristo)

---

328 DUT 424.

329 DUT 428.

330 DUT 429.

tiene un doble *nasci* (procedencia), y por ello también una doble constitución de su ser (natura) y, consecuentemente, como natura no es solamente principio de origen, sino también principio de acción y de meta, un doble ordenamiento de acción”<sup>331</sup>.

La naturaleza tiene doble principio de acción y meta, y por ello mismo, doble ordenamiento de acción.

“Ahora bien, las dos relaciones que caracterizan a Jesucristo no se encuentran yuxtapuestas de forma paratáctica, sino que, por el contrario, el que se constituye por estas dos relaciones es uno y el mismo. Esto significa que en él, las dos direcciones contrarias de movimiento se inter-penetran: Jesucristo no es aquel que procede del Padre y luego se dirige también en forma pro-existente hacia el mundo, sino aquel que, procediendo del Padre, se dirige hacia el mundo amando, curando y reuniendo; tampoco es aquel que se entrega obediente al Padre y luego se deja requerir también por el mundo, sino aquel que se deja cargar de tal manera por el mundo, que lo lleva consigo, como su representante, en su entrega al Padre”<sup>332</sup>.

Así, los dos movimientos de Jesucristo que lo constutuyen en mediador en tanto comunicador, se describen perijoréticamente: “*las dos direcciones contrarias de movimiento se inter-penetran*”. En Él, la perijóresis se vuelve mediación comunicadora.

Siguiendo el camino de acceso indicado más arriba, al finalizar la evolución del concepto de persona Greshake afirma: “Definir persona como un yo-tú-él diferenciado, en un nosotros integral mediado y mediador, esta es la tendencia fundamental de las filosofías "personalistas" más recientes.<sup>333</sup>”. Al decir esto, da una pista acerca de la proveniencia de este término, hasta ahora extranjero en la patria trinitaria. Si bien *mediador* y *mediado* modifican al *todo integral*, el participio pasivo *mediado* supone un complemento agente. ¿Por quién es mediada la unidad?

“La existencia substancial mencionada en el punto 1 no es, pues, un núcleo interior estático, oculto y siempre igual a sí mismo. «No existe un semejante depósito intangible de identidad. El yo-mismo no está herméticamente cerrado; muy por el contrario: en cierto sentido, es poroso, lo que posibilita la confluencia e influencia recíproca de la vida [universal] y de la identidad», como formula John O'Donohue. *Persona no es estática, sino mediación viva que acontece entre la identidad y la alteridad*, sin que uno de estos polos pueda ser aislado del otro, aunque sólo fuese con el pensamiento. El remitirse uno al otro, el ordenamiento y la inseparabilidad de ambos polos constituye justamente –ya hemos hablado de ello– la unidad del ser, que acontece en el proceso de la mediación recíproca. Obviamente, en este proceso se da la unicidad de la individualidad. Pero esta no ha de considerarse como una "diferencia solitaria" frente a la generalidad de la red de relaciones. Antes bien, la diferencia de la individualidad debe determinarse positivamente: individualidad diferenciada y red relacional se compenetran y se intensifican mutuamente”<sup>334</sup>.

---

<sup>331</sup> DUT 433.

<sup>332</sup> DUT 430.

<sup>333</sup> DUT 205.

<sup>334</sup> DUT 219.

La persona es *mediación viva*, por eso es “porosa” y “permeable”. Así, unas con otras, de tal modo que *individualidad diferenciada* (hipóstasis) y *red relacional* (*communio*) se *compenetran* y se *intensifican* (¿perijoresis?). Cada una a su modo, pues la identidad diferenciada es ni más ni menos que el modo que tienen de mediar:

*“En tales diferenciaciones y relaciones específicamente personales, que aquí apenas hemos insinuado y puesto en consideración (y que han sido consideradas conscientemente sin introducir el punto de vista de la constitución, que se presta para confusiones), vive el Dios uno, la comunio del amor que a la vez distingue y une. En esa comunio, cada una de las personas divinas realiza de manera propia la vida divina, el ritmo del amor; de manera propia en cada una de ellas, se intermedian una a la otra esa vida, en forma coherente con el modus en el que cada una está frente a las otras dos. El Padre está orientado, como puro don, totalmente hacia el Hijo y hacia el Espíritu y está constituido en este ser-relación. El Hijo recibe la vida divina como don; así, él es totalmente relación desde el Padre y, como quien está frente a él, es su otro. Esto, empero, sólo es posible porque el Padre y el Hijo, en su alteridad, están unidos a través de la relación con el Espíritu. De ese modo, el Hijo puede considerarse propiamente como fruto: engendrado por el Padre y unido con él a través de la dinámica del Espíritu extático y del obrar unificador del mismo Espíritu....El Espíritu Santo se recibe como amor entre el Padre y el Hijo, como don común, pues, pero que no es solamente resultado, sino que, al mismo tiempo, como el tercero, posibilita y garantiza la relación entre ellos (pues no se trata de dependencias genéticas, sino de relaciones estrictamente correlativas). De ese modo, él despierta también la unión de amor entre ambos; él los tiene en cierto modo ante sí y es amado por ambos como tercero; de ese modo, está constituido por la relación de ambos hacia él y de él hacia ambos”<sup>335</sup>.*

*Dijimos que ellas mismas se median unas a otras, y en eso consiste la comunio. Por eso resulta desconcertante la siguiente cita:*

*“La vida del Dios trinitario, en la cual las personas se reconocen mutuamente en su alteridad, en la cual cada una de las personas está en sí en las otras, y las tres, dando y recibiendo, se median recíprocamente la vida divina una en la diferenciación una y trina, es, así, el arquetipo del ser de la creación y de su modo de ser: Dios la reconoce como lo otro de sí mismo, es capaz de estar en sí mismo en la alteridad de la creación y la introduce de ese modo en el intercambio de su propia vida divina”<sup>336</sup>.*

*Ahora la mediación tiene un objeto: se median la vida divina una, en la diferenciación una y trina. ¡Esto es la esencia! Queda confirmado cuando dice: “En cuanto el Dios trinitario es una comunidad de personas que difieren unas de otras, que se median en cuanto diferentes la esencia divina una, él constituye para el hombre la representación arquetípica del reconocimiento recíproco del otro en su alteridad a fin de que se dé la mutua mediación de vida”<sup>337</sup>.*

---

<sup>335</sup> DUT 262.

<sup>336</sup> DUT 286.

<sup>337</sup> DUT 322.

Por si nos queda algún tipo de duda, más adelante confirma su aseveración: “Este acontecimiento de mediación y de perfecta comunicación (actos purus) debe identificarse con el discurso tradicional acerca de la "naturaleza divina una"<sup>338</sup>. No es casual que ésta sea la misma definición de *communio* que encontramos en la tesis fundamental. Ya la hemos comentado, pero amerita una nueva lectura, pues mucho se sigue de esta afirmación sólo aparentemente inocua:

“Establezcamos la siguiente tesis: Dios es uno y trino significa tanto como Dios es aquella *communio* en la que las tres personas divinas, en un intercambio dialógico de amor, realizan la vida divina una como comunicación recíproca de sí mismas. No es preciso recurrir a una unidad substancial (lógicamente) *previa* al intercambio de comunión de las tres personas, ni tampoco a una unidad realizada en el Padre y comunicada por él a las otras personas. *Antes bien, communio es, como proceso de mediación entre la unidad y la pluralidad, la realidad originaria e indivisible de la vida divina una* o, en el lenguaje filosófico, del *actus purus* uno del ser, que se muestra así, en su esencia, como comunicativo”<sup>339</sup>.

Semejante tesis implica entonces, no suponer ningún prius ontológico, ni siquiera lógico a la hora de considerar el misterio. Esto conlleva:

“El antiquísimo dilema teológico-trinitario de pensar o bien a partir de la unidad de Dios, sea la unidad substancial o la unidad realizada originariamente en el Padre, para avanzar luego, en forma "secundaria", hacia la trinidad personal (en el constante peligro de darle un acento subordinacionista o modalista), o bien a partir de la trinidad personal de Dios y, desde ella, contemplar la unidad substancial (en el peligro de producir asociaciones triteístas), debe ser superado a través del paradigma *communio*, que es la mediación recíproca de unidad y pluralidad a partir de sí misma”<sup>340</sup>.

Vemos así que la mediación recíproca está al servicio de esta simultaneidad lógica y ontológica.

“Por eso, como se ha dicho ya en varias oportunidades, *en Dios, toda forma de prioridad lineal es errónea: la diferencia de las personas no precede a la esencia divina, ni la esencia divina precede a las personas, ni una de las personas precede a las otras. Antes bien, se trata de un acontecer de mediación recíproca idénticamente originaria*. A raíz de este idéntico carácter originario no deberá decirse: a pesar de que en Dios hay tres personas, él es una unidad, sino: justamente porque él es en tres personas, es una unidad; y no deberá decirse: a pesar de que Dios es una unidad, hay en él tres personas, sino: porque Dios es la unidad suprema (no la unidad substancial *de cosas* sino unidad de amor), él se realiza en tres personas. La esencia una de Dios consiste, pues, justamente en que no tiene en sí misma ningún rasgo (cualidades, momentos del ser, características) que no se realice, eo ipso, en el cambiante juego de las personas, cada una de ellas única en su modo de ser; y no hay esencia divina alguna que no designe la *communio* que se realiza en las diferentes personas. No obstante, tiene sentido que se distinga en Dios entre esencia y persona, en cuanto la esencia de Dios designa justamente la *communio*, el entramado de la relación, mientras que la persona es en cada caso

---

338 DUT 228.

339 DUT 223.

340 DUT 227.



un miembro, un "ritmo" en ese entramado, no debiendo comprenderse tal condición de miembro-en-el-entramado mediante la imagen de parte y todo"<sup>341</sup>.

Todo cuanto se ha dicho hasta acá, sigue el método retrospectivo indicado al comienzo. Pero, "con todo, al transferir a Dios la realidad de la *communio* que conocemos a partir de la experiencia, ha de respetarse estrictamente el carácter analógico del discurso, de la representación y de la comprensión"<sup>342</sup>.

Así, habremos de entender estas afirmaciones con validez ontológica, pues "La comprensión trinitaria de Dios implica que en Dios, es decir, en la figura suprema y más plena de ser, se dan de manera idénticamente esencial y original y se median recíprocamente unidad y pluralidad, identidad y diferencia, positividad y negatividad"<sup>343</sup>.

Dicho de otro modo en el contexto de las consecuencias políticas y filosóficas de estas afirmaciones:

"ni la focalización de toda la realidad en el yo, ni el dejarse caer de manera resignada en el se, la "suma y esencia del gran erial que queda tras el agostamiento del pathos de la subjetividad moderna, pueden brindarle una perspectiva ética a la sociedad actual, sino sólo aquella visión de la realidad que, en el reconocimiento del otro (con todas las consecuencias concretas), afirma la pluralidad y la relacionalidad constitutiva de toda realidad y de ese modo, piensa y "practica" el ser como mediación de identidad y diferencia"<sup>344</sup>.

Se sigue de esto que, si el ser es mediación:

"tal como el Dios trino obra él mismo su propia vida, y vida de la más plena *communio* y *communicatio*, así también la creación debe obrar su vida ella misma, por supuesto de manera finita, posibilitada y sostenida por Dios, y esto de tal manera que aquello mismo que en Dios es, es decir, *communio* y *communicatio*, en la creación deviene en virtud de su propia fuerza, obviamente regalada por Dios. De esta manera, el devenir de lo creado, obrado por sí mismo, es semejante a la realización del ser divino obrada por él mismo, al *actus purus* (si bien infinitamente superior, en cuanto se realiza puramente a partir de sí mismo"<sup>345</sup>.

Hemos comentado en otro apartado, que la evolución, si responde a esta matriz ontológica que la pauta, supone una creciente unificación en una creciente diferenciación. Sólo el pecado estorba esta trinitarización. La libertad del hombre, despierta por la revelación, se suma al proceso

---

<sup>341</sup> DUT 244.

<sup>342</sup> DUT 223.

<sup>343</sup> DUT 269.

<sup>344</sup> DUT 545.

<sup>345</sup> DUT 523.

descrito por este teólogo inglés:

“La teología de la Trinidad de Leonhard Hodgson era tan apreciada en Inglaterra en la primera mitad del siglo xx porque destacaba las implicaciones prácticas de la fe trinitaria: la vida de los cristianos debe ser una ampliación de la vida comunitaria de la Trinidad. O sea: la Trinidad debe tornarse en norma según la cual se ha de plasmar la vida social, a saber, como unidad que reconoce las diferencias y se realiza en participación mutua y en recíproca mediación”<sup>346</sup>.

Dicho esto, podemos inferir que una clave importante para nuestro cometido será dilucidar la relación que guardan perijóresis y mediación

### 3.1.2.9. Cadenas perijoréticas, prioridad recíproca

*Si me intuase yo cual tu te enmias* decía Dante en la Divina Comedia, siguiendo un juego de palabras inaugurado por Jesús en Jn 17: “*porque tu Padre eres en mí, y yo en ti*”. La mutua inmanencia de las personas que resulta de la mediación recíproca es tan ajena a nuestro modo de señalar la realidad, que es necesario innovar con neologismos, fórmulas nuevas que expresen estas novedosas e interrelacionadas maneras de ser. Tomando el ejemplo de las filosofías sociales y personalistas, Greshake hace uso frecuente de estas cadenas perijoréticas de pronombres personales y reflexivos jalonados por preposiciones que denotan movimiento, referencia espacial u origen *unidas/separadas* por guiones.

Veamos algunos ejemplos. Comienza citando a Hegel y a Heidegger, quienes parecen jugar con estas expresiones

“Hegel había descubierto que el individuo sólo alcanza su propio ser en el ser-junto-al-otro que se da en el amor. Esta figura fundamental de la constitución de sí mismo es trasladada más tarde, sobre todo a partir de la época de Jena, del ámbito del espíritu que ama al del espíritu que conoce, ámbito que, para Hegel, era más abarcador”<sup>347</sup>.

“*El ser-en-sí gana en el "ser-en-sí-en-el-otro"*<sup>348</sup>. Luego deja hablar nuevamente a Hegel con la explicación a pié de pagina “la verdadera esencia del amor consciente en abandonar la propia consciencia de sí mismo, en olvidarse en otro mismo, pero llegando a tenerse y a poseerse a sí

---

<sup>346</sup> DUT 556.

<sup>347</sup> DUT 173.

<sup>348</sup> DUT 178.

mismo sólo en este perderse y olvidarse”<sup>349</sup>. Explicado el sentido, no duda en aclarar, párrafos mediante

“¿No es acaso necesario, cuando menos, complementar la fórmula del estar-en-sí-en-el-otro en el sentido de un *junto al otro*, recíprocamente, estar en sí en el otro? ¿Dónde se manifiesta la permanente alteridad del tú? ¿No sufre el otro la absorción en la realización del mismo, en vez de permanecer reconocido en una verdadera relación recíproca?”<sup>350</sup>.

Luego avanza, declarando que esto no es suficiente, y que al *ser en-sí-en-el-otro-junto-al-otro-con-el-otro*, hay que agregarle otros eslabones:

“Más aún: el otro sigue siendo «un objeto casual» de mi propia estructura del yo, cuando no otro enemigo, competidor, agente de alienación. *Sólo si el otro es (también) punto de partida y participa esencialmente en la realización de su propio yo en el sentido de la constitución del yo y de la constitución del mundo, y sólo si, en ello, es y sigue siendo un interlocutor irreductiblemente sorprendente*, alguien que está ante mí en goce de autonomía, sólo así se podrá romper el encierro del yo a favor de una comunidad dialógica recíproca y de una auto-constitución conaún. Por eso es preciso acotar una distinción a la afirmación de Martin Heidegger, que conoce, por cierto, el *ser-con* como una magnitud existencial, pero que desconoce un *estar constituido por el otro*, cuando dice: *Sólo a partir de la decidida individualización y en ella, la existencia es propiamente libre y se encuentra abierta al tú. El estar-con-el-otro no es una búsqueda pegajosa del yo por establecer comunidad con el tú, sino que se fundamenta en la auténtica individualización de cada uno. Aun siendo correcto que no hay comunidad ninguna sin que haya una decidida individualización, sin embargo, el estar-juntos y uno-con-el-otro de índole existencial está ya dado mucho antes de que el hombre posea autonomía y alcance la auto-determinación; y además, hay que preguntarse si la individualización, el ser-yo-mismo, no resulta justamente (también) por mediación del otro*”<sup>351</sup>.

Si el otro no sólo es lugar de realización personal (en) y compañía (junto con, con) sino también punto de partida (*desde o a partir de*) la constitución del ser se va tornando comunional. Agregado este matiz, avanza con la consideración de esta dinámica ya en la vida trinitaria, que le agrega algún elemento más...

“Por fin, es preciso considerar que la diferencia de las personas en Dios no significa limitación individual, tal como corresponde a nuestra experiencia en el ámbito de lo creado, donde una persona no es aquello que es la otra porque le falta algo, sino que cada una de las personas representa propiedades específicas, propiedades que regala a las otras personas, de tal manera que a ninguna le falta algo. Cada una de las personas está en las otras como ella misma totalmente en sí y en las otras. La diferencia de las personas es justamente la condición de posibilidad de que pueda existir amor, intercambio, ser uno-con-el-otro y uno-para-el-otro”<sup>352</sup>.

El “para” denotará entonces motivación realmente altruista. El otro, no sólo al servicio de mi propia realización, sino también como meta. Meta y medio. Un plus se logra si se suma “hacia”,

---

349 DUT 178.

350 DUT 174.

351 DUT 192.

352 DUT 255.

porque expresaría una orientación permanentemente extática. “En efecto: si relación (hacia el otro, hacia lo plural) y, con ello, movimiento, devenir (en intercambio con el otro y con los muchos) sólo se ven en su carácter de deficiencia, hay que negarlos frente a la perfección de Dios”<sup>353</sup>. También lo vemos en “El ser-en-sí y el ser-hacia-otros se condicionan mutuamente, y tanto, que la radicalidad del ser-hacia-el-otro condiciona la radicalidad del ser-en-sí, y viceversa”<sup>354</sup>.

*Todos estos matices clarificantes, pueden sin embargo resumirse en*

“En una fenomenología del ser personal (y a partir de allí, mutatis mutandis, también del ser de las cosas) puede señalarse que el ser-yo (autonomía y diferencia ante el otro) y el ser-relación (referencia al otro) se corresponden strictissime, tal como queda expresado en la frase de Heinz Wipfler que ya hemos citado en el contexto de la teología trinitaria: Cuanto más radical es el *ser-hacia-el tú* tanto más pleno es el *ser-en-sí-mismo*. El *esse in* y el *esse ad* de la *relatio mutua* se condicionan, pues, recíprocamente”<sup>355</sup>.

*Esse in- esse ad*. Simple. Aunque un poco estático si contemplamos la dinamicidad que el último tiempo teológico agregó a la visión trinitaria.

Un precursor de estos juegos de palabras es Ricardo de San Victor, con su modo particular de entender persona:

“Particular importancia reviste aquí la utilización del concepto de existencia. Ricardo comprende en ese concepto en primer lugar la *substantia*, el *quale quid*. Con ello no se designa la substancia universal, la esencia universal, sino la configuración concreta que constituye una cosa, su identidad substancial. En segundo lugar, Ricardo entiende por existencia el origen de esa misma identidad concreta, Tunde habeat esse». El señala esto mediante reflexiones lingüísticas acerca de la palabra existencia. Según él, esta palabra está compuesta por *ex* y *sistere*. *Sistere* indica el modo de ser, el *modus essendi*; *ex* designa la relación originaria, el de-dónde de ese modo de ser. Por eso, *ex-sistere* significa tanto como "ser en sí mismo a partir de otro"<sup>356</sup>.

Un nuevo modo de percibir la existencia, como *ser-en-sí-en-el-otro-con-el-otro-hacia-el-otro-para-el-otro-junto-con-el-otro-desde-el-otro-en-sí*. Inevitable dibujar un círculo lógico. Así pues, estas cadenas expresan la presencia simultánea y dinámica en varios *ubis*, al mismo tiempo que direccionalidad recíproca y constitutiva, lo que permite expresar gráficamente la realidad de interpenetración, mediación, etc. Los guiones son elocuentes, pues a la vez que

---

<sup>353</sup> DUT 272.

<sup>354</sup> DUT 308.

<sup>355</sup> DUT 548.

<sup>356</sup> DUT 136.

unen e indican simetría y simultaneidad, diferencian. La perijóresis configura un nuevo lenguaje.

### 3.1.3. *Citas conceptuales*

Cuanto mayor es la abstracción que debemos hacer para relacionar el término con el núcleo signficante, tanto más lejos del centro de la constelación estamos. Por ello, nuestro acercamiento ahora cambia de sendero. No ya simples selecciones y jerarquizaciones temáticas entre lexemas emparentados. Debemos ir más hondo, y sacar a la luz las conexiones subterráneas entre algunas nociones débilmente asociadas a primera vista. Los vasos comunicantes se encuentran en estratos profundos. Nuestro pasaje de unas a otras se da por especulación y no por comparación evidente.

#### 3.1.3.1. Tensión dinámica

Ubiquémonos otra vez en el capítulo central de la obra, en el que enuncia su tesis. Luego de desarrollarla y de enunciar los factores de retardo del Dios como *communio*, nuestro autor se dedica a reformular los dos polos conectados por esta mediación que define a la *communio*: la unidad y las personas.

Pues bien, al tipificar la “nueva” manera de comprender la unidad, nos presenta a modo de *ley* una característica intrínseca de la existencia mediada: la tensión dinámica.

“en la experiencia de la mayor cercanía y relación posibles (*esse ad*) crece también la experiencia de la diferenciación y de la unicidad (*esse in*), no sin que esta aún mayor diferenciación esté ubicada nuevamente en una aún mayor experiencia de comunidad y unidad. No se trata aquí, pues, de una determinación aquietada de relación, sino de una *tensión dinámica* en el sentido de que, a mayor identidad, también mayor no-identidad, o sea, el estar tendido hacia lo no idéntico de las figuras de realización; cuanto más perfecta es la unidad, tanto más necesaria es también la pluralidad en cuanto forma de realización de la unidad. Pero también a la inversa: cuanto mayor es la no-identidad, tanto mayor es también la identidad; cuanto más grandiosa *es* la fuerza de lo otro, de lo ajeno y excéntrico, tanto mayor es también la fuerza de la unificación, de lo comunicatio, de lo centralizador. De allí se sigue que, si Dios es aquella unidad que mayor no puede pensarse, también la diferenciación de las personas es tal, que la diferencia mayor no puede pensarse. Y si la unidad de Dios es la más perfecta, esto significa que la misma, en cuanto unidad, implica necesariamente de manera perfecta la pluralidad”<sup>357</sup>.

---

<sup>357</sup> DUT 246. También en 246, 303, 342, 246.

Nos resulta conocida y comprensible, pues es la constatación “fenomenológica” de esta mutua inmanencia y mediación, pero proyectada sobre el actuar. Una especie de *tanto cuanto* ignaciano, de proporción directa de estas magnitudes otrora opuestas: unidad y diferenciación. Lo único que queda fuera de este proceso es la reducción al uno. Pues de eso se trata, justamente; de negarla hasta las últimas consecuencias. La “*ley de tensión dinámica*” tiene rango ontológico, desde donde lo regula todo a modo de arquetipo:

“El núcleo más íntimo y el último punto de referencia de una ontología trinitaria es aquella determinación del ser que va encontramos anteriormente: el ser, en todos grados y más aún en su forma suprema, que fundamenta y contiene todo lo demás (actos purus), es por su esencia el acontecer de auto-comunicación, una conjunción indivisible de auto-unificación y auto-diferenciación del otro y de unificación con el otro mediante comunicación y entrega como también mediante recepción y aceptación. Cuanto más crecen los distintos momentos individuales de este acontecer, entrelazados entre sí, (auto-unificación por auto-diferenciación, comunicación y entrega, recepción y aceptación), tanto más se acercan unos a otros y el acontecer de auto-comunicación adquiere su figura cada vez más pura, hasta llegar al actos puros divino, donde los momentos se conjugan y concretan (concrecere”: crecer hacia una conjunción, concretarse) en la identidad de un único acontecer”<sup>358</sup>.

De aquí que podamos encontrarla en todos los momentos, tratados y aspectos considerados. Reparemos en la relación de Dios con el mundo:

“Heinrich Rombach llama la atención acerca del fresco de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina que representa la creación de Adán: Dios Padre se acerca a Adán, que recién despierta, y le tiende su mano; Adán responde a esa iniciativa con un gesto apagado de reciprocidad. Todo esto sucede de tal manera que las puntas de los dedos va no se tocan más. Y Rombach comenta: Esto quiere significar que Dios no hace al hombre, sino que lo despierta a su auto-plasmación y auto-erguimiento; y esta es una más divina condición de Creador que la del hacer”<sup>359</sup>.

Contra todo el humanismo ateo de la modernidad –que postulaba a más hombre, menos Dios- la cosmovisión trinitaria propone: a más Dios, más hombre. Y un viceversa, mucho más atrevido: “...del mismo modo como cada una de las personas divinas está en sí misma en la otra y se obtiene a partir de la otra, así quiere Dios estar en sí mismo en la alteridad de la criatura y llegar a ser nuevamente más rico regalándose a la pobreza de la criatura”<sup>360</sup>. Cuanto más se da al hombre, tanto más se enriquece el mismo Dios. Pues su intimidad mantiene esta tensión *esse ad- esse in*.

Una relación paralela podemos establecer entre revelación y creación:

---

<sup>358</sup> DUT 537.

<sup>359</sup> DUT 342.

<sup>360</sup> DUT 279.

“La palabra mágica que suscita el canto de la realidad del mundo y de la experiencia de los hombres a *fin de que esta llegue a sí misma, a su totalidad, a la plena luminosidad y a la integración, es el Dios trinitario en su ser y en su actuar*. Y porque la realidad es una sola, las partes II y III de nuestro trabajo no pueden separarse, estrictamente hablando: la experiencia cristiana y la "puramente humana", que se compenetran siempre en forma indisoluble, han de contemplarse a la luz de la fe en la Trinidad”<sup>361</sup>.

Es notoria la descripción del efecto: a fin de que ( la realidad) *llegue a sí misma, a su totalidad*, lo cual se da *en la plena integración*, (comunional) *que es luminosa*. En vez de arrastrarla hacia sí, Dios la lleva a sí misma. O mejor: la realidad sólo está en sí misma si está en Dios. *Esse in – esse ad*. Verificamos lo mismo en la relación con la razón:

“Como dice Heinrich Beck, en esta interpenetración de fe y razón, la fe figura «no como elemento constitutivo, sino como principio regulador de la razón. De ese modo, la fe puede despertar aún más la razón a sus propias posibilidades, demostrando así su condición de correspondencia con la razón y de racionalidad, sin por ello ser absorbida por la razón”<sup>362</sup>.

No pensemos que estas conclusiones brotan de una ociosa especulación a la griega. Se sigue directamente del proceder de Jesús, en quién llega a su climax el proceso de “personalización” obrado por Dios desde la creación, e intensificado desde el comienzo de la revelación neotestamentaria.

