

El leño en el fuego

Hacia una relectura contemporánea del problema del Sobrenatural en clave trinitaria y personalista ¹

por Alejandro Bertolini^x

Resumen

El siguiente artículo busca aportar elementos para la relectura del problema del Sobrenatural desde una perspectiva teológica contemporánea en clave trinitaria y personalista. La primera sección se ocupará de una apretada síntesis de los aportes de los teólogos de la década del 40 y 50. El segundo momento intentará esbozar una reformulación de las conquistas recurriendo las nociones de *leyes perijoréticas* y el binomio *creación – pascua*, mientras que el tercer bloque propondrá algunas pistas, explorando las categorías de “divinización como verdadera humanización” y el puente pneumatológico que se establece entre ontología trinitaria y estética teológica.

Palabras clave: Sobrenatural, Pascua, Personalismo trinitario, Humanización, Pneumatología.

The log in the fire

Towards a contemporary rereading of the Supernatural problem in trinitarianism and personalistic interpretation

Abstract

The article seeks to contribute elements for the rereading of the Supernatural problem from one theological contemporary perspective in trinitarianism and personalistic interpretation. First section will deal with a tight synthesis of the theologians contributions in the 40th and 50th. decade. The second moment will try to