“Este proceso de la individualización alcanza una cierta culminación a través del significado infinito que Jesús otorga a cada individuo y a través de su llamado al seguimiento, que llama a abandonar todos los vínculos sociales y, al mismo tiempo, convoca con tremenda intensidad a entrar en una nueva comunidad (con lo cual la individualización se convierte de alguna manera en su opuesto dialéctico) constituida según el patrón de la comunidad trinitaria de Dios: «Que todos sean uno; que como tú, ¡Padre!, en mí, y yo en ti, así sean ellos en nosotros”<sup>363</sup>.

Mayor es la individualización, mayor la socialización. Esto marca la personeidad, y el carácter de creyente, pues Dios y humanidad son dos magnitudes directamente proporcionales. John Sobrino hablará de una “unión hipostática” entre el amor a Dios y el amor al hombre. Esta vivencia es configurante para la iglesia. Greshake lo toma en su capítulo eclesiológico diciendo:

“Esta estructura de alianza, que involucra eo ipso y con el mismo carácter originario la verticalidad y la horizontalidad, se agudiza en el nuevo testamento. Sobre la base de la revelación trinitaria de sí mismo por parte de Dios, se hace aquí evidente que la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu se

---

<sup>361</sup> DUT 43; 49.

<sup>362</sup> DUT 62.

<sup>363</sup> DUT 104.

torna mediante Jesús también en nuestra relación recíproca”<sup>364</sup>.

Esta tensión dinámica, potencialmente presente en la creación y actualizada sacramentalmente en la iglesia, adquiere un carácter procesual cuando se contempla la evolución ahora rebautizada “trinitarización”:

“Dicho brevemente: el proceso de evolución, como totalidad y en cada uno de sus niveles, está determinado por dos factores contrapuestos: (a) de formas más simples (generales) surgen siempre figuras más complejas y más individuales, es decir, más diferenciadas; (b) a un grado más alto de diferenciación de las formas corresponde un grado más alto de entrelazamiento, de *communio* y *communicatio*. De esta manera, la realidad se presenta como algo donde todo está conectado con todo y donde el devenir en el proceso evolutivo, como comenta Pierre Teilhard de Chardin, se presenta como una creciente «unificación» de las formas cada vez más diferenciadas. La Unión creadora no funde entre ellos los términos que agrupa. Los conserva: e incluso los completa. Cada alma más alta diferencia mejor los elementos que une. De esta manera se desarrolla todo el proceso evolutivo hacia una creciente trinitarización de la realidad. Pero este no es un acontecimiento armónico y sin rupturas”<sup>365</sup>.

Avanzamos hacia una mayor unificación, en una mayor diferenciación. Dicho esto entendemos por qué es legítimo el método “retroproyectivo”, que mirando a la Trinidad desde la condición finita y redimida en Cristo puede reconocer en la misma intimidad intradivina este proceso. Vamos del vestigio, hacia la fuente y arquetipo:

“En el amor recíproco, también en el más ardiente, nada es ... más grande que la voluntad de que aquel a quien amas en mayor medida y que te ama en mayor medida ame en igual medida a otro. Así, la comunidad de amor [*communio amoris*] no puede ser realizada por menos de tres personas. Donde dos que se aman recíprocamente se abrazan en supremo anhelo y cada uno de ellos encuentra su máximo embelesamiento en el recíproco amor, allí reside el colmo de la alegría de uno justamente en el amor más íntimo del otro y, viceversa, el colmo de la alegría del otro en el amor del primero. Pero mientras este sea amado en exclusividad por el otro, es, como se ve, el único poseedor de ese dulce embeleso, y del mismo modo lo es el otro. Mientras ellos no posean uno a quien ambos aman, lo mejor de la alegría de cada uno de ellos no puede compartirse. Para que ambos puedan comulgar en su alegría necesitan de uno a quien ambos amen».Sólo en este tercero, el *condilectus*, el co-amante y co-amado”<sup>366</sup>.

La autoexclusión de esta comunión que se da en el pecado manifiesta también esta “ley” en sus consecuencias. Se desconecta de “la realidad universal” y simultáneamente, se pierde él mismo. Similares descripciones de esta proporcionalidad directa negativa encontramos en el apartado dedicado a la ruptura de la *communio*.

“El sujeto que así surge, al decir de Jürgen Habermas, abandonado de la metafísica y estructuralmente desbordado, pierde su ámbito de vida y la relación a la realidad universal y, por tanto, en última instancia, pierde él mismo su realidad. Las fantasías de omnipotencia de este sujeto, con su

---

<sup>364</sup> DUT 344.

<sup>365</sup> DUT 328. También en 304; 332; 353.

<sup>366</sup> DUT 137.



comportamiento autónomo, no hacen sino manifestar hasta qué punto está encerrado en su propia limitación”<sup>367</sup>.

Como es de esperar, este pecado no puede tener la última palabra. La resurrección es descrita también por Greshake bajo el influjo de la tensión dinámica. En la culminación graciosa del proceso evolutivo, queda fuera lo que divide (el pecado y la muerte) más no lo que diferencia: el cuerpo. La materia, principio de individuación del hombre, es reasumida de forma totalmente comunal: en sí misma en los otros.

“La transformación de la vida humana toca la figura terrena, material y espacio-temporal de su existencia. Si la materia, el espacio y el tiempo son aquello que en primera instancia separa a los diferentes individuos unos de otros, si estas dimensiones brindan justamente por eso mismo también la condición para un proceso de unificación gestionado por el mismo sujeto, (así, en la resurrección será eliminado todo lo que. Toda segregación de los individuos entre sí queda suprimida, en cuanto ellos son ahora lo que inicialmente siempre eran y por lo que estaban llamados a actuar a lo largo de toda una vida: miembros del cuerpo de Cristo abiertos totalmente unos a los otros, partícipes en la *communio* universal del cielo, *communio sanctorum*”<sup>368</sup>.

### 3.1.3.2. Co originariedad

La misma mediación recíproca – que proyectada sobre la *communicatio* toma forma de tensión dinámica- considerada en relación a la constitución del ser “muta” en *cooriginariedad*.

Sigamos la trama de este concepto. El itinerario comienza en el nuevo concepto filosófico de persona. Como ya vimos, subjetividad e intersubjetividad se imbrican mutuamente, pues persona es mediación esencial de unidad y diversidad.

“El individuo (la persona) y la comunidad surgen de manera idénticamente originaria a partir de un todo que los sostiene, los identifica y, al mismo tiempo, los distingue. Por eso, en el concepto de sujeto ya está contenido el concepto de la inter-subjetividad», así como también, a la inversa, en el concepto de inter-subjetividad está contenido el de sujeto, y esto al modo como lo formula bellamente Splett: hay que pensar su autonomía [de la persona] como la seriedad de su relación [de su inter-subjetividad]”<sup>369</sup>.

La mediación recíproca no es absoluta. De hecho, hay un todo que los sostiene, posibilita y distingue. Ese todo pide una consideración teológica. Por ello, nos remitimos directamente a considerar la realidad donde esta simultaneidad de origen se da de manera absoluta.

---

<sup>367</sup> DUT 166.

<sup>368</sup> DUT 509.

<sup>369</sup> DUT 200.

“Con ello, la unidad divina no es un resultado ulterior a partir de sus elementos individuales (aunque el resultado y los elementos sólo fuesen pensados en un orden semejante), sino unidad originaria en diferenciación originaria. Si así no fuese, debería quedar en la relacionalidad personal al menos un algo sutil que pudiese pensarse también sin relación y que haría que de las relaciones devenga una unidad. Precisamente esto es lo que debe excluirse en Dios. Por eso, como se ha dicho ya en varias oportunidades, en Dios, toda forma de *prioridad lineal es errónea*: la diferencia de las personas no precede a la esencia divina, ni la esencia divina precede a las personas, ni una de las personas precede a las otras. Antes bien, se trata de un acontecer de mediación recíproca idénticamente originaria. A raíz de este idéntico carácter originario no deberá decirse: a pesar de que en Dios hay tres personas, él es una unidad, sino: justamente porque él es en tres personas, es una unidad; y no deberá decirse: a pesar de que Dios es una unidad, hay en él tres personas, sino: porque Dios es la unidad suprema (no la unidad substancial de cosas sino unidad de amor), él se realiza en tres personas. La esencia una de Dios consiste, pues, justamente en que no tiene en sí misma ningún rasgo (cualidades, momentos del ser, características) que no se realice, eo ipso, en el cambiante juego de las personas, cada una de ellas única en su modo de ser; y no hay esencia divina alguna que no designe la *communio* que se realiza en las diferentes personas. No obstante, tiene sentido que se distinga en Dios entre esencia y persona, en cuanto la esencia de Dios designa justamente la *communio*, el entramado de la relación, mientras que la persona es en cada caso un miembro, un ritmo en ese entramado, no debiendo comprenderse tal condición de miembro-en-el-entramado mediante la imagen de parte y todo”<sup>370</sup>.

Esta segunda explicación amplifica y eleva a categoría de primigenia la idéntica originariedad que se experimenta de modo participado en la comunicación humana. Cuatro menciones a esta cooriginariedad se articulan entre sí con los supuestos “yerros” (prioridad lineal, precendencia de alguna de las magnitudes, lamento por la diversidad, ausencia de rasgos de la esencia fuera de la *communio* perijorética) y las consecuencias acertadas: la distinción de persona y esencia, así como complementariedad de cualquier magnitud en Dios. Al proponer lo que entiende como sentencia verdadera, que la *communio* es un acontecer de mediación recíproca idénticamente originaria, podemos ver cómo lleva hasta el ámbito trinitario la mediación recíproca descubierta en la filosofía personal. De aquí que la cooriginariedad es la marca personal de la mediación recíproca trinitaria. Cualquier otra que se dé en el ámbito de lo creado, donde no existen relatio subsistens en sentido propio, reflejará limitada y fragmentariamente esta simultaneidad no sólo lógica sino ontológica.

La fuerza de esta cooriginariedad se entiende por aquello a lo que reacciona: el modo genético de la constitución del sujeto divino (en primera instancia Hegel) pero a la vez todos los modelos previos que comienzan a partir de la actividad inmanente, de la generación y de la espiración (la cuestión del origen, *taxis* trinitaria, procesiones, etc).

“El proceso de la auto-constitución del sujeto es toto calo diferente de la doctrina eclesial de la

<sup>370</sup>

DUT 244; en 223 encontramos una formulación parecida.

Trinidad, donde no se trata de que Dios devenga sujeto, sino de una operación de vida originaria y absolutamente inicial en unidad y diferencia, en diferencia y unidad, o, mejor dicho, en unidad que se realiza en diferencia, y en diferencia que se realiza hacia una unidad. Esta simultánea condición originaria de unidad y diferencia en Dios, tal como ha sido defendida por la teología desde el principio, se opone al "modelo genético" de la constitución del sujeto, como se lo encuentra en Hegel (pero del cual tampoco son totalmente independientes los modelos interpretativos eclesiales que parten de la actividad inmanente de Dios, de la generación del Verbo y la espiración del amor). Y aun cuando Hegel determina a Dios como amor, no está representando ninguna dimensión inter-subjetiva<sup>371</sup>.

Un modo de expresar el rechazo a la prioridad lineal es la redacción "espejada" de "ida y vuelta" -tan circular por cierto- "*de unidad en la diferencia y diferencia en la unidad, o mejor dicho, de unidad que se realiza en la diferencia y de diferencia que se realiza en la unidad*". La duplicación invertida es doble.

Podemos considerar esta noción desde lo estrictamente teológico, o bien intentar una mirada ontológica de la cuestión. Nuestro autor introduce esta última de la siguiente manera:

"La comprensión trinitaria de Dios implica que en Dios, es decir, *en la figura suprema y más plena de ser, se dan de manera idénticamente esencial y original y se median recíprocamente unidad y pluralidad, identidad y diferencia, positividad y negatividad*. Pluralidad y diferencia, heterogeneidad y negatividad no son, pues, en cuanto tales, manifestaciones del descenso o decadencia que se encuentran sólo en un nivel de jerarquía de ser inferior al divino, sino que se hallan realizados ya en Dios y tienen, por tanto, fundamentalmente el mismo carácter originario y la misma dignidad, poder y vigor de ser que la unidad, la identidad, la positividad y la igualdad de forma"<sup>372</sup>.

En cuanto figura suprema y más plena de ser, Dios no sólo asume mediando unidad y pluralidad, sino también identidad y diferencia, positividad y negatividad. Y todo esto en carácter idénticamente originario. Al hablar de jerarquía en el nivel de Dios, nos resulta inevitable no volver con la mente a los concilios trinitarios que desafiaron a las corrientes subordinacionismo. Podemos entender algo similar a partir de esta cita:

"no se llegaron a percibir el carácter idénticamente originario y la perfección de la identidad y la diferencia y, así, tampoco el concepto de ser como *communio*, como entramado de relaciones, como aquello que, originariamente, une y diferencia. Pero cuando no se percibe que el ser mismo es *communio*, identidad y diferencia en *intercambio comunicativo*, se es llevado a consecuencias desastrosas o a aporías"<sup>373</sup>.

Tanto en la primera oración como en la segunda, aparecen posibles asociaciones a la

---

<sup>371</sup> DUT 177.

<sup>372</sup> DUT 244.

<sup>373</sup> DUT 272.

perijóresis como factotum de esta cooriginareidad. Intercambio comunicativo y entramado de relaciones parecen tener la función unir y diferenciar, de manera cooriginaria.

Mirando ya a la creación, Greshake conecta cooriginariedad y arte:

“A partir de esta comprensión, la creación, en su variada diferenciación interna, puede percibirse y asumirse como algo totalmente positivo. Esta positividad puede captarse también mediante nuestra experiencia: la dimensión de lo bello en la naturaleza y en el arte tiene que ver con riqueza de variaciones, con pluriformidad y tensiones. Y en la dimensión de lo interpersonal se manifiesta *el otro* como ganancia y chance, como complemento y riqueza. Así, multiplicidad, diferencia y negatividad son también formas originarias de la positividad del ser creado. Esta comprensión se encuentra en una posición transversal respecto de la dirección del pensamiento unitario lineal, que, como hemos visto, constituye la corriente más fuerte en la filosofía de occidente”<sup>374</sup>.

Además de fundamentar ontológicamente el acceso a la verdad a través del arte: pues en su pluralidad expresa la positividad del ser, nos señala gráficamente que relación guardará esta concepción con el pensamiento lineal. Transversal.

Un último rastro de la manifestación económica de esta categoría lo encontramos en desarrollo de la teología de la alianza, que hacia refrendar el vínculo vertical con Dios con el horizontal para con el hermano. Estas direcciones del amor religioso se dan de un modo particular:

“Esta estructura de alianza, que involucra eo ipso y con el mismo carácter originario la verticalidad y la horizontalidad, se agudiza en el nuevo testamento. Sobre la base de la revelación trinitaria de sí mismo por parte de Dios, se hace aquí evidente que la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu se torna mediante Jesús también en nuestra relación recíproca. Este es el gran tema de los "discursos de despedida”<sup>375</sup>.

Con todo lo dicho, quizás valga la pena preguntarnos a qué se refiere nuestro autor cuando usa la expresión prioridad lineal.

### 3.1.3.3. Prioridad lineal. Monarquía

Una primera aparición tiene lugar en una cita ya analizada, pero lo medular de la cuestión para entender las motivaciones greshakianas amerita una nueva lectura: “Por eso, como se ha dicho ya en varias oportunidades, en Dios, toda forma de prioridad lineal es errónea: la diferencia

---

<sup>374</sup> DUT 270.

<sup>375</sup> DUT 344.

de las personas no precede a la esencia divina, ni la esencia divina precede a las personas, ni una de las personas precede a las otras”<sup>376</sup>.

Ninguna magnitud precede a ninguna. La piedra de toque parece ser la precedencia. Es que habida cuenta de su descripción de la tiranía del uno en la historia de la evolución del concepto de persona, entendemos que la diferencia y pluralidad todavía tengan algún sesgo de imperfección y de “secundariedad”. Esta manera de concebir a Dios genera, por supuesto un pensamiento unitario lineal, que, como hemos visto, constituye la corriente más fuerte en la filosofía de occidente”<sup>377</sup>. Un pensamiento compuesto por una “metafísica y mística lineales de la unidad”<sup>378</sup>.

Juguemos un poco más con los matices. Su aclaración de que la cosmovisión trinitaria es transversal a este pensamiento unitario lineal, nos hace pensar que en su imaginario espacial, el sentido de este pensamiento lineal es vertical, de arriba abajo. Pautas para esto nos la dan su descripción de la diferencia como cayéndose de la unidad, y sobre todo el modo que tiene usar el término monarquía.. Monárquico es el pecado, en ausencia de relaciones: “Se puede decir también, con las palabras de la sagrada escritura: el pecador quisiera ser como Dios», lo que significa, concretamente: él quiere ser como el "Dios rival" que le presenta el tentador, que en monárquica ausencia de relaciones vive a partir de sí mismo”<sup>379</sup>. La mirada de la realidad es monárquica, en tanto subordina lo plural a lo uno:

“Sobre el trasfondo de estas aporías, estrecheces y caminos erróneos de la comprensión totalitaria de unidad y de la consecuente comprensión depravada de lo plural, en la cual la unidad no tiene lugar para lo verdaderamente plural y lo plural entrelazado no se concibe como lo que constituye la forma suprema de unidad, sólo la fe trinitaria puede mostrar fuerza esclarecedora y orientadora: la comprensión moderna del hombre, que se orienta por la *monarquía* de la unidad, lo que significa para el sujeto que ella se orienta por el concepto de la autodeterminación radical y autónoma, sigue siendo aporética y conduce a contradicciones en la medida en que lo, o mejor dicho, el otro que está ante la persona no pertenezca, a su vez, al concepto de persona, sino que se encuentre frente a ella simplemente como lo o el extraño, que quita libertad, limita, compite. Justamente esto es lo que puede esclarecer una comprensión de la realidad que se oriente por el Dios trinitario. Aquí no *reinan* unidad contra pluralidad, sino unidad en pluralidad, pluralidad en unidad”<sup>380</sup>.

Todo cuando leemos tiene raigambre en la evolución del dogma trinitario, y guarda a pesar de todos los reparos que Greshake ofrece a la visión de Moltmann, estrechas relaciones con

---

<sup>376</sup> DUT 244.

<sup>377</sup> DUT 270.

<sup>378</sup> DUT 271.

<sup>379</sup> DUT 333.

<sup>380</sup> DUT 533.

el modo humano de organizarse políticamente.

“La fe en la Trinidad, por oposición a una idea de Dios de articulación monarquiana, inspira y estimula a considerar como algo positivo las diferencias, la riqueza de Variaciones, la alteridad. Ella otorga a la dimensión de la relación y de la comunidad, de la igualdad y participación, como también a la del entrelazamiento y complemento recíprocos la precedencia respecto de la concentración en una unidad cerrada en sí misma, en la autosuficiencia y la centralización. A partir de estos dos principios pueden resultar consecuencias muy concretas para la plasmación y el ordenamiento de una formación comunitaria. Así es como J. Moltmann infiere: *Al Dios trino no corresponde la monarquía de un soberano, sino la comunidad de hombres sin privilegios ni sometimientos*. Las tres personas divinas lo poseen todo en común, salvo sus propiedades personales. A la Trinidad corresponde, pues, una comunidad en la que las personas se definen por sus relaciones mutuas y sus significaciones recíprocas, no por el poder y por la posesión”<sup>381</sup>.

O bien, cuando trata la “trinitariedad” de la física, llega a concluir que “esta condición aporética se funda, en último término, en una instancia de legitimación o en una fundamentación trascendente, a menudo inconsciente, que se orienta por un Dios monarquiano”<sup>382</sup>.

Reconocemos que es natural al hombre el discurso rectilíneo. Por ello, la simultaneidad comunal resulta transversal al razonar dialéctico. Porque va en otra dirección.

“A raíz de este entrecruzamiento esencial de identidad y diferencia, todo acceso reflexivo al ser trinitario de Dios y todo discurso y representación al respecto sólo puede ser dialéctico. Es decir que, como el ejercicio de nuestra razón no capta la realidad *uno eodemque intuitu* sino en una secuencia cronológica, podemos comenzar o bien por la consideración de la identidad (de comunión) de Dios o bien por la diferenciación personal, pero de tal manera que (1) podemos llegar desde cualquiera de los puntos de partida al otro polo y (2) debemos abandonar el primer punto de partida elegido en cada caso, para recorrer a partir del otro el movimiento en sentido contrario. Solamente en este ida y vuelta dialéctico puede pensarse de manera adecuada la *communio* divina como figura de mediación de la identidad y la diferencia. Esta comprensión se encuentra va en una palabra muy citada de Gregorio de Nacianzo, que era también especialmente cara a Calvino: Apenas he comenzado a pensar en la unidad, que ya me inunda con su fulgor la trinidad. Apenas he comenzado a pensar en la trinidad, que ya resplandece ante mí la unidad”<sup>383</sup>.

Aunque la simultaneidad escape a nuestro modo categorial de conocer, la referencialidad al otro polo lleva a dibujar el círculo propio de la perijóresis, involucrándonos en su movimiento rotatorio. La lógica perijorética se nos revela rotatoria. Aún así, la prioridad lógica (legitimada por el reconocimiento del modo dialéctico de conocer) implica riesgos, pues no siempre se guarda el cuidado de la trascendencia de aquello que se atisba. Y el lenguaje paradójico, análogo cuidadoso del misterio se torna

---

<sup>381</sup> DUT 576.

<sup>382</sup> DUT 563.

<sup>383</sup> DUT 248.

afirmativo y definitorio:

“El peligro, sin embargo, era y sigue siendo el convertir las negaciones, paradojas y expresiones a través de imágenes contenidas en esas fórmulas nuevamente en afirmaciones y entender así, a pesar de todo, antes de todos los siglos como una determinación de alguna manera temporal, como un devenir en el tiempo de Dios por cierto separado de la historia pero, con todo, específico: la eternidad; o bien, con el ser engendrado o nacido de Dios, concebir algo así como una dependencia unilateral del Hijo respecto del primero. Un padre que está en sí primero antes que el Hijo, y puede pensarle lógica o bien ontológicamente también sin el Hijo”<sup>384</sup>.

Lo diremos una vez más: el riesgo que hay que evitar es la reducción al uno. Es la anulación de la tensión con la diversidad. Menciones de tipo figuran en todo el libro, pues es una de las claves de comprensión de su propuesta.

“No obstante, para expresar esta diferenciación verdadera y permanente en Dios, en primer término, persona debe significar lo irreductiblemente distinto, lo individual, que no puede reducirse a uno de los otros, el individuo; y, en segundo término, no debe romper, a pesar de ello, la unidad de Dios, sino que debe configurar, junto con las otras diferentes personas, justamente el entramado de relaciones de la unidad divina”<sup>385</sup>.

#### 3.1.3.4. Tiempo y espacio

En la insistencia de la cooriginariedad va aneja una misteriosa alusión al tiempo en Dios. En el capítulo dedicado a la teología de la creación en su devenir encontramos una respuesta a nuestro cuestionamiento, cuando a modo de corolario da a entender una cierta temporalidad en Dios como condición de posibilidad de la misma evolución:

“En cuanto Dios ha otorgado a la creación el don de poder (co)operar ella misma su ser y su vida, le ha dado también, indisolublemente unido a lo anterior, el don del tiempo. Ya a partir de ello queda claro que el tiempo no puede ser otra cosa que participación e imagen de la eternidad. Eternidad, repetimos, no es ningún nunc-stans sin vida, sino vida y vitalidad del intercambio divino de vida. Para nuestra representación, intercambio de personas no es posible sin tiempo como "entretiempos de las libertades". El tiempo es, en cierto modo, aquello que diferencia entre llamado y respuesta, expectativa y correspondencia. De manera análoga a esta representación, se debe asumir también en Dios mismo una forma de tiempo, si es que la relación entre las tres personas es realmente vida, es decir, don, recepción y don de respuesta. Es en este tiempo divino, la eternidad latente, en el que participa el tiempo de las criaturas. En el tiempo, el devenir de lo creado adquiere el espacio de movimiento en el cual lo individual puede trascenderse a sí mismo y obtenerse nuevamente junto a otros. Sólo lo que es temporal puede devenir más complejo, más entrelazado, más unido. Aquí no ha de perderse de vista, por supuesto, que el tiempo no es solamente tiempo para actuar, sino también para esperar. Eternidad, repetimos, no es ningún nunc-stans sin vida, sino vida y vitalidad del intercambio divino de vida.

---

<sup>384</sup> DUT 249.

<sup>385</sup> DUT 112.

Este sentido totalmente positivo del tiempo no está en contradicción con el hecho de que el tiempo significa también caducidad, fin y ruptura, o en el lenguaje de las ciencias naturales, de que para él tiene vigencia la ley de la entropía y con ello, la irreversibilidad y transitoriedad. Pues sin acontecimientos y sin las realidades de ellos derivadas no habría lugar para la entropía. Esta resulta parasitaria respecto de ellos. Pero en el poder creador del futuro, como campo de lo posible, se manifiesta el dinamismo del Espíritu Divino de la creación. La transitoriedad y caducidad del tiempo están orientadas hacia el futuro, su final está orientado a la plenitud”<sup>386</sup>.

Una eternidad latente – en continua sístole y diástole- es la metáfora usada para describir el tiempo divino. Continuo intercambio divino de vida, que nos lleva a suponer un particularísimo “tiempo de espera” difícil de entender incluso a partir de la participación de lo creado en tal dinamismo simultáneo. Tiempo divino dinámico, acontecer que en el devenir entreverado con la creación, se ve animado por el Espíritu Santo, en su función típica del tender a la trascendencia, uniendo.

“Con el don del tiempo se relaciona también el establecimiento del espacio. Así como en Dios existe de alguna manera un espacio inteligible, en cuanto las personas se conceden en su diferenciación espacio – o más literalmente se dan lugar- al darse vida recíprocamente; del mismo modo creación significa dar lugar en el sentido de liberar a otro, lo no divino, a su propia autonomía de criatura. Este liberar establece todavía en otro sentido la realidad del espacio en la creación, caracterizada por la pluralidad. Cada momento individual está limitado o separado respecto de lo otro pero permanece, sin embargo, relacionado a lo otro. Justamente esta bi-unidad de los aspectos hace posible el espacio. El separa al mismo tiempo que, como suma de relaciones entre espacios parciales, mantiene en conjunción, uniendo e integrando. En cuanto el espacio posibilita diferencia y autonomía diferenciada (y entonces, desde allí el entrelazamiento) está referido especialmente al Hijo. De este modo, tiempo y espacio son la consecuencia de que la creación está cobijada en el misterio trinitario”<sup>387</sup>.

Nos hemos referido en otras ocasiones al espacio divino, que tanto caracteriza la imaginaria de nuestra categoría estudiada. Aquí aparece vinculado por el teólogo de Friburgo, al espacio de lo creado. Nos encontramos otra vez pensando lo categorial, pero trascendentalmente. Como condición de posibilidad. Reparemos en el siguiente hecho: asocia la dinámica del tiempo con la persona del Espíritu, y la del espacio con la del Hijo. De modo que la trinitariedad queda manifiesta en las mismas coordenadas constituyentes de lo finito. No puede ser más sugerente. Recordar que la creación anida en el Hijo al participar de este juego/tiempo trinitario, nos remite a la ausente perijóresis cristológica, cuya profundización sin duda aportaría luz sobre estas cuestiones inasibles.

Tiempo y espacio unidos perijóreticamente a partir de la inhabitación del Espíritu (tiempo)

---

<sup>386</sup> DUT 333.

<sup>387</sup> DUT 334.



y el Hijo (espacio), son las coordenadas, dijimos, de lo finito. Fundan la diferencia – no sólo plena sino deficiente -, la alteridad que permite la comunión.

“Una de las razones de esta metafísica y mística lineales de la unidad fue y sigue siendo el hecho de que en ella se ignora una distinción central: en el ámbito de nuestra experiencia, la pluralidad, la variada pluriformidad y diferenciación aparecen no solamente, como se ha esbozado más arriba, en una perspectiva positiva, como ganancia, como riqueza, como belleza, sino también en una perspectiva negativa: a un grado inferior de ser corresponde, en estricta correlación, un grado inferior de identidad propia como también de diferencia autónoma frente al otro. Es decir que, en el ser finito, aparece un no (que niega perfección), que coloca justamente al ser finito en diferencia respecto de otros seres finitos diferentes (fundando de esa manera una forma distinta de pluralidad a la de pura perfección). Este no no significa plenitud de ser, sino que indica un déficit de ser, tanto en lo que trae consigo de comunión cuanto de diferencia. Por lo tanto, deben distinguirse ciertamente dos formas de unidad y diferencia: la primera, que significa perfección y plenitud, y la otra, que significa carencia, deficiencia y finitud. Y esto vale para todo ser creado (ya que cada uno de ellos, en cuanto ente, participa de la perfección, mientras que, en cuanto finito, evidencia la distancia respecto del ser perfecto)”<sup>388</sup>.

Greshake parece decirnos que una de las razones de los errores garrafales que obstaculizaron la comprensión de Dios como *communio* (los razonamientos lineales de la unidad), radica en no haber considerado la finitud como constitutiva del ser. En contemplar sólo una de las dimensiones de la alteridad: la perfecta, que brota de y genera perfección y plenitud. Pero resulta desconcertante que no haga mención, para esta corrección, de la finitud hipostáticamente unida a la Hijo a partir de la encarnación. En otra ocasión hará residir la alteridad constitutiva en el “Hijo”, como si pudiéramos considerar al Hijo escindido de su humanidad finita en el histórico y concreto Jesús de Nazareth: “bien, por el contrario, el no, la "alteridad", debe pertenecer originariamente al mismo absoluto, a saber, a Dios como el Dios trinitario. La alteridad debe ser originariamente otro sujeto divino: el Hijo”<sup>389</sup>.

Este silencio se nos ocurre caprichoso, pues luego habla de la proyección de esta alteridad intratrinitaria en la multiplicidad de la creación, sin ningún “alto” en el camino. Digamos que este salto lógico- el la ausencia de un tratamiento implícito del rol de la “finitud” cristológica en la alteridad intradivina- parece no impedirle mirar correctamente la alteridad trinitaria en el mundo:

“De esta manera, sólo un Dios creador trinitario puede llevar a una comprensión plausible de la realidad de la creación, si es que no se quiere cuestionar sin más lo múltiple en el mundo, afirmando que lo plural es uno. En las diferentes personas de la Trinidad está dado ya siempre un no-ser y un ser-otro reales. Pertenece a la auto-realización interior de Dios que Dios, el creador y fundamento originario del todo ser, contenga en sí, en cuanto es el Uno, con carácter idénticamente originario la

---

<sup>388</sup> DUT 276.

<sup>389</sup> DUT 274.

diferencia y pluralidad, las que luego encuentran su prolongación y trasunto en la pluriformidad de la creación. Dios no es solamente principio de la unidad de la creación, sino también de su pluralidad; no es solamente fuente y origen de homogeneidad, sino de particularidad y multiplicidad”<sup>390</sup>.

### 3.1.3.5. Arquetipicidad

Aunque nos parezca extraño un término de aroma tan platónico y de alguna manera vinculado a la misma metafísica que él mismo sugiere superar – pues por él entendemos: tipo soberano y eterno que sirve de ejemplar y modelo al entendimiento y a la voluntad humanos- recurre el en varias ocasiones para desentrañar la trinitariedad de lo creado:

“La vida del Dios trinitario, en la cual las personas se reconocen mutuamente en su alteridad, en la cual cada una de las personas está en sí en las otras, y las tres, dando y recibiendo, se median recíprocamente la vida divina una en la diferenciación una y trina, es, así, el arquetipo del ser de la creación y de su modo de ser: Dios la reconoce como lo otro de sí mismo, es capaz de estar en sí mismo en la alteridad de la creación y la introduce de ese modo en el intercambio de su propia vida divina”<sup>391</sup>.

Digámoslo de otro modo: la perijóresis es arquetipo porque Dios mismo, “en cuanto sujeto lógico, existe ontológicamente como perijóresis”<sup>392</sup>. O bien, el ser mismo es perijóresis, en su sentido más bíblico:

“Ser no significa en primer lugar el ser dado, el ser estático, sino un acontecer, un vigoroso vivir y obrar, entonces, con la *ousía* de Dios se está señalando su existir, vivir y obrar común y no un esse como *nunc stans eterno*, no la unidad de una esencia indivisible, sino la identidad de la recíproca presencia personal en el interior del otro”<sup>393</sup>.

Todo lo creado incluye iglesia: “Pero el Dios trino no es solamente arquetipo de la Iglesia, en cuanto él es su fundamento, origen y forma, sino también en cuanto él está presente en ella, o bien, en cuanto él es su ámbito vital”. “De esta manera, el arquetipo trinitario garantiza justamente que su imagen, la Iglesia, sea o deba ser la verdadera mediación de individualidad y socialidad”<sup>394</sup>. Refiriéndose al modelo de persona propuesto por Ricardo de San Victor, declara:

“Como afirma, resumiendo, el trabajo de P. Hofmann, el modelo de Ricardo se muestra así «como un modelo de la comunidad de comunicación abierta, que es, al mismo tiempo, arquetipo y meta de toda comunidad de comunicación humana»; en el ser-en-común de las personas divinas se encuentra prefigurada la *communio*” de toda comunidad humano-cristiana-eclesial, y se abre una totalidad de

---

390 DUT 281  
391 DUT 286.  
392 DUT 230.  
393 DUT 229.  
394 DUT 451.

perspectivas cristiano-teológicas”<sup>395</sup>.

Este término nos da la pauta del modelo de articulación entre realidad del mundo-realidad de Dios que usará nuestro autor para poder descubrir la perijorética presencia y rastro de Dios en el hombre y el en cosmos todo. La *analogia trinitatis* funda pues, una *analogia entis*. Recurre a este concepto veintisiete veces a lo largo de todo el libro.

### 3.2. Aproximación sistemática

En este extenso análisis que nos precede, hemos recorrido diferentes imágenes, conceptos, menciones literales, usos diversos en los que reconocimos alguna referencia implícita o explícita a nuestra categoría. Ayudados por el campo semántico de la primera parte, encontramos indicios de la principalidad de esta noción en su obra. Debemos reorganizar estos datos, jerárquizándolos y asociándolos con algún orden lógico, para luego dar cuenta del perfil y las funciones de esta categoría en su obra. Indagaremos luego si lo que resulta de esta operación tiene alguna conexión con las demandas que dejó la cuestión sobre la unidad de Dios. De hallar vinculaciones, habremos comprobado el protagonismo de la perijóresis en la construcción del nuevo paradigma comunional.



#### *Principales rasgos*

##### 3.2.1.1. Perijóresis: “posibilidad de pensar la *communio* como *communicatio*”

###### “Posibilidad de pensar”

“A raíz de este entrecruzamiento esencial de identidad y diferencia, todo acceso reflexivo al ser trinitario de Dios y todo discurso y representación al respecto sólo puede ser dialéctico. Es decir que, como el ejercicio de nuestra razón no capta la realidad *uno eodemque intuitu* sino en una secuencia cronológica, podemos comenzar o bien por la consideración de la identidad (de comunión) de Dios o bien por la diferenciación personal, pero de tal manera que (1) podemos llegar desde cualquiera de los puntos de partida al otro polo y (2) debemos abandonar el primer punto de partida elegido en cada caso, para recorrer a partir del otro el movimiento en sentido contrario. Solamente en este ida y vuelta dialéctico puede pensarse de manera adecuada la *communio* divina como figura de mediación de la identidad y la diferencia. Esta comprensión se encuentra en una palabra muy citada de Gregorio de Nacianzo, que era también especialmente cara a Calvino: *Apenas he comenzado a pensar en la unidad, que ya me inunda con su fulgor la trinidad. Apenas he comenzado a pensar en la trinidad, que ya resplandece ante mí la unidad*”<sup>396</sup>.

---

<sup>395</sup> DUT 315.

<sup>396</sup> DUT 248.

Queda constancia de que el modo de percibir la *eternidad latiente* es dialéctico, a través de un ida y vuelta sobre el riel del pensamiento lineal. Nuestra finitud hace que podamos considerar de a un polo por vez y captado ese extremo de la relación habremos de abandonarlo para, sólo mediatamente, ir hacia el otro y lograr así una percepción semejante en la aún mayor semejanza de lo trascendental. Este círculo lógico es la manera menos impropia, en el plano de lo espacio temporal, para acercarnos a lo que Dios es de manera instantánea y simultánea. La “confidencia” del Nacianceno logra describir esta “contemplación circular”. Ahora bien, tanto para la explicación de Greshake como para la del padre de la iglesia, existe un término capaz de expresar ese ida y vuelta con una sola voz: perijóresis. A modo de abstracción totalizadora, nos remite al idéntico movimiento de mediación de la identidad y la diferencia propio de la *communio*, logrando los mismos efectos (exclusión de cualquier tipo de prioridad) de manera simultánea. Tiene la fuerza de la intuición en su sentido más propio; entendida como facultad de comprender instantáneamente, sin necesidad de razonamiento. Es exactamente el modo de conocimiento que el párrafo anterior niega a la razón humana: *uno eodemque intuitu*. Puede sonar grandilocuente, pero esta capacidad de síntesis y percepción simultánea nos revela que estamos ante una lógica resucitada, un *pignus futurae gloriae* entretejido en el entendimiento, una inteligencia intrínsecamente eucarística. Por esta razón, nos habilita a percibir la *communio*.

Podríamos preguntarnos entonces, por la posibilidad de que en nosotros pudiera darse algún tipo de conocimiento cercano al descrito en el párrafo anterior. ¿No es acaso nuestra existencia finita como para percibir de modo transfigurado una realidad que nos trasciende absolutamente? ¿El tiempo y el espacio no son determinantes para limitar nuestro acceso a tales alturas ontológicas?

Y tendríamos que decir que de no tener un Dios libremente *entretajido* en nuestra creación, *entrelazado* con el cosmos, de no haberse encarnado y manifestado en pos de nuestra redención, el salto ontológico sería insalvable. Esas mismas coordenadas que hacen a la finitud, espacio y tiempo, están impregnadas de trinitariedad. Algunas páginas atrás comentábamos que nuestro tiempo es participación de la eternidad latente, tiempo divino que se describe casualmente, de modo perijorético:

“...Eternidad, repetimos, no es ningún nunc-stans sin vida, sino vida y vitalidad del intercambio divino de vida... Pero en el poder creador del futuro, como campo de lo posible, se manifiesta el

dinamismo del Espíritu Divino de la creación. La transitoriedad y caducidad del tiempo están orientadas hacia el futuro, su final está orientado a la plenitud”<sup>397</sup>.

En esta transitoriedad y caducidad del tiempo, traspasadas por el Espíritu, han de caber nuestros límites, nuestra percepción finita. Ellos, según la cita que nos precede, están orientados hacia la plenitud, en tanto incluidos en el dinamismo del Espíritu Divino. Pero hay más, pues tendremos que incorporar el espacio – otra codeterminación de nuestro modo finito de conocer.

“Con el don del tiempo se relaciona también el establecimiento del espacio. Así como en Dios existe de alguna manera un espacio inteligible, en cuanto las personas se conceden en su diferenciación espacio – o más literalmente se dan lugar- al darse vida recíprocamente; del mismo modo creación significa dar lugar en el sentido de liberar a otro, lo no divino, a su propia autonomía de criatura. Este liberar establece todavía en otro sentido la realidad del espacio en la creación, caracterizada por la pluralidad. Cada momento individual está limitado o separado respecto de lo otro pero permanece, sin embargo, relacionado a lo otro. Justamente esta bi-unidad de los aspectos hace posible el espacio. El separa al mismo tiempo que, como suma de relaciones entre espacios parciales, mantiene en conjunción, uniendo e integrando. En cuanto el espacio posibilita diferencia y autonomía diferenciada (y entonces, desde allí el entrelazamiento) está referido especialmente al Hijo. De este modo, tiempo y espacio son la consecuencia de que la creación está cobijada en el misterio trinitario”<sup>398</sup>.

Si nuestra inteligencia creada está alojada en el misterio trinitario, si la creación – y en ella nuestro modo de comprender – es espacio de la misma perijóresis divina, es razonable entonces que en su fragmentariedad y finitud – reflejo de la mismísima alteridad divina- pueda percibir lo que está más allá de ella. Pues lo percibido no le es totalmente extrínseco, sino que la habita trascendiéndola. Nuestra inteligencia, en tanto creación, está anidada en Cristo y llamada a participar en el intercambio de vida y amor trinitario. De manera finita, está colocada en la posición de interlocución del Hijo frente al Padre y así está “*relacionada en forma permanente con el Padre (y con el Hijo) a través del Espíritu, que abre y transforma la creación desde dentro hacia la vida divina de la Trinidad*”<sup>399</sup>. La misma posibilidad de percibir la *communio* de un modo intuitivo está fundada en la acción del Pneuma que abre y transforma desde dentro nuestro modo de aprehender lo real.

Y aún cuando este modo de rozar el misterio no es sintético e intuitivo, entendemos que nuestra categoría configura de algún modo la inteligencia de la fe. En la perijóresis trinitaria, merced a esta interpenetración e inmanencia recíproca de las personas, la vida divina una se realiza toda en cada persona, simultáneamente que en las otras. Greshake lo expresaba en las

---

<sup>397</sup> DUT 333.

<sup>398</sup> DUT 334.

<sup>399</sup> DUT 287.

metáforas del juego y la representación teatral: “Cada uno se desempeña en el juego o en la obra *"totum, non totaliter"*. En este sentido, la *communio* divina puede comprenderse como juego del amor divino”<sup>400</sup>.

El *totum sed non totaliter* propio de la economía sacramental, de origen evidentemente trinitario, tendría su paralelo -en dentro del ámbito de la gnoseología- en el modo de conocer analógico, en virtud de la presencia del todo en la parte. Dicho de otro modo, si el ser, según dice Greshake es perijóresis de identidad y diferencia<sup>401</sup> y la clásica *analogia entis* está fundada en la participación de este ser ahora descubierto como “perijorético”, la *analogía entis* se transforma en *analogía trinitatis*. Todo ente participa de esta mediación perijorética de identidad y diferencia, según la medida del recipiente. Verna Harrison, al comentar la cuestión de la asimetría en la perijóresis cristológica del Damasceno, indicaba que tal asimetría no podía ser absolutamente unilateral<sup>402</sup>. Una vez penetrada la naturaleza humana por la divina, la humana permeaba entonces toda la divina. A este movimiento lo describe como *simetría en la asimetría*. Tal formulación es muy sugerente, pues guarda una gran similitud con la definición clásica de analogía como *semejanza en una aún mayor desemejanza*. La perijóresis cristológica, prolongación de la trinitaria, se nos muestra como un posible fundamento de la imbricación de lo divino y humano, de lo finito y eterno. En ella, nuestro conocimiento fragmentario y finito se vuelve poroso y receptivo de una percepción de otro orden. Perijorética.

Las cadenas que hemos presentado en el apartado conceptual de la mirada analítica, abren a una dimensión multi direccional y dinámica del ser. Escurriéndose de la tiranía del razonamiento, la metafísica y la mística lineales, logran dar cuenta de este ser como *ser-en-sí-en-el-otro-hacia-el-otro-para-el-otro-a-través-del-otro-desde-el-otro*. En su carácter de entramado relacional. Como dijimos en su momento, la perijóresis reconfigura el lenguaje, porque reconfigura la percepción de lo real, que es pluralidad relacionada<sup>403</sup>.

En cuanto tal, nos posibilita pensar al Dios *communio* como *communicatio*. Pues plasma semánticamente de un modo abarcador infinidad de matices que se dan en Dios de manera

---

<sup>400</sup> DUT 236.

<sup>401</sup> DUT 542.

<sup>402</sup> Cf. *supra* 51 y ss.

<sup>403</sup> DUT 542.

simultánea, dentro de su omnitemporalidad.<sup>404</sup> Fundamenta el uso de la analogía y en su mismo contenido da cuenta de la mediación que une a un término y a otro. Es, en sentido estricto, una voz intuitiva que una vez comprendida, nos remite a una realidad fascinantemente compleja, al punto de poder decir *en cuanto sujeto lógico, Dios existe ontológicamente como perijóresis*<sup>405</sup>.

### “*Communio*”

“Dios en sí mismo es *communio*, se manifiesta como *communio*, y todo lo que de él procede está marcado en su ser más íntimo por la *communio*, la esencia de Dios reside justamente en el hecho de que Dios es *communio* de amor en tres personas”<sup>406</sup>. Dios es *communio* y esto debe asociarse al discurso de la naturaleza divina una: la esencia. Así, pues, descubrimos que el tema de nuestra tesis gira en torno a la mismísima noción de Dios. He aquí su importancia.

#### a) La polisemia de una etimología ambivalente

Atendiendo lo visto en la sección anterior, tres fuentes etimológicas giran en torno a la significación de *communio*. Nos conviene recogerlas, pues el mismo autor las confiesa capitales en su propuesta:

“Esta realidad de la *communio*, cuyo significado y cuyas estructuras surgen de lo antedicho, que conocemos a partir de nuestro propio mundo experiencial y que designa en el nuevo testamento el acontecer de unificación que se realiza en Cristo, parece ser el paradigma más acertado, en el ámbito de lo creado, para comprender la vida trinitaria de Dios y, con ello, para aportar también el concepto central clave para la fe y la teología”<sup>407</sup>.

Debido a su centralidad, cualquier esfuerzo invertido en su precisión es pertinente.

“Lo antedicho” según esta cita, son las raíces etimológicas de este término. 1) Moenia (muralla) 2) munus (donación de sí, servicio, don, gracia) y 3) compenetración recíproca<sup>408</sup>.

En su momento, destacamos algunas de las dificultades planteadas con la imagen de la muralla: a) la no conexión directa entre muro e interdependencia personal de quienes habitan en

---

404 DUT 272.

405 DUT 230.

406 DUT 247.

407 DUT 293.

408 DUT 120-121.

su interior– que nuestro autor afirma sin dar motivos claros- b) es una realidad dada previamente a tal vinculación personal – advertido este sí, por nuestro autor.

La segunda opción es ya más claramente personal y vinculante ya que en el acto de dar, hay alguien que da (y se da) y hay otro que recibe. Aquí traigamos la explicación del mismo teólogo, sobre *communio* como acto comunicativo, en la que se da mediación de unidad y diferencia. Pero cabe también preguntarse si esta imagen dice reciprocidad activa. ¿No transmite el riesgo de que la donación sea unidireccional y la única manera de complementarla sea pasivamente? Esta raíz aporta un elemento esencial: el de donación como constitutiva de la comunión pero hay que pensarla recíprocamente para que se acerque al perfil pretendido. Dicho de otro modo, si hay que completarla con “recíprocamente”, no basta por sí misma. El desarrollo que hace a partir de esta imagen, según lo dicho anteriormente, parece no tener asidero:

“El que está en *communio* está obligado a un servicio mutuo, pero de tal manera que este servicio es precedido por el don dado de antemano, que se recibe para pasarlo unos a otros. De esta manera, en el concepto de *communio* está implicado el de donación. Sólo en la recepción y la donación, es decir, en el desde-el-otro y hacia-el-otro, cada uno realiza su esencia, deviene cada individuo y el todo de la *communio*. Ambas asociaciones lingüísticas tienen en común lo siguiente: *communio* designa una magnitud de mediación: los diferentes individuos son llevados en mediación hacia la unidad, y viceversa: la unidad que se entiende bajo *communio* no tiene su contrapartida, los muchos, fuera de sí, sino que los lleva en sí misma. Su unidad es justamente la unidad de los que siguen siendo muchos. Unidad surge del hecho de que los muchos participan de una misma realidad, sea que les está dada de antemano (por ejemplo, el ámbito vital común dentro de la *moenia*), o sea que ellos le dan origen a través de su propia actividad (el *bonum commune*). Pero *communio* significa siempre mediación de identidad y diferencia. Lo que es diferente, otro, ajeno, es unido al mismo tiempo por la participación en algo común, sin que por ello se diluyan las diferencias.

En todo esto, la identidad (unidad de los muchos) no es algo ulterior, que resulte sólo a través de la unificación; por el contrario, ella es idénticamente originaria con la diferencia: los que se encuentran en *communio* ... no ingresan por propia iniciativa en una tal comunidad proviniendo del ámbito privado de cada uno, de tal manera que ellos mismos, como iniciados, determinaran la medida de la comunidad, sino que se encuentran ya en ella, están ya siempre referidos unos a otros, de forma previa, dada, a priori, y esto no sólo para convivir en el mismo espacio y llevarse bien, sino para realizar también una tarea en común. Por esa razón, *communio* no es en modo alguno un concepto estático, tal como podría sugerirlo la traducción comunidad, sino una realidad dinámica: es siempre al mismo tiempo comunicación, *communio* en el proceso de su realización, vida”<sup>409</sup>.

Tenemos aquí muchos elementos dignos de análisis. Según lo comentado, tomamos distancia de Greshake en cuanto afirma que de estas dos acepciones se infiere: mediación de unidad y diferencia. La primera no obliga, la segunda parece no tener la reciprocidad que él mismo plantea en la relacionalidad trinitaria. Más bien diremos que esa mutua direccionalidad es

---

<sup>409</sup> DUT 220-221.



propia de las teorías de la comunicación en las que se apoya para desplegar el concepto de persona, como mediación radical de identidad y diferencia. Persona relacional.

Luego, el retrato del intercambio comunal nos resulta conocido: simultáneo, dinámico, cooriginario en su unidad y diferencia, etc. Reparemos en su última mención: Por esa razón, *communio* no es en modo alguno un concepto estático, tal como podría sugerirlo la traducción "comunidad", sino una realidad dinámica: es siempre al mismo tiempo comunicación, *communio* en el proceso de su realización, vida. Y este dato nos consta pues en muchas secciones se propone la dupla *communio* y *communicatio*<sup>410</sup>. La raíz del verbo *acontecer* referido a Dios figura 366 veces (a razón de una cada dos páginas). Las imágenes usadas en lugar de la *communio* son eminentemente dinámicas: eternidad latente (sístole y diástole), danza, juego, intercambio, etc.etc.etc. Esta intuición de que Dios es siendo, es ajustada a su propuesta comunicativa. Simplemente decimos que las primeras dos raíces son imprecisas si se pretende sostener el modelo comunicacional. Ellas darían pie a los dos grandes peligros que se propone erradicar: la primacía de unidad por sobre la diversidad (en tanto que es brindada previamente) y la prioridad lineal de una magnitud sobre otra (en la no tan clara reciprocidad constitutiva de la segunda).

Sin embargo, donde verdaderamente cabe el modelo desde el cual pretende abordar lo trinitario es en la tercera acepción educida a partir de la unificación obrada en Cristo y significada en la imagen de cuerpo. Allí, en palabras suyas, *communio* es “*compeneración recíproca, estrecha convivencia, unidad de vida*”, la reciprocidad requerida para lo dialógico/ trilogico está garantizada.

A esta altura podríamos preguntarnos si toda esta especulación es ociosa. ¿En qué incide en los hechos que se tome un matiz u otro, si en definitiva la noción de *communio* viene ocupando desde hace un tiempo un lugar verdaderamente preponderante en la teología y en la praxis de la iglesia?

b) Eclesiologías yuxtapuestas: verificación de la ambigüedad conceptual

---

<sup>410</sup> En más de 12.

Permitámonos una digresión, a modo de amplificación de esta cuestión que nuestro autor contempla sobre todo en la parte eclesiológica. Podríamos decir que la eclesiología verifica la comprensión de *communio*.

Traigamos a consideración una apreciación de Schickendantz que nos transmite en su ponencia en el Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales que tuvo lugar en San Miguel en julio del 2006 y que tuvo por tema: *¿Communio, un nuevo paradigma?*.<sup>411</sup> En él nos pone al tanto, brevemente, de dos temores que de alguna manera simbolizan las posturas contrarias en la recepción de esta categoría eclesiológica luego del Concilio Vaticano II. Por un lado, Ratzinger teme por su sociologización. Del otro lado, Hilberath por su espiritualización.

El primero, afirma que, luego del concilio, de manera sorprendente, la palabra *communio* se puso de moda de modo análogo a lo que había sucedido con el concepto de Pueblo de Dios, en un sentido esencialmente sociológico. Expresaría de este modo, una eclesiología de abajo, comprendiendo a la Iglesia meramente como una sociedad con fines religiosos. Esta preocupación tomó carne en la Carta *Communiois Notio* de 1992, que por su tono y raíz de determinadas expresiones suscitó una amplia controversia. El conocido debate Kasper- Ratzinger es la candente y más reciente continuación de esta discusión. En ella, el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe sostenía, apoyado en Heb 12,22 y otros textos paulinos (Ef 1,3-14; 3,3-12, Col 1,26) que los orígenes de la iglesia yacen en el misterio eterno del Dios salvador. Esa preexistencia ontológica correspondería a la Iglesia Universal. Kasper contesta acordando el fundamento escriturístico de tal preexistencia, pero negando entre otros puntos, que se corresponda con la iglesia universal, que según la doctrina conciliar existe *en y desde* las iglesias particulares. Como vemos, entre la suspicacia del comienzo y esta formulación hay una clara línea de continuidad<sup>412</sup>.

---

<sup>411</sup> Cf. DSC. 185.

<sup>412</sup> Ya en el 2000, el actual Papa escribía: “Me alegré y expresé mi gratitud cuando el Sínodo de 1985 puso en el centro de la reflexión el concepto de comunión. Sin embargo, los años sucesivos mostraron que ninguna palabra está exenta de malentendidos, ni siquiera la mejor o la más profunda. A medida que la palabra *communio* se fue convirtiendo en un eslogan fácil, se fue opacando y desnaturalizando. Como sucedió con el concepto de Pueblo de Dios, también con respecto a comunión se llegó a una progresiva horizontalización, el abandono del concepto de Dios”.

DUT 504.

B. Hilbertath por su parte, a partir de una sensibilidad diversa, subraya los límites desde otra mirada. Advierte una estrategia oficial de inmunización de las ideas centrales del Vaticano II. Eso se muestra por ejemplo, en el hecho que en el Sínodo extraordinario de 1985 decisivo para la historia conciliar de ese concepto, se expresara el temor frente al peligro de una posible mala interpretación de la categoría Pueblo de Dios, pero no la de misterio ni la de *communio*. Esta última es releída a su juicio desde una noción de misterio errónea (sólo como realidad invisible) en orden a una espiritualización del contenido de *communio* que de suyo dice relación entre misterio y estructura. A esto puede añadirse, la utilización de una noción altamente equívoca: *communio hierarchica*. Aunque comparte el juicio acerca del peligro de sociologización del término, no es de ninguna manera la cuestión principal. Para este autor, tales razonamientos están al servicio de una discusión sobre la visibilidad de la iglesia, sobre la comprensión y organización estructural, incluso sobre el aspecto jurídico.

Ambos autores convergen en la necesidad de una clarificación conceptual de la noción, pues todos hablan de *communio* y cada uno piensa algo diverso. Al respecto, es sugerente que Greshake comente:

“La analogía se formula, entonces, de la siguiente manera: de un lado, el Dios uno, que vive en tres personas; del otro, la Iglesia una, que consta de muchas Iglesias locales. Ahora bien, si esto no ha de conducir a un modalismo eclesiológico (la Iglesia universal una se manifiesta y se hace concreta en las Iglesias locales) ni a un "triismo" eclesiológico (las Iglesias locales se suman formando una Iglesia universal), debería quedar claro que la Iglesia universal tiene su esencia precisamente en la *pericóresis* de las Iglesias locales.” Esta comprensión, empero, en todo caso se va imponiendo en forma titubeante<sup>413</sup>.

Este rodeo nos puso al tanto de la correspondencia entre imprecisión conceptual y consecuencias prácticas. Posiblemente, entre otros factores, las dos raíces etimológicas sigan indirectamente convalidando modos de comprender la *communio* como derivada de la unidad, como unidireccional. Nuestro autor posee una idea específica de *communio*, en la que perijóresis toma un lugar fundamental. Avancemos hacia las otras partes del desarrollo para ahondar en su capacidad de afinar conceptos y concretar modos.

---

<sup>413</sup>

DUT 486.

“Como”: Mediación.

Hemos insinuado en varias ocasiones que un dato importante para develar nuestras preguntas iniciales es el posible parentesco que une mediación con nuestra categoría. A modo de primera noción, comencemos por remitirnos sintéticamente al significado de esta noción para luego establecer su precisa relación con perijóresis.

En el Diccionario de Filosofía de José Ferrater Mora encontramos:

“El concepto de mediación fue usado, implícita o explícitamente por varios filósofos antiguos cuando tuvieron necesidad de encontrar un modo de relacionar dos elementos distintos. En este sentido fue entendida como la realidad propia de un agente mediador que a la vez era realidad intermedia. Cristo es concebido como perfecto mediador.

En lógica clásica, especialmente la aristotélica significará término medio en un silogismo, que hace posible a conclusión a partir de la premisa. En un razonamiento es lo que hace posible tal razonamiento; en efecto en un proceso discursivo, tanto deductivo como inductivo, se necesitan términos, o juicios, que medien entre el punto de partida y la conclusión.

Hegel concibe el conocimiento mediato en relación a su idea de reflexión. Lo mismo que la luz es reflejada por un espejo y vuelve a su fuente, el pensamiento también es reflejado al rebotar sobre la realidad o las cosas en su inmediatez... En rigor, la idea de mediación, tal como fue empleada por Hegel y en gran medida por el marxismo, se opone tanto al salto (sentido kierkegaardiano) como a la continuidad (sentido leibniziano). La mediación, entendida metafísicamente, resulta de una idea de la realidad como proceso dialéctico racionalmente articulado y explicable. Tanto los hegelianos como los marxistas, si bien por motivos diversos, tienden a afirmar que la idea de mediación permite expresar relaciones concretas y no simplemente relaciones abstractas (como sucede con la idea de mediación en la lógica clásica)”<sup>414</sup> .

Podemos señalar algunos puntos de interés que nos sirvan para nuestra causa. En primer lugar veamos la noción de *relacionalidad*. Este concepto lo encontramos ni bien volcamos nuestra atención a la persona (giro operado por la teología trinitaria luego del *Grundaxiom*). Encarnada en un agente, la figura de Cristo aparece paradigmática en un libro no religioso. En busca de nuestro rastro, tendremos que preguntarnos por su centralidad. Sabemos que uno de los grandes títulos soteriológicos es el de Mediador.

De la lógica clásica, podemos tomar el aporte de Ferrater reformulando el dicho de Greshake que estructura nuestro apartado. En tanto “razonado”, al Dios *communio* sólo es posible percibirlo como acontecer de donación gracias a la perijóresis. Dicho autor nos hablará pues, del

---

<sup>414</sup> J. FERRATER MORA; *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994, III, 349.

lugar que ocupa en el discurso teológico para entender Dios *Communicatio*. Sin esta mediación, este camino teológico sería inviable.

Sin arriesgar interpretaciones que merecerían mayor profundización<sup>415</sup>, en función de la referencia al plano metafísico, nuestras categorías accederían al rango de articuladoras y explicativas de la realidad como proceso dialéctico. Finalmente -y en el sentido que Ferrater atribuye a los marxistas-, la mediación/perijóresis permitiría expresar relaciones concretas y no simplemente abstractas. Esto sería de sumo interés para nosotros, considerando las acusaciones de abstracción inútil que Kant expresó sin ambages y que tantos otros, según la denuncia de Rahner a mediados del siglo XX, viven implícitamente en su cristianismo monolítico.

Estas apreciaciones extraídas de la filosofía pueden servirnos de anticipo. Haríamos bien en preguntarnos ahora qué indicios hay en el texto del *Dios Uno y Trino* para poder establecer esta relación supuesta y dilucidar de esta manera, teniendo en cuenta que mediación recíproca forma parte de la tesis central del libro, la ubicación y las funciones de nuestra perijóresis.

Vimos como Greshake, a pesar de no mencionar nunca en forma directa la perijóresis cristológica<sup>416</sup>, muestra con claridad meridiana que el diálogo salvífico se da en su constitución personal y se percibe como prolongación en su acción, en su doble movimiento hacia el Padre desde la humanidad y hacia la humanidad desde el Padre. Estos dos movimientos que se *inter-penetran* –como reflejo de su unión hipostática- lo constituyen en mediador.

Es justamente esta visión dinámica y dialogal de las naturalezas en Cristo lo que lo lleva a considerar la intimidad divina como *communio en communicatio*, a partir de la perijóresis: “el concepto de perijóresis le sirve a Máximo para expresar la penetración recíproca de lo divino y lo humano en Jesucristo, o bien, «en dos palabras: para pensar *communio* como *communicatio*”<sup>417</sup>.

---

<sup>415</sup> Podríamos aventurar la dupla mediación perijóresis, enfocada en Trinidad, se opone tanto al salto: entre hipóstasis e hipóstasis (de ser así estaríamos ante un triteísmo) como a la continuidad (modalismo!). Aunque tal intento sabemos necesita alguna constatación.

<sup>416</sup> Lo que nos resulta tremendamente llamativo. Ni una sola mención literal en su “tratado” cristológico. En el propio de eclesiología, todo será perijorético. (70 menciones literales).

<sup>417</sup> DUT 122.

Si en Cristo, su conformación personal “deviene” diálogo mediador perijorético, así será retrospectivamente, en la Trinidad.

“La unidad divina es una unidad en la que, en sentido real, *en y con* cada persona, y sin que cada persona pierda su unicidad irreplicable, está(n) dada(s) la(s) otra(s) de manera conjunta, ya que cada una posee su ser íntegro sólo *a partir* de las otras y *hacia* las otras, con lo cual realiza su propio ser *en y a través de* la *mediación* de las otras, y por lo cual no existe ni puede pensarse sin las otras. Esto significa que en cada una de las personas están presentes tanto el todo del entramado relacional cuanto también las demás personas. Justamente esto es lo que se entiende por el concepto tradicional de perijóresis. El concilio de Florencia enseña al respecto: *Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Santo; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio* (DH 1331)”<sup>418</sup>.

Nuestro autor define entonces perijóresis (*justamente esto es lo que se entiende*) como mediación que constituye simultáneamente las personas y la unidad o *communio*. Encontramos asociaciones similares en varios momentos de la obra.

“En consecuencia: las personas divinas se caracterizan por un estar-una-hacia-la otra tan íntimo, que una persona está presente y actúa en la otra. Este estar-con y estar-en el otro de índole relacional muestra que Dios, según su esencia, es *communio*. Los tres son la divinidad. Y realmente, si en la historia de salvación Dios se da a sí mismo al hombre en un proceso de *mediación*, entonces él debe ser también en sí mismo *mediación*: unidad y pluralidad, que se intermedian una con la otra como comunión”<sup>419</sup>.

Desdoblado la imagen de las primeras oraciones, caracterizada por una unión según el modo perijorético, llama a este estar entrecruzado “proceso de mediación”. Lo mismo se deja leer en 247, 266, 322, 455, y 463.

Reparemos en la última cita de la lista. En la sección eclesiológica, a la hora de relacionar al modo comunal particularidad y universalidad – tema absolutamente candente, quizás el quicio del renovado interés por esta categoría- se pronuncia de este modo: “Aquí se trata solamente de la constatación fundamental de que los polos de particularidad y universalidad dependen uno del otro y deben medirse en la iglesia perijoréticamente”<sup>420</sup>. La perijóresis adverbial parece mantener no sólo vinculación profunda (identidad) sino más bien una función especificante respecto de mediación. ¿Es que puede haber alguna mediación que no sea perijorética? Aunque no sea pertinente desplegar con detalle el significado de este término en la Lógica de Hegel, es bueno recordar que en su sistema estaba asociado al segundo momento de la

---

<sup>418</sup> DUT 247.

<sup>419</sup> DUT 224.

<sup>420</sup> DUT 463.

constitución del ser. El *Ser ahí*, para que sólo luego, “mediación mediante” el *Ser en sí* pueda autoconstituirse en el *Ser para sí*. En la lógica del Sujeto absoluto no hay alteridad posible. En este sentido, haciendo uso de la misma categoría mediación, estamos en las antípodas del sentido trinitario que nuestro autor coloca en su mismísima definición de Dios como *Communio*: “mediación recíproca de unidad y pluralidad a partir de sí misma”<sup>421</sup> Es curioso que también en la definición esta precisión reaparece bajo los términos: *recíproca de unidad y pluralidad*.

Continuemos con el plano eclesiológico. Pudimos ver cómo al caracterizar a la Iglesia como perijóresis, Greshake lo hacía reduplicando su ser mediación de unidad y pluralidad a partir de la imagen del cuerpo:

“La Iglesia es icono de la Trinidad sobre todo por el hecho de que es el único cuerpo de Cristo con sus muchos y diferentes miembros: el cuerpo no sin los miembros y los miembros no sin su incorporación viva al cuerpo. Justamente en esa mediación de unidad y pluralidad se trasunta el misterio trinitario de Dios. O bien, en formulación menos gráfica: en la medida en que los individuos, en la fe que les está dada y en la libertad que Dios les ha regalado, se reconocen mutuamente, se abren unos a los otros, sirven unos a otros y están juntos en presencia de Dios, surge aquella *communio* que es el reflejo creado del Dios trino. Como dice Henri de Lubac, en ambas, la Trinidad y la Iglesia, el proceso de mediación «no tiende a disolver unos en otros los seres que comprende, sino a completar los unos por los otros. Todo no es, por consiguiente, la antípoda, sino el polo mismo de la persona. De ese modo, el todo, es decir, la Iglesia, consiste en el juego conjunto (perijóresis) de las personas”<sup>422</sup>.

O bien, cuando señala que “el arquetipo trinitario garantiza justamente que su imagen, la Iglesia, sea o deba ser la verdadera mediación de individualidad y socialidad”<sup>423</sup>. Las citas se multiplican al infinito. Pero esta última tiene un matiz interesante. Anticipándonos al apartado siguiente, detengamos la mirada sobre esta función de arquetipo. Si la mediación es consecuencia de esta “participación” de la iglesia en la Trinidad, estamos hablando de un calco de lo que “es” en grado supremo. En efecto, “el ser es mediación perijorética de unidad y diferencia, de identidad y pluralidad”<sup>424</sup>. Entenderemos por qué esta dupla mediación – perijóresis es posible encontrarla doquiera que busquemos.

Por esto mismo, las metáforas de la *circumincessio* son descriptas como procesos de mediación de alteridad y conjunto. El juego, la danza, el ritmo, la representación teatral, la pieza

---

421 DUT 227.

422 DUT 465.

423 DUT 451.

424 DUT 542.

musical, la sinfonía y la rítmica, todos tienen en su explicación una descripción de su función mediadora<sup>425</sup>.

Las imágenes espaciales de la perijóresis, en cuanto se refieren al “escenario-lugar” de realización comunal de una realidad y otra, evidentemente también denotan mediación. Si bien estas “licencias poéticas” son admitidas sólo en sentido metafórico, la impenetrabilidad de la materia ronda amenazando el logro expresivo. Por ello, si éstas imágenes remiten inexorablemente al mundo físico, nuestro autor encontrará el modo de expresar esta mediación a través de la porosidad, la fluidificación<sup>426</sup>, etc. Después de todo, una de las fuentes de donde abrevan los padres para esta realidad es la física estoica, en su uso de *krasis*.

En esta misma línea, abunda el uso del prefijo *entre* para describir el momento o el modo de salvar el espacio que está en el *medio*, distanciando y por eso mismo, también uniendo. Entrecruzamiento, entrelazado, entetejido, entramado, etc<sup>427</sup>.

Lo que está presente en el mundo físico, es esperable en virtud del carácter ontológico de estas magnitudes comparadas, y encontrarlo también y de manera eminente en el plano interpersonal. Greshake confiesa que su acercamiento a comunalidad de Dios viene por un remozamiento del concepto de persona a partir de las ciencias humanas. Podríamos entonces radicar aquí la procedencia de este término ya usado en teología pero rara vez aplicado a las relaciones intratrinitarias.

Así hablamos de persona como “mediación viva que acontece entre la realidad y la diferencia”, y de una unidad que también acontece como mediación. Ambos polos se “*compenetran y se intensifican*”. Este proceso de mediación es particularmente constitutivo en el diálogo. Sólo a partir del poder mediador de la palabra, que llena el vacío que separa en vínculo que distingue y une, es que el yo se constituye como yo ante el tú, y viceversa, conformando un nosotros comunal. En sentido estricto no hay un nosotros previo al acto comunicativo. Pero en la misma línea, este carácter constitutivo no lo afirmamos en sentido absoluto, pues no somos relaciones substanciales. Encontramos este hecho en el diálogo amoroso trinitario, una vez más, el

---

<sup>425</sup> DUT 15.

<sup>426</sup> DUT 21.

<sup>427</sup> DUT 21.



modelo absoluto de cualquier mediación humana que reproducirá de modo finito y fragmentario lo que en Dios sucede de modo pleno y perfecto.

Hasta aquí hemos dado cuenta de algunos indicios textuales para afirmar un profundo parentesco entre mediación y perijóresis. Diríamos que prácticamente se identifican, ya que a menudo se usan en paralelo refiriéndose al mismo proceso de constitución personal que genera unión respetando autonomía, o mejor que articula identidad y diferencia. Si bien el número de apariciones de mediación y derivados es notablemente mayor al de perijóresis<sup>428</sup> (lo que justificamos por el hecho de que la nueva comprensión de la persona –punto de partida de su enfoque novedoso- es de cuño filosófico) en virtud del campo en el que estamos, optamos por considerar a mediación como un elemento de la constelación semántica de perijóresis. Y no al revés.

Descubrimos además otro matiz importante: algunas veces aparecen unidas. En estos casos perijóresis siempre modifica a mediación. Como especificándola. Agregándole determinaciones que de suyo, podrían no estar. Si tenemos en cuenta que esta distinción tiene lugar en la definición de “ser”, entenderemos que no es una cuestión meramente cosmética. Si para hablar de mediación en ese plano, es necesario especificarla, es que por un lado hay que marcar la diferencia con otros posibles tipos de mediación, mientras que por el otro, esa especificación parece muy pertinente para tal plano. Tanto así que nos lleva al punto de pensar que sería más oportuno al menos en este nivel, invertir los términos. Pues toda perijóresis es mediación, pero no toda mediación es perijorética. La primera es más abarcativa es mucho más completa, o amplia o abarcadora.

Sería entonces más preciso hablar en Trinidad de perijóresis que de mediación recíproca. La tradición teológica de la primera en el ámbito trinitario así lo justificaría. Salvo que se quiera - y este es decididamente el propósito de Greshake- entender y anunciar a la vida interna de Dios como acto comunicativo. Dinámico. Pero aún así estaríamos focalizando la atención en un tipo de perijóresis ya descrita en el dossier semántico. Ya Anaxágoras la señalaba como el fundamento de la comunicabilidad de lo existente. A la hora de definir *communio*, el recurso a *mediación recíproca* puede querer recalcar -habida cuenta del contexto teológico y eclesial-

---

<sup>428</sup> Mediación y derivados: 245 y Perijóresis y derivados, 138.

aquellos rasgos perijoréticos que hoy salen sólo a la luz de la mano del modelo comunicativo: lo que definimos como cooriginariedad, prioridad recíproca y tensión dinámica<sup>429</sup>.

Habíamos descrito<sup>430</sup> estos rasgos como una “proyección” de esta mediación recíproca sobre a) la cuestión del origen o hermenéutica de la constitución (cooriginariedad y prioridad recíproca) y sobre b) el actuar comunicativo o bien el proceso de evolución entendido también como proceso comunicativo (tensión dinámica). Estas categorías, allende su enorme capacidad descriptiva de una trinitariedad práctica, cumplen con un cometido fundamental en la obra teológica de Greshake: evitar en todos los planos la reducción al uno; eterna tendencia del pensar, de la mística y la metafísica rectilínea. Uno y otro, otro y uno. Simultáneamente. Circularmente. Perijoréticamente.

#### “*Communicatio*”

¿Que entiende Greshake por *Communicatio*? Remitámonos a lo visto en el dossier de citas. Allí, este término figura muchas veces acompañado de *communio*, como secundándolo. Matizándolo. Especificándolo. Más precisamente, actuándolo. Agustín recoge el matiz en una homilía con el concepto de Caritas vestra, que incluye tanto el amor realizado como aquel en proceso de realización. A *communicatio* le corresponde, claro está, el segundo.

Este diálogo existencial intradivino, que constituye a cada hipóstasis en carácter simultáneo con la unidad, tiene un matiz netamente dinámico y de concreción. Las imágenes dinámicas de danza, juego, devenir, fluidos, diálogo, trílogo, música, y sobre todo el recurrente uso de acontecer<sup>431</sup> y acaecer<sup>432</sup> transmiten esta sensación de un Dios que “está ocurriendo”.

Esta misma comprensión se deduce de la ubicación de las otras duplas dentro del libro. Las encontramos en los apartados de creación en devenir e Iglesia. Sugerente. Pues nada queda fuera de este Dios en proceso. En estos dos ámbitos, Dios está *actuándose*, a su modo, claro. Siempre en diálogo con el hombre. Por ello, de alguna manera, la parusía será el resultado de este Dios

---

<sup>429</sup> Durante siglos la perijóresis fue una doctrina meramente deducida de una unidad substancial, cuasi previa y siempre prevalente.

<sup>430</sup> Cf. *supra* 163 y ss..

<sup>431</sup> Figura en todo libro 366 veces.

<sup>432</sup> Figura 123 veces

entramado, que logra poner en marchar las estructuras triádicas en la creación para comunionalizarlas según la tensión dinámica. Dios dándose. Tiñiendo al mundo de su interconectividad a través de la iglesia. Concretamente Trino.

“Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma”<sup>433</sup> llegó a escribir Juan de la Cruz percibiendo la plenitud comunicativa que late en Cristo. Vale recordar el capítulo dedicado a la cristología que tiene por nombre: Cristo, perfecto comunicador. En ese doble movimiento interpenetrado, logra la *circumincessio* más acabada. Dios ad extra, auto revelándose trinitariamente, haciendo de sí mismo una entrega permanente, que constituye tús dialogantes, intengrándolos al nosotros que forma con la iglesia. Dios triálogo personalísimo que inunda lo existente despertándolo a su mismidad, llevándolo a sí mismo. Entretejiéndolo en una diferenciación proporcional al grado de unificación. Eso es *communicatio*.

Amplifiquemos esta escasa respuesta con la ponencia que el mismo Greshake ofreció en el Congreso Internacional de Teología en San Miguel, en el 2006:

¿Cómo se relacionan *communio* y comunicación? Comunicación no es otra cosa que la *communio* in actu, la realización de la *communio*. Pero a la vez, hoy designa las diversas formas co-relacionales de realización que se manifiestan en las distintas ciencias particulares. En todos los ámbitos en que se trata de compartir, de dar parte y de tomar parte, así como de redes y relaciones sistemáticas, se habla de comunicación. Siendo un concepto tan actual y caro a la ciencias, vale la pena rastrear el origen de esta idea, sobre todo entendiéndolo como “lo que está aún sin abrir y pendiente”<sup>434</sup>.

Llama la atención la concisión de la respuesta. *Communicatio* es la realización de la *communio*. In actu. Ni más ni menos. Es que *communio*, a la postre, pertenece al ámbito abstracto de las esencias. *Realia* es pluralidad vinculada. De la tesis propuesta en el libro, Dios es *communio*, dirá muchas veces que se corresponde con la tradicional noción de esencia divina una. Con una etimología muy parecida a la propuesta por *communio*, pues provienen de las mismas raíces, y un uso precristiano sugerente<sup>435</sup> nuestro autor nos presenta la *communicatio como un*

---

<sup>433</sup> S. JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, Madrid, Monte Carmelo, 1983, 21.

<sup>434</sup> G. GRESHAKE, “Comunicación. Origen y significado de una idea teológica” en *Stromata* 62 (2006) 129-149.

<sup>435</sup> Partiendo del “*bonum est communicativum sui*”, se dice del Uno Divino, plenitud de todos los seres, que fluye más allá de sí, de lo que no es divino. Como la luz de la vela en la oscuridad. Así responde al problema de la unidad y la diversidad: ¿cómo puede haber junto al uno divino, lo múltiple? Derramándose hacia la nada, haciendo surgir lo múltiple de la participación en el uno. A su vez, cada participado puede hacerse comunicativo a sí mismo, hacia abajo. De esto se derivan dos puntos de importancia: Inmutabilidad de las sustancias; la comunicación es descenso de lo uno a lo múltiple, por lo que las esencias no se alteran por la comunicación, que no es recíproca ni

*proceso de mediación*, en el que varios alcanzan la unidad por la participación en una misma cosa, ya dada y/o surgida en el intercambio. Lo diverso /diferente /extraño se articula en una unidad sin que desaparezcan las diferencias.

Luego reconoce su origen decididamente cristiano (el centro de la concepción cristiana de Dios y del mundo<sup>436</sup>). En esta categoría tiene una herramienta puente para dialogar con la filosofía y el mundo pues le brinda una cosmovisión compatible en cierto punto con esta mirada comunal de lo creado<sup>437</sup>. Bellamente nos recuerda:

“En efecto: *si* relación (hacia el otro, hacia lo plural) y, con ello, movimiento, devenir (en intercambio con el otro y con los muchos) sólo se ven en su carácter de deficiencia, hay que negarlos frente a la perfección de Dios, o bien hay que atribuirlos a él, respecto de su vida eterna e immanente, sólo de manera eminente, opaca para nosotros. Ahora bien: como comenta Hanspeter Heinz, el que niegue en Dios, y aunque más no fuese sólo en su relación con la creación y con la historia salvífica, «el cambio, el movimiento, el devenir, lo encierra y encierra su obrar en una total incomprendibilidad. Pues le quita al amor de Dios la sorpresa del *aún mas*, a su eternidad el futuro, a su superlativo el comparativo, confundiendo la omni-temporalidad de Dios con la intemporalidad del infierno”<sup>438</sup>.

Si Él no fuera movimiento, dinamicidad y devenir, *estaría aislado del mundo, y su amor estaría cerrado a la sorpresa del aún más, y su eternidad carecería de futuro*. Si Él no fuera omni temporal, eternidad latente, nuestra vida sería un infierno intemporal. Sin devenir. En Dios, su *actus purus* es el acto comunicativo.

---

correlativa. Todo está bajo el primado de la unidad: la multiplicidad está ordenada y toma parte del Uno, mientras que lo Uno/ esencias, excluyen toda multiplicidad, alteridad, relación, comunicabilidad interna. Todo redundando en la falta de significado, de densidad que se le atribuye a la relación (que pide alteridad). *El ser es en sí, para sí*. El ser verdadero es sustancial.

<sup>436</sup> Es que la fe cristiana se basa en la experiencia única de autocomunicación de Dios a los hombres, en Cristo y en su Espíritu. Esta auto manifestación supone un Dios que se diferencia internamente por características propias personales. Los textos bíblicos muestran relaciones dialógicas: un dar y recibir recíprocos. A la esencia Dios, le corresponde la diversidad tripersonal. Pues el Dios uno es ante todo, una comunidad que acaece, *communio* y *communicatio*, divina una y única, de tres personas que se comunican la vida divina una, en sí y en su relación con la humanidad. No superpadre monárquico, mónada indiferenciada, omnipotencia compacta. Esto tiene consecuencias también en la creación, que no es sino SER en relación, ser con, ser uno c/otro, vínculo, comunicación. En la edad media, esta idea continúa en

Ricardo de San Víctor y Guillermo de Auxerre entienden la Trinidad como comunicación. Buenaventura directamente postula una unidad una en lo múltiple. Superior a la unidad esencial. Y esta esencia divina, por ser simple, es comunicable. Tomás llega a la cumbre, con la afirmación nunca antes sostenida de persona como *relatio subsistens*. *Revolucionario*, aunque no se siga bajo el paradigma de la sustancia. Todo esto, profundamente revelador, aunque en simultáneo con un aferrarse culturalmente al paradigma de la sustancia.

<sup>437</sup> Greshake lleva a considerar al hombre entendido como persona ambivalentemente una y única, sustancia a la vez co constituida con/ desde y hacia otros. Ve la creación como estructura comunicativa, de información /comunicación recíproca, idea clave para la ciencia. Factores hoy decisivos: vínculos, no propiedades (sustanciales). Así logra descubrir aptitud de lo creado para la comunicación: entendido como modo de conferir lo propio (forma) al otro.

<sup>438</sup> DUT 272.

Introduciendo la creación llega a formular:

“El hecho de que Dios haya pronunciado este sí al mundo, siendo que el amor se realiza ya en sobreabundante medida en la vida intra-trinitaria, es literalmente un hecho más allá del cual es imposible interrogar. En todo caso, pueden mencionarse razones de plausibilidad. Así, por ejemplo, el hecho de que el amor perfecto no es simplemente un perfectum estático, sino un movimiento (actus purus) que, en el éxtasis del Espíritu, va siempre *más allá de sí mismo*, de tal manera que el Pneuma, como dice Yves Congar, *constituye la posibilidad de que Dios pueda existir como fuera de sí mismo. Y más que la pura posibilidad, la inclinación a realizarla*”<sup>439</sup>.

Su amor perfecto es acto puro en movimiento, no estático. Esta dinamicidad es condición de posibilidad de que existamos.

### 3.2.1.2. Arquetipo fundamental

El segundo rasgo eminente que brota de la selección de citas y de cuanto hemos dicho en la definición anterior es su carácter de arquetipo. Así lo menciona Ciobotea en una de las pocas citas referidas directamente al concepto tradicional.

“La vida sólo se expresa en toda su plenitud allí donde la unidad no se torna en soledad ni en uniformidad y donde la diferencia no se torna en división o en un impedimento para la unidad en la comunidad. La interpenetración recíproca trinitaria, perijóresis, es el arquetipo fundamental y supremo de la vida como comunidad, donde se expresan de manera plena y simultánea la unidad y la diferencia”<sup>440</sup>.

Esta elección es coherente con el propósito que confiesa al comienzo de su libro:

“En este marco, el presente trabajo quisiera mostrar que la realidad y las experiencias que el hombre hace de ella se tornan concluyentes y plausibles sólo a la luz de una imagen trinitaria de Dios, y cómo lo hacen. Se tratará de demostrar la analogía trinitatis como una *clave hermenéutica* para una mejor comprensión racional del mundo empírico a partir de la fe y de la fe a partir de la experiencia del mundo. No obstante, se trata, como ya se ha indicado, no solamente de la relevancia de la fe trinitaria para la experiencia humana general y viceversa, sino también, y más aún, para la misma experiencia específicamente cristiana, que, aun habiendo recibido su impronta del Dios trinitario, sin embargo, en la mayoría de los casos es poco consciente de ello. Cabe, pues, iluminar esa experiencia específicamente cristiana a partir de sus propias implicaciones”<sup>441</sup>.

Si Dios en cuanto “sujeto lógico, existe ontológicamente como perijóresis”<sup>442</sup>, todo cuanto participe de este ser - que es “identidad de la recíproca presencia personal en el interior del

---

<sup>439</sup> DUT 279.

<sup>440</sup> DUT 234.

<sup>441</sup> DUT 63.

<sup>442</sup> DUT 230.

otro”<sup>443</sup>- participará de su *modo* de existencia. Y lo logra estableciendo que la perijóresis, inhiere en el mismo *ser* al punto de definirlo “el ser es mediación perijorética de unidad y diferencia, de identidad y pluralidad”<sup>444</sup>. Podríamos, merced al comentario de la página 196, simplemente decir: el ser es perijóresis.

Si como dijimos en el apartado anterior, el acto puro de ser hay que identificarlo con *communicatio* y la esencia con *communio*, es lógico que a nuestra categoría le venga dado un rango semejante. De manera que todo que *es*, es perijorético, en potencia o en acto. Y la negación de esta condición es la negación del ser.

El uso de la analogía trinitatis va desentrañando los anticipos en la creación, y descubriendo el insospechado potencial de la revelación para llevar a la creación a su éxtasis de identidad. “La palabra mágica que suscita el canto de la realidad del mundo y de la experiencia de los hombres a fin de que esta llegue a sí misma, a su totalidad, a la plena luminosidad y a la integración, es el Dios trinitario en su ser y en su actuar”<sup>445</sup>.

“La vida del Dios trinitario, en la cual las personas se reconocen mutuamente en su alteridad, en la cual cada una de las personas está en sí en las otras, y las tres, dando y recibiendo, se median recíprocamente la vida divina una en la diferenciación una y trina, es, así, el arquetipo del ser de la creación y de su modo de ser: Dios la reconoce como lo otro de sí mismo, es capaz de estar en sí mismo en la alteridad de la creación y la introduce de ese modo en el intercambio de su propia vida divina”<sup>446</sup>.

De esta manera toda la realidad es un gran entramado de unidad y diversidad, expectante de ser integrada al intercambio perijorético de amor divino del que la iglesia ya goza sacramentalmente. En esta creación se reconocen a modo de anticipo o de efecto de la *communicatio* las estructuras perijoréticas: creación, hombre, comunicación, iglesia, praxis eclesial, pecado, organización política, diálogo interreligioso.

“Como afirma, resumiendo, el trabajo de P. Hofmann, el modelo de Ricardo se muestra así «como un modelo de la comunidad de comunicación abierta, que es, al mismo tiempo, arquetipo y meta de toda comunidad de comunicación humana»; en el ser-en-común de las personas divinas se encuentra prefigurada la *communio* de toda comunidad humano-cristiana-eclesial, y se abre una totalidad de perspectivas cristiano-teológicas”<sup>447</sup>.

---

443 DUT 229.

444 DUT 542.

445 DUT 46.

446 DUT 286.

447 DUT 143.

Esta afirmación depende, a la vez que se complementa con la afirmada en el apartado anterior: que perijóresis es la posibilidad de pensar *communio* como *communicatio*. En tanto que *communicatio* es la concreción de la *communio*, la perijóresis es el criterio y el agente de tal concreción. Por esta misma razón, abre unas posibilidades insospechadas para el diálogo con la ciencia, la cultura, la misma iglesia. Por concretar en criterios específicos lo más original cristiano: su comprensión del ser como *communio* en proceso.



### Perfil

Luego de todo el análisis que nos precede, afirmamos lo siguiente. Gisbert Greshake comprende a la perijóresis trinitaria como:

**Inteligencia eucarística que especifica esencialmente la *Communio*, educiendo de ella las consecuencias lógicas de su proceso interno comunicativo. En tanto especifica, concreta la correspondencia entre Trinidad y realidad. Funda así la *analogía trinitatis*, clave hermenéutica *específicamente* cristiana para el diálogo con el mundo.**

Desglosemos este perfil en partes

#### 3.2.2.1. Inteligencia eucarística

Esta intuición totalizadora percibe de un modo agraciado en tanto que participa originalmente de la “omnitemporalidad” de Dios, una eternidad latente en la que convergen simultánea y multidireccionalmente, circularmente, la mismidad del Dios uno y la alteridad del Dios Trino, sin absorberse. Esta percepción es intuitiva, capta la realidad compleja en un instante, lo que no es propio del modo de conocer humano que avanza a fuerza de razonamientos lineales. Por ello insinuamos que hay algo de resucitado en su lógica. En este sentido creemos que es pertinente aplicarle una clásica categoría eucarística: *pignus futurae gloriae*, adelanto de la inteligencia propia de la *communio sanctorum* escatológica. Esto tiene implicancias enormes, profundísimas, que apenas podemos intuir<sup>448</sup>.

---

<sup>448</sup> Esta caracterización nos remite inevitablemente a I. Zizioulas, quien asocia *ser* y *vida* con la categoría de *comunión*. En su libro *El ser eclesial* En su capítulo dedicado a la verdad y a la comunión, luego de plantear la dicotomía entre la idea de verdad presente en el mundo griego (que la buscaba en el cosmos) y en el judío (en la historia), menciona lo siguiente: “la dedicación de los obispos a la vida y las luchas de sus comunidades les condujo a plantear de forma totalmente diferente la idea de verdad. Ya en Ignacio resulta evidente que verdad no es principalmente una cuestión epistemológica, sino que está unida con lo que podríamos llamar vida.” .. “Si la mente

*Eternidad latiente* nos lleva a pensar en sístole y diástole: movimientos impulsores de la *circulación* sanguínea, que en un cuerpo comunica la vida a los diferentes miembros, manteniendo así la cohesión y la identidad del cuerpo, en la diferenciación de los miembros. Cuerpo y miembros se compenetran recíprocamente por la vida que los recorre. La imagen de 1 Co 12 fue mencionada en la mismísima etimología de comunión, y tiene raíces profunda y simultáneamente eclesiales, cristológicas, pascuales, trinitarias, cosmológicas, escatológicas. Este es el sentido más preciso de comunión: compenetración recíproca – de todas estas dimensiones- en la autodonación eucarístico – pascual de Jesucristo.

En Él la finitud está impregnada por esta vida eterna latente y a la vez -por libérrima decisión de Dios, salvando la asimetría- la impregna. Nada más encarnado, valga la redundancia, que este Dios entretejido y entretejiéndose en la carne. De este fluir entre humanidad y divinidad se toma el término para entender la *communio* trinitaria.

---

griega no era capaz de decir ser y acto seguido, vida, el cristiano tenía que pronunciarlos a la vez”... “Para Ignacio la vida no significa simplemente praxis, sino también ser para siempre, es decir, aquello que no muere. Aquí tenemos la primera identificación profunda de vida y ser. En la misma línea, también Ireneo. En él esta identificación es tan decisiva para la historia de la teología cristiana, que a nuestro parecer, sólo a partir de ella se puede juzgar el verdadero valor de los grandes logros de la teología trinitaria del siglo IV”... “¿Qué se daba entre los padres griegos que posibilitó la identificación de ser y vida? Esta pregunta no se puede responder intentando asociar las ideas de Ignacio e Ireneo a algún movimiento intelectual, por la mera razón de que tal movimiento no existió. *Lo que parece estar en los cimientos del pensamiento de estos dos padres es su experiencia común de la Iglesia como comunidad, y especialmente comunidad eucarística.* El papel jugado por la eucaristía en la teología de Ignacio es tan decisivo, que sería sorprendente que no hubiese influido en su identificación de ser y vida. De hecho, en sus escritos encontramos la idea de inmortalidad en conexión con la eucaristía. En Ireneo encontramos la misma centralidad de la eucaristía y no hay duda de que ella es la que influyó en su concepción de la incorruptibilidad, con sus connotaciones ontológicas, ya que emerge de la relación que establece entre la creación y la eucaristía.

¿Cómo podía llevar una teología de la eucaristía a la identificación de existencia y vida? En primer lugar, la respuesta se halla en las raíces bíblicas de tal relación, especialmente el evangelio de Juan. En segundo lugar, tanto Ignacio como Ireneo tienen que luchar por la realidad de la eucaristía – contra docetas y contra gnósticos-. Si la eucaristía no es verdaderamente Cristo en el sentido histórico y material de la palabra verdad, entonces la verdad no es vida y existencia al mismo tiempo, pues para ambos la eucaristía concede la vida. La verdad tenía que convertirse en algo histórico sin dejar de ser algo ontológico.

Finalmente, existía la comprensión de la eucaristía como comunidad. La vida de la eucaristía es la vida de Dios mismo, pero no es la vida en el sentido de un movimiento aristotélico que fluye mecánicamente desde el interior de la existencia. Es la vida de comunión con Dios, tal como existe dentro de la Trinidad y se actualiza dentro de los miembros de la comunidad eucarística. El conocimiento y la comunión se identifican”. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*. Salamanca, Sígueme, 2003, 92-93.



### 3.2.2.2. Que especifica esencialmente la *communio* educiendo de ella las consecuencias lógicas de su proceso interno comunicativo

Perijóresis es *communio*, y *communio* es perijóresis. Hay correspondencia estricta entre estos términos. Pero habida cuenta de la purificación a la que deben someterse las analogías humanas, decimos que perijóresis especifica cristianamente la comunión. De las raíces etimológicas mencionadas para este término, conveníamos en señalar que sólo la tercera desdobra taxativamente su verdadero y completo sentido. Las otras dos dan lugar a interpretaciones viciadas de errores que frenaron y siguen frenando la comprensión acabada de cuanto nos ocupa. ¿Y cuál es ese verdadero sentido? Compenetración recíproca basada en donación simultáneamente constitutiva de cada uno de los polos. Un recíproco sí muy dialogal, de entrega y acogimiento de la diferencia como constitutiva de la propia mismidad. Y esto en permanente actualidad<sup>449</sup>. Esto es lo que Él *está siendo*. Dinamismo constitutivo<sup>450</sup>. Acontecer de una rítmica de amor que se identifica con su esencia. De aquí que esta especificación sea esencial: porque lleva a establecer una relación de identidad absoluta entre el acto puro de ser (entendido como don de sí, *communicatio*) y esencia (*communio*).

---

449

450 Especialmente elocuente es Klaus Hemmerle cuando declara: “la fuerza revolucionaria de esta sencilla palabra, la que afirma que lo único que permanece es el amor, resulta difícil de sobreestimar. Porque si lo que permanece es el amor, entonces la transposición del centro de gravedad desde el sí mismo al otro, el movimiento (no entendido ya en sentido aristotélico) y la *relatio* (no entendida tampoco como categoría y menos aún como accidente de pobre onticidad), han llegado a ocupar el centro. Ahora bien, la relación y el movimiento no se enuncian como un nuevo principio del cual todo pueda derivarse a su vez mediante una deducción solitaria. Sólo una cosa permanece: participar en el hacer de aquel movimiento que es la agape misma. Este movimiento es el ritmo del ser, o mejor, el ritmo del dar, del dar que se da a sí mismo. *El principio en el amor, en el darse a sí mismo es principio en el acontecer, en la realización*. En el principio no se encuentra ya el problema: ¿Cómo llega el sujeto más allá de sí mismo y regresa de nuevo a sí mismo? Para expresarlo de forma distinta: ¿Cómo llega la sustancia a sus diferenciaciones, determinaciones, efectos, sin disminuir en sí misma su rango y su estado? El pensar no es retroceso hacia lo que está detrás del acontecimiento para construirlo desde un punto original aislado, sin que lejos de eso, el pensar se encuentra ya, es decir, se encuentra ante todo en el suceso mismo. *La palabra clave de tal pensamiento no es ya el sustantivo, sino el verbo*. Caminando junto al acontecimiento se devela lo que acontece, quién procede en el acontecer, de dónde y hacia dónde se dirige el acontecer” ... “Este proceso no es un discurrir indiviso, pues en tal discurrir no acontecería precisamente nada. Al contrario, el proceso es una relación que acontece, que no sucedería sin la orientación mutua, la interacción y el deslindarse de los polos entre los cuales se desarrolla”... “Por consiguiente, si el término principal de la nueva ontología es el verbo, entonces en lugar de un solo sujeto, se da la pluri originariedad.

Leer el sustantivo en relación con el verbo, las cosas en relación con los procesos, los procesos en relación con su pluri originariedad, tal cosa hace justicia a los fenómenos. Y sin embargo, es una transformación e intensificación de habituales maneras de ver y de decir. Un ejemplo claro, que es más que un ejemplo, es la interpretación lúdica: el juego. Si yo juego con otra persona, siempre sucede una reciprocidad de sentido inverso. Yo juego, sí, pero de mi juego sale algo que me sorprende. En el fondo, todos los procesos, todos los ámbitos, todas las relaciones pueden leerse de manera más abarcante cuando se leen en relación con su estructura lúdica. En ella aparece claramente la unidad en la pluri originariedad, el proceso aparece a la vez claramente como proceso, regreso y conexión, la identidad aparece como incremento. *La estructura lúdica es la estructura del proceso*”. THD.51-60

En esta mediación recíproca de identidad y diferencia tres características se dan consecuentemente: tensión dinámica, y cooriginariedad y prioridad recíproca. Estas tres “leyes” son continuación de la irreductibilidad de la alteridad en la unión y de la unión en la alteridad. La primera mira hacia delante y es más verificable en las realidades sujetas al devenir. A mayor indentidad, mayor diferenciación. Mayor universalidad, mayor particularidad. Mayor individualidad, mayor socialidad. Progreso en el esse ad - progreso en el esse in. La segunda, cooriginariedad, mira la constitución y el origen. Y dice: simultaneidad estricta. Ambas promulgan: ningún prius- ni lógico ni ontológico. Pues muchas veces lo lógico termina ontologizándose. Ningún pensamiento, mística ni metafísica lineal. Pensamiento circular, modular, radial, multidireccional. La tercera, da cuenta del entrecruzamiento esencial de esta cooriginariedad, aquella in-existencia victorina tan luminosa.

De este modo queda explicitado lo más propio de la comunión cristiana, lo que la caracteriza y distingue de otras. Al punto de poder decir: si la *communio* no es perijorética, no es *communio* cristiana. Si se reduce de algún modo al uno, no es trinitaria. Ni encarnada. Ni eucarística. Ni real.

### 3.2.2.3. En tanto especifica concreta la correspondencia entre Trinidad y realidad

Porque logra iluminar lo más propio y característico de la *communio*, la libera de las vaguedades, imprecisiones y ambigüedades que hacen de la Trinidad un algo abstracto, “abstraído” o sustraído del entramado de lo real. Al especificarla, la emplaza de nuevo en fluida luminosidad de este entretejido. En este sentido, la concreta. Lo específico siempre es concreto. *Communicatio* es la *communio in actu*. Abrirnos a la realidad de un Dios en continuo proceso de entrega, entretejiéndose con la creación y con la Iglesia, impulsando desde dentro la evolución que toma visos de trinitarización; creciente unificación en creciente diferenciación. Aunque este proceso no esté exento de rupturas y desarmonías, lo que nos hace confirmar su talante pascual. “La palabra mágica que suscita el canto de la realidad del mundo y de la experiencia de los hombres a fin de que esta llegue a sí misma, a su totalidad, a la plena luminosidad y a la integración, es el Dios trinitario en su ser y en su actuar”<sup>451</sup>.

---

<sup>451</sup> DUT 46.

Procede de la comunión dinámica de Dios con el hombre, y a ella lleva. Por eso es capaz de concretarla. De tal modo que podamos acceder a ella a través de la realidad, y volver luego a lo real para entenderlo como comunional.

#### 3.2.2.4. Funda la *analogia trinitatis* clave hermenéutica específicamente cristiana para el diálogo con el mundo

De todo lo dicho anteriormente se sigue que si el ser es entendido como *perijóresis de identidad y diferencia*, semejanza y desemejanza, mismidad y alteridad, en virtud de su origen cristológico y eucarístico decimos que reconvierte la clásica *analogia entis* en *analogia trinitatis*. Pues la finitud, en Cristo, logra comunicarse dialogalmente con este acto puro de ser y participar del juego perijorético. Es por eso es que podemos decodificar el entramado de lo real desde esta clave hermenéutica y hacerlo analógicamente. Ya que “todo lo que es”, es perijorético, la diferencia aceptada como constitutiva, media la semejanza. De aquí que la imagen del entramado se haga luminosa. Si la realidad se manifiesta como trialógica, todo puede ser integrado en esta red, todo puede habitar en el juego de intercambio divino, proceso mediante, hasta que Dios sea todo en todas las cosas (1 Cor 15,28)<sup>452</sup>.

Dicho de otro modo, no sólo funda la analogía como figura lógica, sino que ella misma – la perijóresis- es un concepto analógico, en tanto participación de la realidad económica de Dios en el mundo. Porque es analógica, ajusta la relación clave entre inmanencia y trascendencia. Por un lado, se opone a una concepción meramente negativa y privativa de la eternidad y la infinitud. Dios no está fuera del espacio y del tiempo en virtud de una abstracción negativa a partir de las cualidades del ser finito. Por otro lado, no obstante, también debemos tratar el concepto de forma apofática si queremos evitar una simple ecuación entre el uso de conceptos temporales y espaciales en relación con Dios y con las virtudes finitas. Un pensamiento propiamente analógico, por lo tanto, es esencial a fin de permitir la adecuada distinción en la relación entre Dios y el mundo<sup>453</sup>. Así, se nos muestra como una implicación conceptual de la participación económica de Dios en el mundo.

---

<sup>452</sup> Existe una diferencia en la cualidad de la temporalidad y la especialidad divinas, la cual es sin embargo, mostrada

<sup>453</sup> por la relacionalidad libre y trascendente de Dios que ha sido revelada en la encarnación del Hijo y en la acción del Espíritu. Nada finito puede compartir el ser con otras realidades finitas tan completamente sin que se pervierta o disuelva su propio ser o el del otro. UTP. 189

Si debido a esta comprensión del ser, decimos que todo lo que es, de algún modo es perijorético, es que estamos hablando de una “nota del ser”: lo que tradicionalmente conocemos como trascendental<sup>454</sup>. Es considerar la misma realidad anterior pero de forma ascendente. Si existen trascendentales, estos poseen su ser en hecho de que Dios ha creado el mundo de tal modo que lleva la marca de su creador. Por tanto, no son las formas a través de las cuales el ser se manifiesta, pues ello sugeriría la prioridad del ser sobre Dios, sino nociones que pueden ser predicadas de todo ser en virtud de que Dios es creador y el mundo es creación<sup>455</sup>. Esto nos permite pues, constatar nuevamente, desde otro ángulo, la participación económica de Dios en el mundo.

¿Cómo justificamos su ausencia en la tesis y sus relativamente escasas apariciones literales?

Nuestro autor hace teología desde y hacia la realidad. Aborda la doctrina trinitaria desde sus hijas seculares: comunicación y persona. Entendemos pues, como lo mencionamos en su momento, que posiblemente a través de su “par conceptual” de mediación recíproca quiera por un lado incluir un término que facilite el diálogo con las ciencias, y a la vez destacar los aspectos más dinámicos y circulares de la perijóresis (Ya vimos en el dossier patrístico que aún hoy es recuperada en su versión más estática<sup>456</sup>). Asociándola al mundo de la comunicación y en correspondencia con su mismísima función de identificar en Dios ser y actuar, Greshake estaría quitando de su significado, cualquier residuo estaticista.

---

<sup>454</sup> “La cuestión es si podemos movernos en dirección contraria de forma significativa. ¿Podemos usar el concepto de perijóresis no sólo analógica sino trascendentalmente para poner de manifiesto algunas de las notas necesarias del ser? Si tal como sugiero, el concepto de perijóresis tiene un estatuto trascendental, debe permitirnos dar un tercer paso y comenzar a analizar si la realidad es perijorética en todos sus niveles, si consiste en el dinamismo de la relación. ¿Vivimos en un mundo que puede comprenderse relacionamente en todos sus niveles? Si es posible entenderlo así, si ser temporal y espacial es hacer resonar en cierto modo, pese a lo tenue que puede ser, el ser de Dios, ¿no podríamos encontrar en este concepto la forma de mantener unida la realidad, algo que tan significativamente le falta a la modernidad? ¿Nos permite el concepto hallar un marco o, mejor, a causa de su dinamismo, unas coordenadas para nuestro existir humano en el mundo?”

Llamar trascendental a la perijóresis supone una superación del sentido clásico de esta noción. Pues Sto Tomás los ennumeraba taxativamente en unum, verum, bonum, esse. C. Gunton utiliza el término de trascendental abierto: es una noción en cierto sentido básica para el proceso del pensamiento humano, que posibilita una exploración permanente y en principio inacabada de las características universales del ser. En contraposición con aquellos sistemas con pretensiones fundacionalistas con expectativas de certeza, universalidad e infabilidad (en referencia a la metafísica clásica).

<sup>455</sup>

<sup>456</sup> Cf. *supra* 51 y ss..

## Conclusión

Luego de este largo recorrido analítico y sistemático, reconocemos la presencia – velada o explícita- de nuestra categoría a lo largo de toda la obra. Las menciones literales son suficientes, pero debemos decir que tanto las imágenes pertenecientes al campo semántico como las referencias conceptuales muestran que su presencia trasciende lo categorial. Su mismo pensar está teñido de perijóresis.

Logramos explicitar su vinculación con la *communio* en términos de *especificación* de modo que constatamos nuestra sospecha: para Greshake, si la *communio* no es perijorética, no es *communio*. Esta mirada implica relacionalidad dialogante y constitutiva, *communicatio*. En este sentido, ajusta la noción de Dios. Pues garantiza la cooriginariedad y la tensión dinámica entre las personas, volviendo a la concepción más bíblica de Trinidad: comunión interpersonal. En este sentido responde a los “nudos temáticos” planteados en el capítulo II.

Entendimos también su raigambre y talante eucarísticos: el texto bíblico que más responde a la visión “greshakiana” de *communio* es perijorético y eucarístico. Esto se corresponde con su descripción “escatológica” de este modo de pensar profundamente comunional. Cristológico, escatológico, eclesial: así es el origen y el radio de alcance de nuestra categoría.

Por último, y clave para cuanto digamos en adelante, hay que resaltar su rango ontológico: llegar a decir que el ser es perijóresis de unidad y diferencia, o bien que una apreciación “lógica” de Dios implica definirlo ontológicamente como perijóresis es colocar a nuestra categoría en el pináculo de su alcance. De aquí que podamos entenderla como arquetipo de todo lo real. Arquetipicidad, analogía, trascendental, son términos propios de una nueva ontología que se abre paso de la mano de su potencial vinculador. Por esta razón, logra acortar la brecha entre Dios y el mundo. La Trinidad vuelve a lo real, desde la integración de la diferencia como constitutiva del ser. Se muestra como su clave hermenéutica.



## Capítulo 4. Análisis transversal: la perijóresis como matriz de pensamiento.

### Introducción

“El presente trabajo quisiera mostrar que la realidad y las experiencias que el hombre hace de ellas se tornan concluyentes y plausibles solo a la luz de una imagen trinitaria de Dios, y cómo la hacen. Se tratará de demostrar la analogía trinitatis como una clave hermenéutica para una mejor comprensión racional del mundo empírico a partir de la fe y de la fe a partir de la experiencia del mundo”<sup>457</sup>.

Siguiendo la lógica de nuestro autor, diremos que el perfil deducido de nuestro análisis tendrá que tener un protagonismo determinante en el despliegue de las diferentes áreas de su cosmovisión. Para comprobarlo, nos proponemos en este capítulo revisar cada sección de la obra de Greshake en vistas a verificar la correspondencia de nuestras conclusiones con el texto mismo, en su articulación conceptual. De comprobarse esta ligazón, saldrá a la luz cuanto aventuramos en la introducción: la perijóresis no sólo es un concepto interesante, sino fundamentalmente un nuevo modo de acceder a lo real. Lo haremos de un modo sintético con la mayoría de los “tratados” -considerando que muchos de los conceptos ya fueron presentados de algún otro modo- excepto el de Trinidad, ya que creemos que éste amerita analizarse con más detalle en función de su “arquetipicidad”. Así evidenciaremos su carácter de *matriz de pensamiento*.

#### 4.1. Trinidad-perijóresis como centro y clave de comprensión de la fe cristiana

##### 4.1.1. Trinidad

Nuestro autor abre su primera parte con una visión de conjunto de las bases y problemas fundamentales en teología trinitaria. De inmediato, al hablar de los fundamentos, resalta el abordaje escriturístico sin hacer referencia a ningún pasaje particular, sino más bien al hecho de que en conjunto la revelación se resume en: “Dios se ha comunicado totalmente, comunicación en sentido de apertura y don de sí, de creación de comunicación y de don de participación en la misma vida divina”<sup>458</sup> Y todo esto en Jesucristo que es en sí mismo “comunicación donante”<sup>459</sup>.

---

<sup>457</sup> DUT 63.

<sup>458</sup> DUT 72.

Finalmente, citando a J. Zizioulas, advierte que se ha podido comprender que Dios mismo – que está caracterizado por relaciones interpersonales de amor- es *communio* en la propia experiencia de la Iglesia como *Communio Comunicación establecida por Dios en Jesucristo*, en el seno de la *communio eclesial*, cuadra perfecto con nuestra formulación de inteligencia eucarística.

Al señalar el problema de fondo que ha dificultado la comprensión de la comunalidad de Dios, destaca enseguida “el predominio de un determinado pensar unitario para el que la pluralidad y con ello la diferenciación personal son formas secundarias de ser. En un horizonte tal, la pluralidad trinitaria debía y debe retroceder a una posición secundaria respecto de la unidad de Dios”<sup>460</sup>.

Sin embargo, aún después de Nicea, aunque había quedado claro que no podía hablarse subordinadamente, sobre el marco de representación y de pensamiento platónico-neoplatónico (según el cual de lo Uno procederían el Hijo y el Espíritu) se mantenían las trabas para entender a Dios como *communio*. Y se aplica al Padre la imagen de la *fontalis plenitudo* como unidad última y suprema a partir de la cual fluye todo lo demás.

Tal precedencia de lo uno y tal concepción genética de la unidad y de la pluralidad dificultan no obstante, una decidida concepción de la Trinidad como comunión, según la cual la unidad y la pluralidad se constituyen recíprocamente y la pluralidad puede comprenderse como un único intercambio inter personal entre las personas divinas que constituye la unidad de Dios. Aquí vemos la *perijóresis* en su versión negativa: justamente esas características serán las corregidas por la *cooriginariedad* y la *prioridad recíproca* que la identifican.

En el capítulo dos, que habla sobre el desarrollo histórico de la concepción de persona, aparece por primera vez la voz *perijóresis*, en alusión a la comunicación de idiomas en Cristo. No es casual que esta categoría surja en el tratamiento de la persona y no en el de la esencia. Es que la comunión que leemos en la escritura sólo es personal.

Luego, siguiendo la pista de esta categoría de persona, llegamos a una constatación interesante. Más allá de algunos hitos fundamentales que señalan la “relacionalización” progresiva

---

<sup>459</sup> DUT 74.

<sup>460</sup> DUT 86.



del concepto (definiciones dogmáticas, Tomás, Ricardo de San Víctor), el hecho de que se encuentren formulaciones llamativamente perijoréticas en el tratamiento de filosofías contemporáneas<sup>461</sup> (que nada tiene de abiertamente cristianas) nos lleva a pensar en dos puntos: el primero es reconocer rasgos propios de la tensión dinámica perijorética en esta evolución. A mayor progreso en la conciencia de persona mayor avance la conciencia de la comunión (que luego redundará en una mayor claridad trinitaria). Por lo cual, la idea de persona tan acabada como la tenemos hoy<sup>462</sup> lleva a considerarla en unión perijorética, pero simplemente en el plano natural. El otro punto curioso es que a estas filosofías parece haberles sido necesario deshacerse de la tutela eclesiástica -que seguía bajo la tiranía del Uno- para dar este paso que en definitiva es profundamente teológico.

Siguiendo con la obra, vemos en el inicio del segundo bloque un gran espacio dedicado al carácter analógico del discurso trinitario y no encontramos ninguna alusión a la perijóresis cristológica que nosotros intuimos como fundamento de este modo de hablar del misterio. Se comenta la diferencia ontológica que distancia la mediación recíproca humana de aquella plena, que sólo se da en la perijóresis trinitaria: la autonomía absoluta radical relacionalidad y viceversa es exclusiva del Dios uno y trino. Un dato importante para hacer uso de la *analogia trinitatis*.

En la página 227 presenta la tesis central del libro, *Dios communio como mediación recíproca de unidad y pluralidad*, y pocas líneas después en el mismo párrafo señala una: la superación que debe darse entre las opciones monolíticas y triteístas a través del paradigma de la *communio*. Hay una indicación directa de las vaguedades e imprecisiones conceptuales contra las que se alza la concepción comunional-perijorética.

Consecuencia de esta visión es que no pueda pensarse siquiera un prius lógico, en virtud de la cooriginariedad de unidad y diferencia. De esta manera, estaríamos entendiendo esencia según el sentido de Atanasio: ser y existencia. Esta esencia se identifica con la bíblica identidad

---

<sup>461</sup> “A partir de allí ser persona se manifiesta como aquella peculiar realidad que en primer lugar puede encontrar espacio en otro y dar espacio a otro y que, en segundo lugar es constituida en su ser personal justamente a través de eso mismo, y esto de tal manera que la condición de persona no es simplemente un hecho estático, sino una permanente invitación a ser más persona”. DUT 196.

<sup>462</sup> “La existencia autónoma se alcanzará en cuanto los individuos están relacionados desde y hacia cada uno de ellos de manera inconfundible en mediación recíproca de ambos”. Cf. DUT 219.

de la recíproca presencia personal en el interior del otro. La cooriginariedad se nos muestra directamente asociada a la bíblica inmanencia mutua de las personas.

Esta ausencia de prius lógico se explica por lo que dimos en llamar prioridad mutua. Cada persona se orienta extáticamente hacia la otra, de forma correlativa y simultánea, de modo tal que al querer buscar el origen de todo, podríamos dibujar un gran círculo lógico y lo recorreríamos hasta convencernos de que el pensamiento lineal es incompatible con esta realidad sinfónica. La prioridad recíproca expulsa del campo de juego a la hermenéutica de la constitución. Así es como llegamos a la negación de esta tradicional hermenéutica (teológúmeno) por la intensificación de la doctrina tradicional de la relación (magisterial). Y como si fuera poco, Greshake vuelve a negar cualquier prioridad ontológica u lógica. Cualquiera de las dos es incompatible con la perijóresis como punto (medio) de partida.

Nos aproximamos, ahora, a un tercer momento, en el que ya expuestos los núcleos de la doctrina, Greshake se dedica a señalar los nudos de problemas que retrasaron -y siguen retrasando hoy – la comprensión de esta comunionalidad (perijóretica) en Dios.

Uno nos atrae de manera particular: postula la relación insuficientemente aclarada entre esencia y persona (en virtud de una prioridad lineal que priorizaba una por sobre otra). A esta cuestión responde la prioridad recíproca perijóretica, que nos lleva lógicamente a la cooriginariedad. Así pues, perijóresis excluye (una vez más lo decimos) la prioridad de una sobre otra.

Por esta misma razón nos presenta la doctrina tradicional de la unidad de Dios y las procesiones como el tercer factor de retraso comunional. Otra vez la cooriginariedad acusa -con Balthasar- de “paradoja difícilmente entendible” a la simultaneidad de *taxis* trinitaria e igualdad ontológica de rango que pretende mantener el paradigma de la unidad. El nuevo y a la vez primigenio modo de entender a Dios como acontecer inter personal nos libera de esas alambicadas y tramposas paradojas.

Más adelante ya, en otro argumento desarrolla la noción de unidad trinitaria desde la inclusión originaria de la diferencia. Con expresiones muy netas nos da a entender que sólo hay

unidad si ésta se realiza en la diferencia. Dicho de otro modo: la pluralidad no es en detrimento de la unidad, sino su único modo de realización. Esta inclusión da pie a hablar de tensión dinámica entre *esse in* y *esse ad*, ambos *co-originarios*<sup>463</sup>. No son más que juegos lógicos de la perijóresis, auténtico telón de fondo de esta especificación de la unidad, en línea con la tradicional doctrina de la relación<sup>464</sup>.

Como es de esperar, también en esta cuestión la perijóresis quitará vigencia a la tradicional doctrina de las procesiones, que en el antiguo paradigma daba razón de las diferencias personales en Dios.

Greshake nos indica como problemáticos los conceptos de generación y procesión, en tanto fueron usados primeramente sólo en sentido negativo -para despejar las visiones erradas del subordinacionismo- y luego lentamente se los fue cargando de positividad, desoyendo el criterio de analogía para atribuirle a Dios la lógica de las realidades creadas. Este lento proceso desatendió el sentido original de estas formulaciones – el simple expresar el recíproco ser en del Padre y del Hijo!<sup>465</sup> - e introdujo notables unilateralidades que no se condicen con el material escriturístico<sup>466</sup>.

Encontramos aquí la razón que nuestro autor sostiene para tomar un camino diferente: partir de la misma perijóresis para determinar las diferencias personales. Hacerlo desde la prioridad recíproca. Esto implica incorporar la diferencia como el contrapeso constitutivo del ser. Dentro de Dios hay un no. El no del existir en el otro y no en el sí mismo de cada persona. Dialogalmente. De esta manera la perijóresis anula las dependencias genéticas: desde las relaciones estrictamente correlativas<sup>467</sup>.

Nos llama la atención que la descripción de lo irreductible de cada diferencia personal es descrito en términos metafóricos (rítmica del amor, se regalan mutuamente, se reciben y contestan, de autodonan, abriendo espacios entre ellos, etc). Los únicos términos que encontramos

---

463 Cf. DUT 244.245.

464 DUT 247.

465 DUT 250.

466 Cf.DUT 251-253.

467 Cf. DUT 254-256.

son los mencionados como rasgos propios de la perijóresis: idénticamente originarios, estrictamente correlativos, etc<sup>468</sup>.

Por último, y en virtud de nuestra categoría, las propiedades nocionales de la esencia y las apropiaciones personales, deberán interpretarse dentro de este círculo de entrecruzamiento en el que lo que se dice de uno, perijóresicamente puede decirse de todos<sup>469</sup>. No podemos dejar de leer aquí el pasaje del sentido de la perijóresis cristológica de Máximo – el de comunicación de idiomas<sup>470</sup>- al ámbito trinitario. Este detalle confirma una vez más la posibilidad que brinda nuestra categoría estudiada para la comprensión de la *communio* como vigoroso acontecer de mutua interioridad.

Así pues, hemos verificado en nuestro recorrido cómo la perijóresis juega un rol de especificación, de educción de lo más propio y primigenio en la *communio*. Ella define con claridad algunas “leyes” que ponen en jaque los teologúmenos que le cargan a la Trinidad el mote de inútil, impráctica, de abstracción irrelevante. Sus ambigüedades la sustraen del entramado lógico de lo real. La proyección de estos criterios especificantes logrará echar luz sobre la trinitariedad de los “tratados” que siguen.

#### 4.1.2. *Creación, antropología, pecado*

“Pluralidad y diferencia, heterogeneidad y negatividad no son en cuanto tales manifestaciones de descenso o decadencia que se encuentren sólo en un nivel de jerarquía de ser inferior al divino, sino que se hallan realizados ya en Dios y tienen, por tanto, fundamentalmente el mismo carácter originario y la misma dignidad poder y vigor de ser que la unidad, la identidad, la positividad y la igualdad de forma”<sup>471</sup>.

Así comienza Greshake su capítulo dedicado a la creación, antropología y evolución, sentando las bases de una cosmovisión que él mismo declara “transversal” respecto de la dirección del pensamiento unitario lineal predominante en filosofía occidental. Esta valoración superlativa de la pluralidad es continuación de la inferencia retrospectiva de esta realidad a la misma cooriginariedad de unidad y diferencia en Dios *Communio*. Nos topamos nuevamente con

---

<sup>468</sup> Cf. DUT 257-262.

<sup>469</sup> Cf. DUT 263-266.

<sup>470</sup> Cf. DUT 230.

<sup>471</sup> DUT 269.

este hilo conductor. La perijóresis brotó de la realidad, alcanzó su máxima luz en lo trinitario, y ahora vuelve a echar luz definitiva sobre la creación.

Es que la diferencia, la alteridad, ese *no* dentro de la *communio* primordial, es originariamente otro sujeto divino: el Hijo. En él, la creación entera está de manera finita, frente al Padre.

En este *no* interno asumido en la identidad, vemos el único fundamento de la libertad y la omnipotencia de Dios respecto de la creación. No necesitaba ni debía crear. Ni por emanación de su desbordante plenitud, ni por “soledumbre”. Estas formulaciones destruyen la autonomía absoluta de lo creado. En efecto, Dios ha pronunciado su sí al mundo desde su libertad y desde entonces “del mismo modo como cada una de las personas divinas está en sí misma en la otra y se obtiene a partir de la otra, así quiere Dios estar en sí mismo en la alteridad de la criatura y llegar a ser nuevamente más rico regalándose a la pobreza de la criatura”<sup>472</sup>. La prioridad recíproca inmanente, se traslada -diferencia ontológica mediante- a la relación Dios-mundo. Pues el mundo es creado por el amor (libertad donante del Creador) y para el amor (vida en prioridad recíproca, para que sea en él mismo desde y hacia ese juego de intercambio amoroso personal que es Dios). Y el fundamento de la libertad para tal “operación” es la ya conocida cooriginariedad de mismidad y alteridad.

En cuanto totalmente de Dios, la creación sólo puede estar *en* el Hijo (lo que explicaría en su sentido más hondo la encarnación, no primeramente debida al pecado; sería la continuación natural de este hecho). Sólo logra su plenitud, en la trascendencia de sí hacia la total unificación de su diferenciación. Y esto es posible: “lo logra en el Espíritu, que desde dentro la abre y transforma”<sup>473</sup>. De este modo entendemos por qué el mundo el mundo esté entrelazado desde el principio con la vida trinitaria de Dios, como también a la inversa, Dios esté – en plena libertad, entrelazado en la vida de su creación”<sup>474</sup>. Esta perijóresis entre Dios y mundo, según Máximo, encontraba su plenitud en Cristo.

---

<sup>472</sup> DUT 279.

<sup>473</sup> DUT 287.

<sup>474</sup> DUT 289.

Es así que podemos contemplar cómo sólo un concepto trinitario de Dios anuda autonomía y determinación (secularidad) de la creación frente a Dios con la presencia de Dios en su interior (sacralidad). Establece la perfecta mediación (perijorética) de la trascendencia con la inmanencia de Dios respecto del mundo.

Veamos ahora cómo algunos pensadores deudores de la metafísica clásica hallan en la siguiente proposición la piedra fundamental para la ontología trinitaria: mientras que la esencia introduce la diferencia, el ser otorga unidad y de tal manera que solamente es en las diferentes esencias, pero las esencias sólo son en virtud de este acto de realidad que otorga unidad y relación. Algunos van más lejos, dando a entender que entre ser y esencia hay un tercer elemento de distinción: la unión entre ambos. De tal modo que tenemos *ens*, *res* y *unum*, que se correspondería con las personas divinas. Esto nos resulta tremendamente sugerente, pues según Greshake, lo que hace posible pensar en Dios la *communio* (esencia) como *communicatio* (esse) es la perijóresis. En el ámbito de lo creado, donde no hay identidad entre estas magnitudes, la perijóresis funciona como mediación de identidad y diferencia. ¿Es que nuestra categoría permite que cada esencia creada se realice a sí misma concretando y desplegando su especificidad contenida? Posiblemente concuerde con la visión de Beck quién confirma que el ente está estructurado de manera triádica. Así pues, la analogía trinitatis es la base de la comprensión más profunda de la estructura ontológica de la naturaleza<sup>4756</sup> y la clave hermenéutica última para todos los problemas estructurales.

No es tanto lo triádico -ad intra de cada entidad- lo decisivo para la *imago Trinitatis* sino la complementariedad, de autonomía y entrelazamiento con otros; o mejor dicho la unidad de autonomía en y por la incorporación a una comunidad o entrelazamiento con los demás. Esta unidad de *communio* de la creación no es algo estático sino un proceso dinámico orientado a una creciente interacción, información recíproca y comunicación. Así entendemos que la conformación evolutiva de la realidad está impregnada por lo que describimos como tensión dinámica: todo avanza trinitariamente hacia una mayor unificación en una mayor diferenciación.

---

<sup>475</sup> DUT 305.  
DUT 308.  
DUT 402.

*El Dios uno y Trino, el Dios comunional, ha impreso en el fruto de su creación la ley de su propia vida y que obra en lo que ha creado*<sup>476</sup>.

En este marco entendemos al hombre como autonomía irrepitible que se obtiene a sí mismo recibiendo de los otros y yendo más allá de sí mismo, hacia los otros (teniendo en cuenta que por otros se entienden el otro ser humano o bien la comunidad de los hombres, pero también el Totalmente Otro). De esta manera, el ser hombre o ser persona sólo puede darse o realizarse o existir en el intercambio comunional. “No significa mezcla de los distintos yo mismo, ni una unidad funcional de diferentes, ni tampoco una unidad orgánica o mecánica: se trata de una unidad de personas. Cada una de ellas sigue siendo individuo, pero cada una se realiza en y a través de otro. El ser en sí y el ser en otro se condicionan mutuamente, y tanto que la radicalidad del ser hacia otro condiciona la radicalidad del ser en sí y viceversa”<sup>477</sup>.

Este concepto tal vez nos resulte repetitivo, puesto que venimos postulándolo desde el comienzo. Pero sucede que esta descripción de persona es la misma que le permite a Greshake acceder al Dios Trino desde la experiencia. De aquí se infieren y vuelven con más luz hacia la creación las “leyes” de tensión dinámica, cooriginariedad y prioridad recíproca, dando cuenta de la correspondencia verdadera entre realidad y Trinidad, “en una mayor semejanza”.

Entendemos pues, por qué el pecado es profundamente deshumanizante, en tanto corta esta *inexistencia* (victoria) propia de la vida en gracia. Es una substracción del entramado de la creación entretejida con Dios en flujo de comunicación vital. Quiebra las leyes propuestas por nuestra perijóresis. Leyes inscritas en el ser, que negadas derivan en una negación del mismo ser. *La creatura sin el creador se esfuma* dirá GS 22. Esta desintegración sólo puede reconstituirse a partir del perfecto comunicador.

#### 4.1.3. *Cristología*

Hemos comentado en más de una ocasión la curiosa ausencia de menciones explícitas a la perijóresis cristológica, inspiradora silenciosa de todo cuanto se dijo acerca de la *communicatio*. Esta ausencia es más notoria y sorprendente si la comparamos con la sobreabundante - y hasta

---

<sup>476</sup> DUT 305.

<sup>477</sup> DUT 308.

reiterativa- aparición de nuestra categoría en lo eclesiológico. De todos modos, ella y sus leyes están entreveradas en los cinco puntos que articulan su tratado de Cristo.

Su cristología lleva por nombre *Cristo perfecto comunicador*. Nuestro autor lo refrenda con una nota al pie de página, que recuerda el documento de Pablo VI *Communio et progressio*. Precisamente en el punto 11 de este documento, menciona que Dios se comunicó a sí mismo en Cristo, fundando de esta manera la *communio* y *communicatio* definitiva. Si recordamos el rol de posibilitadora que nuestra categoría ostenta respecto de estas últimas dos, será fácil deducir su presencia callada en la persona de Jesús de Nazareth. Un primer rasgo se percibe en la descripción de su misión: “el acercamiento radical de Dios hacia su creación a fin de recibirla en comunidad consigo y al mismo tiempo la congregación y reconciliación de los hombres entre sí”<sup>478</sup>. Esta simultaneidad habla de una tensión dinámica de la reconciliación de la humanidad con Dios y consigo misma. Cuanto más está en Dios, más reconciliada se halla entre sí.

Luego, después de citar Jn 17,21, enuncia que la unidad del Padre y del Hijo debe extenderse a los discípulos y a través de ellos a la humanidad, a fin de que toda la creación alcance su meta: vivir en y a partir de la relación con Dios. Prioridad recíproca.

Este cometido lo lleva adelante con un *doble movimiento* – prolongación dinámica de su constitución personal<sup>479</sup>- para concretar esa unidad, descendente y ascendente. Estos dos movimientos se interpenetran siempre y de un modo sorprendentemente comunicativo y eficaz en el acontecimiento pascual. Allí, nuestra perijóresis tira por la borda la teoría de la impasibilidad de Dios. El movimiento descendente de ágape se compenetra hasta lo último con el ascendente, que adquiere visos de expiación representativa según nuestro autor. La capacidad representativa tiene origen en la estructura comunal- perijorética de la creación<sup>480</sup>. Asumiendo en sí esta disposición para la comunión bloqueada por el pecado, Greshake se dedica a despejar lecturas erróneas de la expiación, destacando que es simultáneamente tarea de Dios y del hombre, confirmando así el carácter comunal de la redención. Gracia y libertad perijoréticamente

---

<sup>478</sup> DUT 402.

<sup>479</sup> DUT 430.

<sup>480</sup> En tanto que reproduce el hecho de que, todo el entramado y cada una de las personas están simultáneamente en cada una de las otras, recíprocamente.



entrelazadas, cooriginarias en esta reconciliación sólo posible en Cristo. Resuena el agustiniano: Dios que te creo sin ti no te salvará sin ti.

La resurrección es presentada como una lógica consecuencia, gracia mediante, de la tensión dinámica que caracteriza la evolución comunial. Con la resurrección del cuerpo, se excluye lo que separa y divide (el pecado y la muerte) mas no lo que diferencia, pues es razonable que en la unificación plena de la parusía, también se de la diferenciación plena de los congregados en la *communio* sanctorum. Para que Dios sea todo en todos, la materia aporta su principio de diferenciación pero de manera transfigurada.

Nos propone en seguida, una mirada trinitaria de Calcedonia, de donde podríamos transpolar los famosos cuatro adverbios –“*inconfuse*” e “*inmutabiliter*”, “*indivise*” e “*inseparabiliter*” – a nuestra categoría para describirla cristológicamente, y esta asociación sería ciertamente feliz. Recordemos que Máximo el Confesor la recupera del Nacianceno en una lucha dogmática que pugnaba por llevar Calcedonia hasta las últimas consecuencias.

Finalmente, bajo el título “Completando lo que resta” presenta una sucinta soteriología que tiene por sujeto a la iglesia como continuadora de la representación vicaria y expiatoria de su esposo. La co – responsabilidad de la redención sigue involucrando a la humanidad agraciada. Y esto es tensión dinámica.

#### 4.1.4. *Eclesiología. Escatología*

Debemos leer la introducción al apartado cristológico de modo inverso: aquí la perijóresis se despliega a sus anchas, especificándolo todo según su carácter intrinsecamente comunial.

Greshake comienza declarando que la salvación operada *en y a través* del Hombre, se concreta y culmina en la iglesia<sup>481</sup>. Si releemos nuestro perfil, entenderemos quizás el por qué de tanta prodigalidad perijorética. La iglesia es por excelencia el ámbito de concreción del misterio que ya ha iniciado en ella la trinitarización definitiva: “el ámbito de acción y corporificación de la

---

<sup>481</sup> DUT. 447.

Trinidad”<sup>482</sup>. En Cristo es interlocutora del Padre, frente a Él. Pero en el Espíritu participa del *esse ad* de Dios que Él promueve. Concreta una prioridad recíproca de habitación en Dios al punto de por la fe, afirmar que ya no es ella sino Cristo quien vive en mí (Gal 2,20). Y esto a nivel de cada creyente. Su figura calcada de Cristo, su pluralidad de vida que es transparencia del Espíritu, y como entre ellos hay perijóresis, así también ella será mediación recíproca entre figura cristológica y diversidad pneumatológica. La perijóresis determina su principio de unidad, en cuanto que no encarna ninguna unidad substancial de la humanidad (cosa inexistente) ni tampoco la voluntad moral de unirse por parte de los muchos miembros (dilatada versión de un triteísmo de dioses bien avenidos).

A su vez, el eclesiológico vivir *hacia* y *desde* Dios, implica participar de su *esse ad*: su estar entretejido con el dolor y la muerte de la humanidad. Aquí constatamos tensión dinámica, prioridad recíproca. Es que en ella más que en ninguna otra realidad comprobamos la función arquetípica de nuestra categoría. No sólo aclara, en cuánto Él es su fundamento origen y forma, sino también en cuánto Él está presente en ella o bien él mismo es su ámbito vital.

La iglesia *en* el Dios Trino. Dios *communio* en la iglesia. Esta mutua inmanencia despunta en las operaciones fundamentales constitutivas de la comunidad de creyentes: la liturgia, la diaconía y el anuncio, pero también en la vida cristiana de cada día. La oración es un modo espléndido de realizarse en su meta de participar del juego perijorético. Pues se deja introducir en la totalidad del movimiento trinitario en el Espíritu, por Cristo, con Él y en Él, hacia el Padre.

Semejantes afirmaciones nos preparan para la sección donde quizás sea más preclara la significatividad de la perijóresis para la concreción de la *communio* trinitaria.

“La Iglesia es ícono de la Trinidad sobre todo por el hecho de que es el único cuerpo de Cristo con sus muchos y diferentes miembros: el cuerpo no sin los miembros, los miembros no sin el cuerpo”<sup>483</sup>. Tal imagen ya la divisamos en la etimología de *communio*, como la más cercana a perijóresis. También recurre a De Lubac para explicar que el proceso de mediación que constituye a la Iglesia no tiende a disolver unos en otros los seres que comprende, sino a completar los unos

---

<sup>482</sup> “Donde hay tres, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, está también la Iglesia que es el cuerpo de los tres”. TERTULIANO, De bapt. VI,I Citado por GRESHAKE en DUT 448.

<sup>483</sup> DUT 454.

por los otros. “El Todo no es por consiguiente, la antípoda sino el polo mismo de la persona. De ese modo – continúa - la Iglesia consiste en el juego conjunto (perijóresis) de las personas”<sup>484</sup>. Lo que no dice de Cristo, lo dice de la Iglesia. La Iglesia es perijóresis. Aclarará literalmente que entre las personas no reina un orden de grados de ser sino que como en la Trinidad misma, la unidad es perijorética. Leemos: cooriginariedad.

Luego, recordando el origen perijorético de la representación presente en la creación, declara que la Iglesia es en el mundo –entendido como sociedad de contraste- comienzo definitivo del proceso de unificación en la diferenciación –y viceversa- que toma el nombre de trinitarización. ¿Cómo lo concreta? “A fin de que la determinación de la iglesia como comunión no sea una exaltación ideológica carente de realidad, su ser como *communio* debe traducirse en una práctica como *communicatio*”<sup>485</sup>. Esta es la razón y no otra, de que todo lo eclesial esté atravesado por la perijóresis: porque su misión es concretar la abstracta *communio* en prácticas específicas de *communicatio*. Aquella primera perijóresis que recogíamos de la cita de Máximo para entender en Dios la *communio* como *communicatio*, llega ahora con su poder especificante a traducir esa abstracción en modos de entrega<sup>486</sup> propios y concretos, signados por las leyes que enumeramos en nuestro perfil. Esa especificación será de tal importancia que llevará a preguntarse por el modo trinitario de amar en la iglesia<sup>487</sup>. Seguidamente estableceremos en breves formulaciones, el modo “greshakiano” de plasmar estructuralmente el amor trinitario desde nuestra categoría.

Mediante un breve recorrido histórico por la noción de *communio* eclesiástica, Greshake nos lleva a reparar en el protagonismo estelar que ella llegó a tener en el Concilio Vaticano II y en el Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985. Tal protagonismo quedó trunco, detenido, borroso y sumergido en una extraña yuxtaposición de planteamientos. Al no avanzar hacia una fundamentación consecuentemente trinitaria de la eclesiología, se reduciría el influjo pneumatológico en la reforma eclesial. Por primera vez se nos muestra nítida una asociación que en Greshake sólo podíamos leer indirectamente: el Espíritu Santo como agente de la perijóresis<sup>488</sup>.

---

484 *Ibid.*

485 DUT 454.

486 DUT 455.

487 DUT 457.

488 Cómo una eclesiología pneumatológica, eclesiología de comunión, evitará el juridicismo, la uniformidad, una lógica puramente piramidal y por tanto, clerical y paternalista. Mientras que un monoteísmo pretrinitario favorece

De lo anterior se desprende que nuestra categoría tiene una dimensión vertical – espiritual y de encuentro con Dios- y una profundamente horizontal, que toca la dimensión jurídica hasta trinitarizarla.

Leeremos algunas tensiones que se resuelven, en palabras de Hemmerle: a la manera de la perijóresis: cada parte debe abrazar a la otra y diferenciarse justamente así de ella. Nuestro autor nos presenta las binas siguientes

*Institución y carisma.* En tanto representantes del elemento cristológico (institución: ministerios, palabra y sacramentos que participan de la determinación espacio temporal y de su colocación determinada) y del pneumatológico (carisma, invisible e indisponible, generador de vida y libertad), deben complementarse mutuamente como momentos únicos de la realidad eclesial: la institución deberá comprobar el carácter eclesial del carisma, llamarlo al orden si ataca cuestiones fundamentales y conducirlo a una complementación recíproca. Pero el carisma debe a su vez dar nueva vida a lo institucional. Pues lo institucional está muerto sin el espíritu. Late de fondo la cuestión de la catolicidad: la tensión intrínseca de particularidad y universalidad.

*Tradición e inculturación.* En continuidad con lo anterior, la palabra se encarna en una tradición determinada y toma así forma concreta pero no se agota allí ya que a la vez lo hace? en otra cultura, con otros paradigmas, maneras de pensar y de expresarse. Lo que se encarna es la Palabra y no la mentalidad de cada época. Aquí cabe también la unidad perijorética.

*Mujer y varón.* En la línea de la cooriginariedad, se denuncia una primacía del hombre como homo faber, en la fabricación y modificación del mundo. La mujer, obligada a adoptar un rol o pasivo o reactivo, no logra salirse de la “lógica del contrario”. En pos de un reconocimiento y complementación recíproca, se propone el modelo perijorético. Especialmente dentro de la iglesia.

*Laico y sacerdote.* Refiriéndose a la atribución restrictiva de tareas: la iglesia al clero y el mundo al laico, se propone una circulación de intereses e ingerencias. Ambos están ordenados a la

---

e incluso genera estas deformaciones, y una lógica puramente cristológica origina una iglesia de autoridad sacerdotal, una Iglesia de referencia trinitaria y pneumatológica reconoce tanto a las personas cuanto a las comunidades particulares calidad de sujeto”. Y. CONGAR, *Pneumatología Dogmática*. IPT II, 477. Citado en DUT 460.

Iglesia y al mundo. Perijoréticamente. De esta manera, la unidad de *communio* de la iglesia consiste en la perijóresis de lo diferente, en el reconocimiento de la comunicación recíproca de lo propio y de cada uno.

*Comunión y misión.* Por su vivir desde y hacia Cristo, participa íntimamente de su *esse ad* kenótico, único modo de que tuvo y tiene de integrarnos en el juego de intercambio perijorético divino. Y por tanto, la misión al modo del Hijo, en íntimo compromiso radical con el mundo en su pobreza, impotencia a través de la compasión. La persecución es el único formado de *communio* con el Dios que sale de sí mismo para abrazar al mundo dolorido. Lo otro, el ensueño auto satisfactorio del anhelo de una comunidad o grupo espiritual cálido y ameno, si no se da en la *missio*, no es *communio*.

Otra correspondencia estrictamente perijorética es la que se da entre las iglesias particulares y la iglesia universal. A este tema nuestro autor le dedica un buen número de párrafos y notas al pie que desnudan la extraña yuxtaposición de visiones denunciada más arriba. Veamos primero su postura clara:

“La analogía se formula entonces de la siguiente manera: de un lado, el Dios uno que vive en tres personas; del otro, la Iglesia una que consta de muchas Iglesias locales. Ahora bien, si esto no ha de conducir a un modalismo o un triteísmo eclesiológico (la única iglesia universal se muestra en las locales o bien, las locales se federan formando una Iglesia universal) debería quedar claro que la Iglesia universal tiene su esencia precisamente en la perijóresis de las Iglesias locales. Esta comprensión empero, en todo caso se va imponiendo en forma titubeante”<sup>489</sup>.

*Universalidad y particularidad.* Luego de presentar su propuesta en directa vinculación con la relación a la esencia de las personas en la Trinidad y soportando su texto con citas del concilio (UR 14), magisterio ordinario del papa y de documentos varios, nos pone al tanto de lo que significó la carta *Communiois Notio*, de la congregación para la Doctrina de la Fe, para esta cuestión. Por un lado, la yuxtaposición de la comprensión jerárquico institucional del ministerio y los principios de la *communio*. Y por el otro la agudización de la precedencia de la Iglesia? universal frente a la perijóresis de iglesia local y universal de la que hablaba el concilio: *las iglesias locales y particulares en y a partir de la iglesia universal*. Esta visión se continúa en el Código de Derecho Canónico promulgado en 1983, que reconoce como persona moral de derecho

---

<sup>489</sup>

DUT 504.

divino a la sede apostólica y la iglesia católica, no a las locales<sup>490</sup>. La cooriginariedad perijorética está oscurecida por estas visiones que parecen remitir a la primacía de la esencia por sobre la diferenciación personal, por promover en última instancia una reducción al uno, propia del pensamiento lineal, no trinitario.

*Escatología.* Por último, hagamos una somera mención a su mirada social de la escatología, poniendo nuestro acento en la presencia de nuestras categorías perijoréticas. El hecho de la resurrección, en su momento, lo presentábamos bajo la ley de la tensión dinámica. En este momento de mayor unificación, la diferenciación propia que otorga la materia debe estar presente como polo complementario de esta unificación máxima.

Al hecho de la muerte, si es acompañada desde la fe, Greshake lo entiende como un traspaso del agonizante entre iglesias: la terrestre entrega un miembro suyo a la comunión de los santos del cielo. Refrenda esta idea en la multitud de imágenes bíblicas comunitarias que jalonan el nuevo testamento: el banquete de bodas, las multitudes de justos del Apocalipsis, etc. El cielo es así la liberación definitiva de las fronteras de lo meramente individual hacia la socialidad de la Trinidad divina y en ella y por ella, hacia la socialidad plena de la creación entera.

Por el recurso ya conocido a la representación, dirá que en la muerte no sólo llega al cielo una historia y un sujeto individual sino que, resume parcialmente- en su realización existencial, de una manera particular e incommunicable- el mundo entero. Una porción de historia universal, de sus libertades en diálogo con Dios, se hace plena en esa muerte. Nuestro autor entiende entonces, lógicamente, que esta nueva ciudad de Dios no sería? solamente obra de Dios, sino también obra del hombre que a fuerza de pequeñas obras va construyendo ese Reino. Comprobamos entonces, una vez más el rasgo perijorético en esta tensión dinámica, como también por el recurso a la presencia del todo en la porción.

---

<sup>490</sup> CIC 1983, c.113.

## 4.2. Nudos de la realidad a la luz de la Trinidad-perijóresis

En esta tercera sección, nuestro autor pone a prueba su propuesta de la Trinidad como clave hermenéutica de la realidad. Considera una serie de problemas fundamentales y los pone en diálogo con su comprensión de *communio*. Nosotros lo acompañamos en el recorrido, fijando la atención en la perijóresis como arquetipo fundamental.

### 4.2.1. *Unidad y pluralidad*

El primer problema que aborda es el ya comentado problema de occidente: el de la articulación de la unidad y pluralidad. Hace un largo recorrido por las diferentes formulaciones de esta *tiranía del Uno*, desde Parménides a Hegel. Conocemos su línea argumentativa, por lo que vamos directamente a su presentación de la ontología trinitaria.

Esta representa una opción alternativa a la clásica ontología de la substancia, que consideraba a la relación uno de los últimos accidentes: el de menor densidad ontológica del ser substancial uno. La ontología trinitaria se desarrolla bajo el signo del ser personal, que se realiza en forma relacional comunal, en un juego de don y recepción. Nuestro autor nos pone al tanto del desarrollo embrionario de este filón prometedor. “Hasta ahora, es de carácter fragmentario, y no va más allá de un anuncio o de un desideratum”<sup>491</sup>. A pesar de ello, se anima a destacar un detalle que nos interesa sobremanera:

“El núcleo más íntimo y el último punto de referencia de una ontología trinitaria es aquella determinación del ser que va encontramos anteriormente: el ser, en todos sus grados y aún en su forma suprema, que fundamenta y contiene todo lo demás (actos purus), es por su esencia el *acontecer de auto-comunicación*, una conjunción indivisible de auto-unificación y auto-diferenciación del otro y de unificación con el otro mediante comunicación y entrega *como también* mediante recepción y aceptación. Cuanto más crecen los distintos momentos individuales de este acontecer, entrelazados entre sí, (auto-unificación por auto-diferenciación, comunicación y entrega, recepción y aceptación), tanto más se acercan unos a otros y el acontecer de auto-comunicación adquiere su figura cada vez más pura, hasta llegar al *actus purus* divino, donde los momentos se conjugan y concretan (concretere: crecer hacia una conjunción, concretarse) en la identidad de un único acontecer”<sup>492</sup>.

Luego traerá esta definición:

---

<sup>491</sup> DUT 536.

<sup>492</sup> DUT 539.

“De esta manera se pone de manifiesto otro principio de una ontología trinitaria, principio que Emerich Coreth formula de la siguiente manera: Pluralidad puesta en la unidad, diferencia puesta en la identidad, es ontológicamente más que unidad pura y totalmente indiferenciada. O bien, dicho de otra manera y en forma más agudizada: unidad (y con ello existencia autónoma y en sí mismo) y pluralidad relacional (y, con ello, dependencia recíproca) crecen en proporción directa, no inversa. Este principio tan rico en variantes tiene su origen en un contexto de descubrimiento teológico-trinitario, pero debe y puede demostrarse en su propia plausibilidad también sin la fe trinitaria”<sup>493</sup>.

No es más que lo que vinimos leyendo hasta ahora. Pero lo novedoso es el rango de innovación y centralidad que nuestro autor le adjudica frente a los problemas fundamentales de la historia de occidente: nuestra perijóresis y sus leyes reinando en los inicios titubeantes del replanteo del ser a partir de lo específico cristiano. Es bueno recordar las otras citas, para ver al elenco concreto de nuestra sistematización, ahora propuesto sin el fundamento de la fe, como modelo de ontología.

“Esta dinámica de una indisoluble relación entre unidad y pluralidad puede denominarse *perikhóresis*, la que se manifiesta, así, como una realidad trascendental (y como tal, por lo tanto, también análoga). Por esa razón, ni lo uno ni lo plural tienen prioridad, sino que el ser es diferencia en unidad, o mejor dicho, el ser es justamente la mediación pericorética de unidad y pluralidad, de identidad y diferencia.

En una fenomenología del ser personal (y a partir de allí, *mutatis mutandis*, también del ser de las cosas) puede señalarse que el ser-yo (autonomía y diferencia ante el otro) y el ser-relación (referencia al otro) *se* corresponden *strictissime*, tal como queda expresado en la frase de Heinz Wipfler que ya hemos citado en el contexto de la teología trinitaria: Cuanto más radical es el "ser-hacia-el-tú", tanto más pleno es el "ser-en-sí-mismo". El "*esse in*" y el "*esse ad*" de la "*relatio mutua*" *se* condicionan, pues, recíprocamente”<sup>494</sup>.

#### 4.2.2. *Sociedad y Trinidad*

Estos fundamentos de la Trinidad como arquetipo o clave hermenéutica son proyectados sobre el problema de la teología política.

Luego de una gran introducción acerca de la validez de sumarse a la crítica moderna de la religión que ha analizado el estrecho entrelazamiento entre las concepciones religiosas y las circunstancias sociopolíticas<sup>495</sup>, habida cuenta de los reparos que esta cuestión presenta y que él

---

<sup>493</sup> DUT 537.

<sup>494</sup> DUT 539.

<sup>495</sup> Determinadas sociedades que con sus instituciones, relaciones de poder y representaciones de valor se diseñaban un orden religioso legitimador y se legitimaban de esa manera como fundadas en la trascendencia. Cf. DUT 547.



los resume en la ya conocida analogía -que impide sin más transferir de un plano a otro modelos, conceptos, etc.- reconoce la posibilidad de una línea de inspiración.

Dirá, como es esperable, que la fe en la Trinidad, por oposición a una idea de Dios de articulación monarquiana, inspira y estimula a considerar como algo positivo las diferencias, la riqueza de las variaciones, la alteridad. Ella otorga a la dimensión de relación y de comunidad de la igualdad y la participación, como también a la del entrelazamiento y complemento recíprocos la precedencia respecto de la concentración en una unidad cerrada en sí misma, en la autosuficiencia y la centralización.

Por último, toda forma de opresión, de pretensiones autárquicas de propiedad, de ejercicio exclusivo del poder, de diálogo que se rehúsa, de empobrecido pluralismo de las posibilidades de vida a favor de una nivelación centralista, se opone al modelo trinitario de fundamentación de lo social. En cuanto a la cuestión de la formación del estado y la sociedad, nos volverá a recordar entre otros puntos, la muy trinitaria cooriginariedad del individuo y de la sociedad, y sus magnitudes irreductibles.

#### 4.2.3. *Unidad de la humanidad*

El profesor de Friburgo nos participa del planteo de un problema mundial cada vez más acuciante: la humanidad, más aún que en la edad moderna, se encuentra escindida de diferentes formas y maneras o se fragmenta en un muy variado pluralismo de las más diferentes formas de vida. El pluralismo cultural, religioso, político y científico no es sólo muestra de una variopinta y sinfónica diversidad sino también causa de antagonismos, pleitos, guerras, etc. Está más vivo que nunca el anhelo de reconciliación y paz. A la par del descubrimiento y la praxis del pluralismo, en un *crescendo* pasmoso se despliega un proceso de unificación de la civilización, que llamamos globalismo.

Nuestra fe se siente protagonista en este complejo proceso. Y dará una respuesta nítida a la creciente primacía de transculturalidad que desplazando a la multiculturalidad, aplasta diferencias formando un orden superior que las integra y las nivela. Ante este riesgo de aplastamiento de originalidades, muchos sostienen que el único modelo de unidad inofensivo es al que se llega por la particularización y relativización radicales de toda reivindicación de vigencia totalizadora.

A esto contesta nuestro autor con sagacidad, observando que aún el aparente abandono de la idea de unidad la implica todavía, como campo infinito de posibilidades en el que todo lo plural posee una validez de igual rango. También una unidad como esa lleva en sí el germen de su propia revolución, pues debe imponerse constantemente contra lo plural yuxtapuesto y de igual orden.

Y a esto contesta: una vez más, unidad y pluralidad sólo pueden conciliarse cuando se comprenden coimplicadas como parte fundamental una de la otra. Cuando se median recíprocamente. El pluralismo sin más pide algún tipo de imbricación de lo yuxtapuesto. ¿Qué lugar tiene la iglesia en tanto sacramento de unidad universal? Más allá de desarrollar estímulos como meta finalizadora en la sacramentalidad de la humanidad como tal, el concepto de catolicidad encarna cuanto venimos retratando de la unidad trinitaria. Ni multiculturalidad (entendida como mera yuxtaposición) ni transculturalidad (como absorción niveladora) ni unidad de posibilidad (simple coexistencia), ni unidad totalitaria. Unidad perijorética de mismidad y alteridad recíprocamente aceptadas, albergadas y potenciadas.

En esto nuestro autor es consecuente con su planteo original. Lo que no se ve es la viabilidad de esta propuesta. Sus mediaciones concretas.

#### 4.2.4. *Pluralismo religioso*

La relación con las otras tradiciones religiosas siempre fue compleja. En el actual contexto pluralista, se impone buscar el camino para afirmar la validez de la propia tradición sin descalificar o fagocitar a la distinta.

A esta cuestión respondió la teoría pluralista de la religión que partía de una premisa casi agnóstica: como el misterio de Dios no es inaccesible, se exige el reconocimiento de que ninguna religión y ninguna revelación puede ser la palabra de Dios única, última, exclusiva e inclusiva. En esta propuesta, Jesús podría ser un mediador entre muchos. Ninguna tradición es sin más, superior a otras religiones. Esta teoría tiene por ventaja la consideración de la pluralidad religiosa como un valor genuino.

La postura católica clásica es inclusiva. Y esto no deja de tener cierto aroma colonialista para las demás tradiciones. ¿Es entonces el paradigma del pluralismo el único suelo en el que nos podemos mover para una coexistencia pacífica y fecunda?

Greshake propone un modelo que tiene la fe y la teología cristiana de la Trinidad como base teórica, sin querer con esto hablar de una transversalidad de esta doctrina respecto del resto. No. En este modelo teórico se postulan tres tipos de religiosidad, cada una asociada por alguna razón con alguna de las personas de la Trinidad.

El primero de los tres tipos es el del Dios totalmente trascendente, ante el cual solo cabe el silencio y el lenguaje de la negación. Esta actitud se encuentra ante todo en las religiones apofáticas: experiencia budista del Nirvana y del shunyata (vacío), o bien la experiencia específicamente mística según la cual la última palabra acerca de Dios es su silencio. El riesgo de esta tradición es el nihilismo y el ateísmo. Cuando se lo establece de manera absoluta ¿puede un Dios semejante ser aún plasmador de vida? Este tipo de religiosidad estaría referida al Padre cristiano.

El segundo tipo corresponde al Dios persona (trascendente) que habla y deja que se le hable. Dios obra y crea y nosotros somos a partir de él, con él y a través suyo. Aquí ubicamos a las corrientes teístas. Judaísmo, cristianismo e islamismo. Relación personal que deja conducirse hasta la meta. El peligro de esta visión de Dios, cuando se lo establece de manera absoluta, reside por una parte y sobre todo, en un monoteísmo monolítico y estático, y por la otra un humanismo moral. La dimensión cósmica o contemplativa queda en la mayoría de los casos subestimada o excluida. Este tipo estaría referido al Hijo.

El tercer tipo corresponde al Dios de la interioridad última de todo ser. Aquí “inmanencia” no se opone a trascendencia, pues de otro modo se introduciría una oposición en el ser; una inmanencia que fuera solamente un polo de tensión ante el de la trascendencia, no sería justamente el todo. Esta inmanencia de totalidad en la que Dios y el cosmos son una sola cosa, no puede revelarse. Aquí vale exclusivamente la totalidad, la plenitud y unidad del cosmos en cuanto divino. El peligro de esta imagen de Dios, cuando se al establece en forma exclusiva y absoluta, estriba en la actitud de interiorización, de retirada del mundo concreto hacia el interior del

misterioso yo donde yo, cosmos y Dios coinciden. La realidad es sólo aparente. No hay obligación última en la relación con todos los hombres. Este tipo estaría referido al Espíritu Santo.

Así pues, partiendo de la legitimidad de cada tradición, la teoría de la Trinidad promovería una Inter.-fecundación que no reduce ningún extremo de este triálogo mediador, sino más bien lo propulsa en su autonomía, enriquecida por la perijóresis recíproca como modo de sumar visiones complementarias del Todo que sí se da a conocer en los tres tipos de religiosidad. Detrás de la legitimidad de estas tres corrientes se escondería, muy análogamente, el principio de cooriginariedad de nuestra perijóresis.

### **Conclusión.**

El corte transversal propuesto en la introducción de este capítulo ha dado frutos fecundos. La perijóresis ha emergido de su sigilosa presencia con fuerza, y se mostró operante en su función de concretar y especificar la comunionalidad en todos los planos.

En Trinidad logra “expulsar del campo de juego” a la hermenéutica de la constitución. Descubre como problemáticas la clásica cuestión de las procesiones de origen. Esclarece la relación entre esencia y persona – se muestra como punto de partida para la comprensión de ambas- y llega a reformular la cuestión de las propiedades de la esencia y las apropiaciones personales bajo la luz de la *communicatio*.

En creación, la perijóresis es presentada como condición de posibilidad de su existencia (en contra de la teoría del *simsun*) en tanto incorpora la alteridad en Dios. Se revela fundamento de la omnipotencia y la libertad divina, explica un sentido más profundo de la encarnación, y se constituye como modelo de la comprensión de la relación Dios mundo. Media trascendencia e inmanencia, secularidad y sacralidad, etc. La persona humana es comprendida desde la perijóresis, y la evolución -en tanto expresión de la tensión dinámica de la presencia del Hijo y el Espíritu Santo- es puesta bajo su luz y causa.

La negación de este radical entrelazamiento es ni más ni menos que el pecado, definido como en términos contrarios a la perijóresis. Por ello, la redención es comunicación perfecta perijorética, posibilitada por la representación (función que se apoya en la estructura comnional de

lo creado debida a la perijóresis) que se reviste de expiación vicaria: abrazo perijorético de gracia y libertad, donde se percibe la tensión dinámica (más no la cooriginariedad).

La escatología es comunión perfecta de los resucitados, y la función de lo que resta es continuación de la redención que se prolonga de manera perijorética en la Iglesia, ella misma perijóresis. Llamada a mediar por definición unidad y diferencia, en la perijóresis encuentra su misión, la raíz de sus operaciones fundamentales (liturgia, anuncio y diaconía). De la mutua inmanencia de Dios y la iglesia la presenta como inicio definitivo de la trinitarización definitiva, y debido a esto media en tensión dinámica institución y carisma, tradición e inculturación, mujer y varón, laico y sacerdote, comunión y misión, y finalmente -con grandes consideraciones que no son sino traducción directa de su mirada de esencia y persona en la Trinidad-: iglesia particular e iglesia universal.

Las propuestas hechas a los nudos de la realidad (política, unidad humana, pluralismo religioso, crítica a la modernidad) son estrictamente perijoréticas, aunque estos rasgos se detecten aisladamente y no tan explícitamente integrados como en las cuestiones de la fe.

Comprobamos de esta manera que nuestra categoría es una posible clave de lectura de toda su propuesta, en tanto especifica y reproduce en forma de arquetipo la comunión trinitaria.

## Conclusión de la segunda parte

A esta altura de la investigación podemos decir con certeza que a través de su obra, Gisbert Greshake nos participa de su pensar perijorético. *El Dios uno y trino* parece sintetizar su interés omniabarcador desde esta mirada integradora de la *communio*.

Percibimos que nuestra categoría logra desentrañar el sentido más específico de *communio*, y por ello mismo permite insertarla en el entramado de lo real. La Trinidad vuelve a conectarse con los demás tratados, luciendo su “arquetipicidad” espléndidamente. Todo puede ser leído desde ella. De la mano de las tres notas de su actuar -cooriginariedad, prioridad recíproca y tensión dinámica- logra comportarse a modo de trascendental, pues todo lo que es, es perijorético. De aquí que logremos deducir de ella innumerables funciones dogmáticas y entender su aporte al diálogo con el mundo.

De esta manera, responde directamente a los nudos temáticos de la cuestión en torno a la unidad en Dios. Tanto la concepción de persona, como la relación de lo inmanente y lo trascendente cuanto la *taxis* trinitaria y las procesiones son afectadas por estas notas que educe de la perijóresis.

Porque alcanza la mayor jerarquía ontológica posible – el *ser es perijóresis, Dios es perijóresis*- podemos percibir su influjo como matriz de pensamiento. Se percibe la realidad perijorética, de modo perijorético.

## Conclusión general

“Cuando nos planteamos las implicaciones de la participación económica de Dios en nuestra comprensión de su ser, el concepto patrístico más obvio que podemos descubrir es el de perijóresis. Puede parecer que se trata de una evolución sorprendente. En esas discusiones modernas sobre la doctrina de la Trinidad, en que se dudaba de su valor, el concepto de perijóresis a menudo aparecía como un ejemplo del modo en que tal doctrina es principalmente especulativa e inútil. Quiero afirmar lo contrario. Dicho concepto abre toda clase de posibilidades para el pensamiento. Las razones son, en primer lugar, que se trata de un concepto grávido de conceptualidad espacial y temporal, que implica movimiento, interpenetración y repetición, y en segundo lugar, que es una implicación de la unidad en la diversidad de la divina participación económica del mundo. Puesto que el Padre participa económicamente en el mundo de diversas maneras, no puede sino suponerse que la acción del Padre, Hijo y Espíritu Santo es una dinámica personal que los implica mutuamente. Parece deducirse que en la eternidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu comparten una mutua reciprocidad, interpenetración e interanimación dinámicas”<sup>496</sup>.

Desde estas líneas de Collin Gunton nos acercamos al final de este estudio, en el que hemos contemplado en “primera fila” las marchas y retrocesos, encuentros fecundos y avasallamientos de la siempre cambiante relación entre *logos* y *Theos*, presentada por Tracy en la introducción general.

La perijóresis fue desde el comienzo, una aguda implicación de la participación económica de Dios en nuestra comprensión de su ser. Su evolución, tomando los calificativos de este autor inglés, es sorprendente. Desde sus inicios “litúrgicos” en la filosofía presocrática, intentando una “tercera vía” entre Heráclito y Parménides, hasta la confidencia “supratemporal” del Jesús joánico antes de la Pascua, parece preparada para una misión trascendente. Es que su núcleo conceptual resulta en Juan ni más ni menos que el objeto de la fe propuesta, el modo de salvación, la concreción de las teologías veterotestamentarias del templo y de la alianza, la clave de lectura para sumergirse en “la hora”.

Su nacimiento en la Patrística representa una fecundación del misterio en la inteligencia creyente, una concreción “epistemológica” de esta participación divina económica en el mundo. Lentamente va ganando matices semánticos. Desde la comunicación de idiomas originaria en el Nacianceno, al proceso de divinización del hombre y del cosmos en Máximo. De la unión ontológica en Cristo, a su destino más propio, la intimidad trinitaria, de la mano del Damasceno.

---

<sup>496</sup> UTP. 187-188.

Pero el ascenso no es lineal: implicó de hecho un angostamiento semántico: una desconexión de sus versiones “análogas” que la sumió en la marginalidad de noción explicativa de la consubstancialidad. En esto consistió su cautiverio. Así, en palabras de Disandro, su historia es ejemplo claro de una “apertura a niveles significantes cada vez más entrañados en la deidad”.

Ahora bien, esta “deidad” en la cual anida es una deidad encarnada y personal. Esto fue siempre muy claro para la teología griega. Por ello, cuando Th. de Regnon logra explicitar comparativamente los esquemas trinitarios de oriente y occidente, nuestra categoría vuelve a cobrar protagonismo. Partiendo de la persona en vez de la esencia, su potencial está en libertad. Pudimos contemplar su “segundo ascenso” de la mano de teologías que luego de la “explosión trinitaria” parten de lo económico para abrazar el *Theos*. A medida que el contexto lo permitió, fue avanzando. Su reciente protagonismo coincide con la vuelta al *en sí* del Dios Trino. La cuestión de la unidad en Dios la propone como noción clave en la construcción de un nuevo paradigma, todavía en proceso. Su pertinencia queda comprobada en la medida en que puede contestar a las demandas de sentido expuestas por los nudos temáticos: persona, *taxis* trinitaria y relación de inmanencia y trascendencia en Dios.

De la mano de Greshake elaboramos un perfil posible, para comprender de qué manera responde a estos cuestionamientos. Al describirla como “inteligencia eucarística”, la descubrimos en consonancia con el diagnóstico de Tracy: la primacía del *Theos* en el logos. En tanto especifica la *communio* como *communicatio*, pone de manifiesto la pluri originariedad pues como dice Hemmerle: “si el término principal de la nueva ontología es el verbo, entonces en lugar de un solo sujeto se da la plurioriginariedad. Un proceso acontece en los procesos contrarios en los cuales los polos del único proceso se relacionan mutuamente”<sup>497</sup>. Considera así a la persona como irreductible al uno. *Cooriginarias*.

Esta comprensión es profundamente escriturística, y por ello mismo es a la vez integradora, encarnada y analógica. Profundiza la propuesta del *Grundaxiom*, “se trata de una manera de extraer las conclusiones de la economía. Lo más importante del concepto es que permite a la teología preservar tanto la unidad como la pluralidad en su interrelación dinámica”<sup>498</sup>. Existe, desde la perijóresis, una *tensión dinámica* que entiende la relación como un juego de

---

<sup>497</sup> THD. 53.

<sup>498</sup> UTP. 187.



identidades en incremento. Desde aquí hay que leer las clásicas tensiones entre secularidad y sacralidad, immanencia y trascendencia, universalidad y particularidad, etc.etc.etc.

Una y otra cosa llevan a poner entre paréntesis las tradicionales doctrinas de las procesiones y de la *taxis* trinitaria. Ellas, teológúmenos nunca reconocidos magisterialmente, a la luz de la perijóresis representan en la visión de los autores que consultamos, el avasallamiento del logos sobre el *Theos*. Hijas dilectas del paradigma de la substancia, no dejan –según el pensar de Greshake- acceder a la revolucionaria cosmovisión comunal que rechaza la prioridad lineal y boga por una *prioridad recíproca*, simultánea y circular.

En estos párrafos sintetizamos la correspondencia entre la perijóresis de Greshake y aquellos nudos temáticos que representan el fundamento del protagonismo actual de nuestra categoría. Es que asistimos a un proceso de redefinición y ajuste de la comprensión de Dios, y del lenguaje para expresarlo. Y en este proceso de construcción de un nuevo paradigma, entenderlo lógicamente a Dios como “perijóresis”, sin mayor aclaración, o al ser como perijóresis de identidad y diferencia representa un paso importante: la integración definitiva de la alteridad, la negación, la pluralidad y la diferencia en la mismidad, la afirmación, la unidad y la identidad. Estos son esbozos de un pensar perijorético, eucarístico, trinitario, encarnado y real.

Así pues, con el redescubrimiento de nuestra categoría tiene lugar una vuelta a lo concreto, ya que logra articular la presencia de Dios en la historia y en la creación. *Perijóresis* surge de la contemplación de las olas del mar, del hierro candente, y de un hombre que dio su vida, sirviendo hasta el extremo. De la capacidad de engendrar “otros” a través de la palabra, de albergar a hermanos dentro del corazón a fuerza del amor, de una vida comunitaria epifánica del Dios cristiano. Toca lo inasible, y vuelve. La comprensión del misterio troca en simbólica y sacramental. La etapa de abstracción por la que atravesó pudo ser parte del proceso de *asunción, restauración y elevación* del lenguaje y la inteligencia a la gracia. Pero insistimos: como nuestro Dios es un Dios encarnado y “crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los griegos, pero para nosotros fuerza y sabiduría” (1 Cor 1,23), esta comprensión se vuelve concreta. Así, la elipsis que trazamos al final de capítulo 1, ubicándola en la curva más distante, se cierra. Vuelve mostrando una Trinidad libremente entretrejida con su creación.

Y por esta misma razón, se constituye en una herramienta inigualable de diálogo con el mundo. Pues ella misma es mediación lógica de un Dios dialogante, y funda la comunicabilidad de todo lo que existe. Valga recordar que recoge teológicamente uno de los mayores intereses contemporáneos: el reconocimiento de la alteridad. Posiblemente, gran parte de la crítica moderna a la religión esté dirigida al Dios monolítico y atrinitario, propio del paradigma del Uno.

Así comprobamos lo dicho por Gunton: por ser un concepto grávido de conceptualidad espacial y temporal – afín a nuestra finitud- y a la vez por ser una implicación de la unidad y diversidad de la divina participación económica en el mundo – encarnación- la perijóresis abre toda clase de posibilidades para el pensamiento.

Hemos notado en nuestro análisis algunas dificultades objetivas. El material consultado muestra que la investigación sobre esta categoría todavía es despareja y fragmentaria. Carecemos de estudios profundos de sus antecedentes filosóficos, no hemos encontrado ninguna exégesis bíblica exhaustivo de sus indicios vetero y neotestamentarios. Las lecturas contemporáneas de su uso patrístico las comprobamos parciales y de a ratos, contradictorias. Generalmente focalizadas en su uso trinitario, desestiman su origen cristológico. Las implicaciones cosmológicas, soteriológicas y antropológicas –tan luminosas por cierto- que encontramos en Máximo apenas si son recogidas por algunos artículos. Tampoco la teología de los místicos y santos parece llamar la atención. El atractivo parece residir en el campo sistemático más que en su fundamentación positiva, lo que no deja de generar riesgos importantes y mayores suspicacias. Se impone la necesidad de un sólido estudio de las fuentes de esta prometedora noción teológica.

En cuanto a Greshake, debemos reparar en lo que mencionamos en su momento: por alguna razón que ignoramos, la perijóresis cristológica no aparece mencionada explícitamente salvo una sola vez y de manera derivada. Aunque logramos educir el carácter perijorético de su cristología, es llamativo que su eclesiología acapare la noción y no esté presente en el origen histórico de esta doctrina. Poner en diálogo perijóresis cristológica y perijóresis trinitaria es prolongar las consecuencias del *Grundaxiom*. Mucho se puede esperar de este ejercicio.

Por otro lado, su gran intuición de abordar el misterio trinitario desde el “nuevo” concepto de persona parece quedar a medio camino en cuanto a la definición misma de persona. La señala

como clave de la trinitariedad, describe cada particularidad de estos “ritmos” en términos dialogales, pero no avanza sobre su conceptualización filosófica. Esperaríamos más de ella. Podríamos describirla como una gran intuición inconclusa.

¿Por dónde habremos de caminar para profundizar estas pistas?

*Perijóresis, pneumatología, eclesiología.* En un momento clave de la explicitación de la arquetipicidad propia de nuestra categoría, Greshake nos muestra este sendero casi virgen. Hemos comprobado el potencial clarificante que tiene la perijóresis en las confusas y actualísimas discusiones eclesiológicas. En este contexto, esboza una relación que vale la pena explorar: Espíritu Santo como agente de la perijóresis. La pneumatología ortodoxa puede brindarnos herramientas para tal fin.

*Pascua, perijóresis cristológica, perijóresis trinitaria.* En el estado de la cuestión en torno a la unidad en Dios hemos señalado la propuesta de Coda de comprender la máxima comunicabilidad de Dios en el acontecimiento pascual. Trabajar sobre estos vínculos ayudaría a la “perijóresis de perijóresis”, a la integración de todas las vetas de esta categoría: la eclesiológica, la cristológica, la trinitaria, la soteriológica y la cosmológica.

*Antropología, gracia, moral y perijóresis.* Los frutos podrían ser interesantes. Aunque se han dado pasos grandes pasos en la construcción de una antropología relacional. La visión de la gracia de nuestro autor, ya presente en la creación según la matriz griega que adopta, puede arrojar luz sobre cuestiones que siguen siendo oscuras para nuestro planteo muchas veces centrado exclusivamente en la redención.

*Ontología trinitaria.* En estado embrionario según el mismo Greshake, contribuiría enormemente al afianzamiento del nuevo paradigma. Es curiosa la siguiente asociación: el mismo grado embrionario tiene para nuestro autor la verdadera eclesiología perijorética. Lo que nos lleva a pensar que la reforma eclesial ha de lograrse para él a fuerza de fundamentación. Cuanto anotamos acerca de la perijóresis como trascendental y como fundamento del pensamiento analógico pueden ser elementos a considerar.

*Anaxágoras* se nos reveló sorprendentemente afín a nuestras cuestiones. Un estudio profundo podría colaborar al diálogo con la filosofía y aportar a la construcción de un espacio en común con la cultura.

*Perijóresis, pluralismo y anuncio de la verdad evangélica.* Podría resultar provechosa alguna reflexión que vaya en la búsqueda de puntos comunes – a pesar de sus horizontes y premisas bien diferentes- con las teologías norteamericanas que trabajan sobre estos puntos.

*Dimensión práctica de la trinitariedad, catequesis, predicación.* La perijóresis inspiró a muchos a desplegar consecuencias prácticas y asequibles, criterios trinitarios que moldean la vida vincular a la luz de la Trinidad. Enrique Cambón ha recorrido estos senderos con su libro: *Trinidad y social*. Se impone, merced a la deuda todavía no saldada con la piedad y la catequesis, desarrollar consecuencias simples y fáciles de entender de las “leyes” educidas de la categoría en Greshake.

Una propuesta de orden metodológico y práctico parece sugerente: “crear una mayor ósmosis entre las diversas áreas geográficas y teológicas, pues se tiene la percepción que no se da un intercambio suficiente ni una colaboración recíproca entre teólogos norteamericanos, asiáticos, africanos, europeos y latinoamericanos en estos derroteros”<sup>499</sup>. Sólo así se podrá dar cuenta del presente verdaderamente policéntrico<sup>500</sup>, reconociendo fácticamente lo que la gnoseología clásica proponía: el método sigue al objeto. Así pues, un método comunional para desentrañar una ontología comunional. Nuestra misma categoría es fruto de una ósmosis cultural: en la escritura<sup>501</sup> y en el mismo mundo de los padres<sup>502</sup>.

Siguiendo la pista del mismo Greshake al terminar su obra, un diálogo fecundo con el mundo del arte revelaría la trinitariedad implícita en la pluralidad armónica integrada en la belleza. Sería éste un lugar de encuentro con aquellos que todavía guardan recelos respecto del Dios monolítico. Sería otra vía de evidenciar la trinitariedad que impregna la creación entera.

---

<sup>499</sup> DTT. 20.

<sup>500</sup> Cf.D. TRACY, *On naming the present*, New York, Orbis, 1994, 22.

<sup>501</sup> Cf. *supra* 53.

<sup>502</sup> Cf. *supra* 54.

A fin de que no sea la balbuceante y a menudo también banal palabra humana la que constituya el acorde final, citemos para terminar, a Eusebio de Émesa; “*Finis autem sermones, religiosa taciturnitas*: al término de todas las palabras, está el silencio de la fe”<sup>503</sup>.

---

<sup>503</sup> Eusebio de Emesa, or. V, 32 (= *Discours conservés en latin comp.* por E. Buytaert, t. I. Louvain, 1953, 180). Citado por Greshake en DUT 650.

## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía principal

- GRESHAKE, G. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001; “Comunicación. Origen y significado de una idea teológica” *Stromata* 62 (2006) 129-149.
- DURAND, E. *La périchorèse des personnes divines*, Paris., Ed. Du Cerf, 2005.
- TORREBIARTE AGUILAR, J.P. “El concepto de Pericóoresij en la Expositio Fidei de San Juan Damasceno” *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia (Universidad de Navarra)* 44 (2003) 9-72.
- ZARAZAGA, G. *Dios es comunión*, Salamanca, S.Trinitario, 2004.

### Bibliografía secundaria

- AAVV, *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires, San Pablo 1997.
- AAVV; *Comentario al Nuevo Testamento*, La Casa de la Biblia, Madrid, PPC, 1995, 301
- BERTRAND, A.; *La regla franciscana*. Madrid, Bac, 1987, 345
- BROWN, R.; *El Evangelio de Juan*, Madrid, Ed.Cristiandad, 1979.
- CAMBÓN, E.; *La Trinidad, modelo social*, Madrid, Ciudad Nueva,1986.
- CODA, P.; *Dios Uno y Trino*, Salamanca, S.Trinitario, 1993
- CONOLLY,T.; “Perichoresis and the faith that personalizes” en *Ephemerides theologicae lovanienses* 62 (1986) 356-380.
- CONTICELLO,V.; “Pseudo Cyril’s De Trinitate: a Compilation of Joseph the Philosopher”, *Orientalia Christiana Periodica* 61 (1995) 117-129
- CROSS, R; “Perichoresis, deification and christological predication in John of Damascus” en *Medieval Studies* 62 (2000) 69-124.
- DAMASCENO, J. *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid, 2003.
- DE REGNON, TH.; *Études de Théologie positive sur la Trinité*, Paris, Retaux, 1892.

- DEL CURA HELENA, S.; “Perikhóresis”, en Pikaza – Silanes (Eds.), *El Dios Cristiano*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1992, 1086-1095.
- DISANDRO, C.; *Filosofía y poesía en el pensar griego*, La Plata, Hostería Volante J. 1974.
- DISANDRO, C.; “Historia semántica de la pericóresis” en *Stud. Patr* 15 (1984) 441-447.
- DODD, C.; *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978.
- EGAN, J.; “Toward trinitarian perichoresis: Saint Gregory the Theologian” en *The Greek Orthodox Theological Review* 39 (1994) 83-93.
- FERRARA, R.; *El misterio de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2005; “La Trinidad en el post concilio y en el final del siglo XX: Método, temas, sistema” *Teología* 80 (2002) 53-91
- FERRATER MORA; J. *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994, III, 349.
- FORD, H.; “Perichoresis and interpenetration, St. Taylor Coleridge’s trinitarian conception of unity” en *Theology* 89 (1986) 20-24.
- GARRIGUES J.M.; “La reciprocité trinitaire de l’Esprit par rapport au Père et au Fils selon Saint Thomas d’Aquin” en *Revue Thomiste* 98 (1998) 266-281.
- GONZÁLEZ, M.; “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio” en AAVV, *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires, San Pablo, 1997, 9-99.
- G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte (La resurrección de los muertos un aporte a la actual discusión teológica sobre el fin de la historia)*. Essen, Ludgerus, 1969.
  - *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius (La gracia como libertad: un estudio sobre las enseñanzas de Pelagio sobre Gracia)*. Mainz, Matthias–Grünwald, 1972.
  - *Buße und Bußfeier (Penitencia y reconciliación) (Hrg. gem.con Exeler, Ortkemper, Waltermann), Stuttgart 1971.; “Eschatologie”, en Glaubensinformation 38 (1971) 80-86.; “Beichtkrise und Bußerneuerung. Zur jüngsten Diskussion im deutschen Sprachraum (Crisis en la confesión y renovación penitencial)” Herder-Korr. 27 (1973) 137-142.*
  - “Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: *Erlösung und Emanzipation (La renovación de las nociones de redención en la teología de la historia)*”, en *Redención y emancipación*, hrg. v. L. Scheffczyk, Freiburg-Basel-Wien 1973, 63-101. 29; “Erlösung und

*Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury (Redención y libertad. Hacia una nueva interpretación del Tratado de Redención de Anselmo de Canterbury)*” *ThQ* 153 (1973) 323-345

- “*Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie (Tiempo final e historia. Hacia una dimensión escatológica en la teología actual)*” *Herder-Korr.* 27 (1973) 625-633.
- “*theologische Herkunft des Personbegriffs La historia teológica de persona [Selbstanzeige]*”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983) 272-273.; 103; “*El origen del concepto de persona*”, en G. Pöltner (Hrg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft, Freiburg-Basel-Wien 1981, 75-86.*
- *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit, Freiburg (Im Breisgau), Wien, Herder 1975*
- *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre (Libertad donada: introducción al tratado de Gracia), Freiburg im Breisgau, Wien, Herder, 1977.*
- *Die Wüste bestehen. Erlebnis und geistliche Erfahrung (Resistir el desierto: vivencia y enseñanza sacerdotal), Freiburg im Breisgau, Basel-Wien, Herder, 1979.*
- *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes (Sacerdocio: teología y espiritualidad de la vocación sacerdotal), Wien, Herder, 1982.*
- *Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven (Salvación de Dios y destino de la humanidad: perspectiva teológica). Freiburg im Breisgau, Wien, Herder, 1983.*
- “*Communio - Schlüsselbegriff der Dogmatik (Communio, concepto clave de la dogmática)*”, *Biemer* 35 (1992), 90-121.
- “*The Pope's Office of Service: The Scope, Significance and Perspectives of the Decisions made by the First Vatican Council about the Papal Primacy*”, *Milltown Studies* 31 (1992) 112-142.



- “Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens (Trinidad como quintaesencia de la fe cristiana)”, en: A. Bsteh (Hrg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam, Mödling, 1996, 327-348.*
  - *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Théologie, Freiburg im Breisgau. Basel. Wien. Herder, 1997.*
  - *Questioni scelte e prospettive odierne di cristologia. Autorisierte Vorlesungsnachschrift (Gregoriana), Rom 2000; “Neuchalzedonismus” en LThK XI, 50.*
  - “Beten im Angesicht des drei-einen Gottes (Adorar el semblante del Dios uno y trino)”, in: W. Lambert / M. Wolfers (Hrsg.), *Dein Angesicht will ich suchen, Freiburg i. Br. 2005, 48-63; 318; “Gnade als universaler Heilsprozess in der griechischen Patristik (La gracia como proceso universal de salvación en la patrística griega)”, Geist. 3 (2006) 9-12.*
- GUNTON, C; *Unidad, Trinidad y pluralidad.* Salamanca, Sígueme, 2005.
  - HARRISON, V.; “Perichoresis in the Greek Fathers”, en *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 35 (1991) 53-65.
  - HART, T.; “Person and Prerogative in Perichoretic Perspective – an ongoing dispute in trinitarian ontology observed” en *Irish Theological Quarterly* 58 (1992) 46-57.
  - HEMMERLE, K.; *Tras las huellas de Dios,* Salamanca, Sígueme, 2005.
  - LEÓN –DUFOUR, X.; *Lectura del Evangelio de Juan,* Salamanca, Sígueme, 2001.
  - MOLTSMANN, J.; *Trinidad y Reino de Dios,* Salamanca, Secretariado Trinitario, 1986.
  - PRESTIGE, G.L.; *Dios en el pensamiento de los Padres,* Salamanca, S. Trinitario, 1977.; “Περιφορεο ψ Περιφορεσις in the Fathers” en *Journal of Theological Studies* 29 (1928) 241-252.
  - RIVAS, L.; *Introducción al Evangelio de Juan,* Buenos Aires, San Benito, 2004.
  - SCHICKENDANTZ, C.; “Desconfianzas y suspicacias sobre el concepto de *communio*” en *Stromata* 62 (2005) 183-188.
  - SCHNACKENBURG, R.; *El evangelio de Juan II. Versión, índice y comentarios,* Barcelona, Herder, 1980
  - STEAD, J.; “Perichoresis in the christological chapters of *The Trinitate* of PS Cyril of Alexandria” en *Dominican Studies* 6(1953) 12-20.

- THUNBERG, L.; “«*Circumincission*» once more: trinitarian and christological implications in an age of religious pluralism” en *Studia Patristica* 39 (1997) 364-372.
- TRACY, D. *The analogical imagination*, Chicago, University Chicago Press, 1981; *On naming the present*, New York, Orbis, 1994
- TRACY, D.; “El retorno de Dios en la teología contemporánea” *Concilium* 256 (1994) 997-1009
- ZIZIOULAS, I.; *El ser eclesial*, Salamanca, Sígueme, 2005.

## ÍNDICE ANALÍTICO

Introducción general.....	1
Índice .....	6
Tabla de abreviaturas.....	7

### PARTE I. Hitos de un protagonismo creciente

Introducción.....	10
-------------------	----

#### Capítulo 1.

#### Antecedentes de un despertar inusitado

##### 1.1. Primer hito: hacia el encuentro.

###### Filosofía y escritura

<i>Introducción</i> .....	11
---------------------------	----

<i>1.1. 1. Movimiento ascendente</i> .....	11
--	----

1.1.1.1. Algunas notas lingüísticas.....	12
--	----

El verbo χορευω.....	13
----------------------	----

El prefijo περι.....	14
----------------------	----

περιχορευσις.....	14
-------------------	----

El concepto.....	15
------------------	----

1.1.1.2. Aportes desde la filosofía.....	15
--	----

Anaxágoras.....	16
-----------------	----

Estoicos.....	19
---------------	----

<i>1.1.2. Movimiento descendente: indicios escriturísticos</i> .....	20
--	----

1.1.2.1. Controversia en la fiesta de la dedicación.....	21
--	----

1.1.2.2. El discurso de despedida.....	24
--	----

<i>Recapitulación</i> .....	34
-----------------------------	----

## 1.2. Segundo hito: el abrazo fecundo.

La Patrística

<i>Introducción</i> .....	35
1.2.1. <i>Una noción ya presente en occidente</i> .....	36
1.2.2. <i>Proximidad, abrazo fecundo y nacimiento: Gregorio Nacianceno</i> .....	38
1.2.3. <i>Crecimiento y expansión: Máximo el Confesor</i> .....	40
1.2.4. <i>Ps Cirilo de Alejandría</i> .....	42
1.2.5. <i>Llegada a la patria trinitaria: Juan Damasceno</i> .....	43
1.2.5.1. <i>Perijóresis trinitaria</i> .....	44
1.2.5.2. <i>Perijóresis cristológica</i> .....	46
<i>Recapitulación</i> .....	49
<i>Digresión: ¿estaticidad o dinamicidad?</i> .....	51

## 1.3. Tercer hito: cautiverio y liberación.

De la Baja Edad Media hasta fines del siglo XIX.

<i>Introducción</i> .....	54
1.3.1. <i>Las intuiciones de las matrices del De Trinitate de Hilario</i> .....	56
1.3.2. <i>La inmanencia mutua del Padre y del Hijo según Alberto Magno</i> .....	58
1.3.3. <i>La circumincesso en Buenaventura</i> .....	59
1.3.4. <i>El tratamiento tomasiano de la inmanencia mutua</i> .....	61
1.3.5. <i>Segunda escolástica y modernidad</i> .....	64
<i>Recapitulación</i> .....	66
<b>Conclusión</b> .....	67

Capítulo 2.

Protagonismo contemporáneo

**Introducción: dos miradas sobre el cuarto hito**.....68

### II.1. Protagonismo creciente

<i>Introducción</i> .....	69
2.1.1. <i>La perijóresis. Momento de síntesis según K. Barth</i> .....	70
2.1.2. <i>La perijóresis. Concepto de regulación según T. F. Torrance</i> .....	72
2.1.3. <i>La perijóresis. Noción principal según Moltmann</i> .....	75
<i>Recapitulación</i> .....	81

### 2.2. Participación en la conformación de un nuevo paradigma

<i>Introducción</i> : .....	81
II.1.1. <i>Cambio de paradigmas. Del modelo substancial al modelo comunional</i> .....	84

2.1.1.1. <i>El paradigma de la substancia</i> .....	84
2.1.1.2. <i>La unidad en la perfecta unión de los tres. El paradigma de la comunión</i> .....	89
2.1.2. <i>“Mapeo” y nudos temáticos</i> . ....	93
<b>Conclusión</b> .....	96
 Conclusión de la primera parte.....	 92

**PARTE II**  
**Esbozos de un pensar perijorético**  
**Gisbert Greshake**

Introducción.....	100
<i>Algunas notas del autor y su obra</i> .....	101

Capítulo 3.  
Perijóresis en Greshake

<b>Introducción</b> .....	111
<b>3.1. Aproximación analítica</b> .....	113
3.1.1. <i>Menciones literales</i> .....	113
3.1.1.1. Definiciones.....	113
3.1.1.2. Función adjetiva.....	119
3.1.1.3. Equivalencias semánticas.....	122
3.1.1.4. Sentido espacial.....	124
3.1.1.5. Uso sustantivo.....	125
3.1.1.6. Mediación.....	127
3.1.2. <i>Campo semántico</i> .....	129
3.1.2.1. Danza, ritmo-rítmica, canto, sinfonía, juego, drama.....	130
3.1.2.2. Abrigar, entañar, envolver, contener, abrazar .....	134
3.1.2.3. Espacio, estrechamiento, interioridad recíproca.....	137
3.1.2.4. Porosidad, aporía, compenetración, fluidificación .....	139
3.1.2.5. Entramado, entretejido, entrelazamiento, entrecruzamiento.....	141
3.1.2.6. <i>Communio</i> , interlocución trialógica, <i>communicatio</i> .....	145
3.1.2.7. Mediación.....	154
3.1.2.8. Cadenas perijoréticas, prioridad recíproca.....	160

3.1.3. Citas conceptuales.....	163
3.1.3.1. Tensión dinámica.....	163
3.1.3.2. Co originariedad .....	167
3.1.3.3. Prioridad lineal. Monarquía.....	170
3.1.3.4. Tiempo y espacio.....	173
3.1.3.5. Arquetipicidad.....	176
<b>3.2. Aproximación sistemática.....</b>	<b>177</b>
3.2.1. Principales rasgos.....	177
3.2.1.1. Perijóresis: posibilidad de pensar la <i>communio</i> como <i>communicatio</i> “.....	177
“Posibilidad de pensar”.....	177
“ <i>Communio</i> ” .....	181
“ <i>Como</i> ” .....	186
“ <i>Communicatio</i> ” .....	192
3.2.1.2. Arquetipo fundamental.....	195
3.2.2. Perfil.....	197
3.2.2.1. Inteligencia eucarística.....	197
3.2.2.2. Que especifica esencialmente la <i>communio</i> .....	199
3.2.2.3. En tanto especifica concreta.....	200
3.2.2.4. Funda la <i>analogia trinitatis</i> .....	201
<b>Conclusión .....</b>	<b>203</b>

Capítulo 4  
Análisis transversal:  
la perijóresis como matriz de pensamiento.

<b>Introducción.....</b>	<b>205</b>
<b>IV.1. Trinidad-perijóresis como centro y clave de comprensión de la fe cristiana.....</b>	<b>205</b>
4.1.1. Trinidad.....	205
4.1.2. Creación, antropología, pecado .....	210
4.1.3. Cristología.....	213
4.1.4. Eclesiología. Escatología.....	215
<b>IV.2. Nudos de la realidad a la luz de la Trinidad-perijóresis.....</b>	<b>221</b>

IV.2.1. <i>Unidad y pluralidad</i> .....	221
IV.2.2. <i>Sociedad y Trinidad</i> .....	222
IV.2.3. <i>Unidad de la humanidad</i> .....	223
IV.2.4. <i>Pluralismo religioso</i> .....	224
<b>Conclusión</b> .....	226
Conclusión de la segunda parte.....	227
Conclusión general.....	229
Bibliografía.....	236
Índice analítico.....	241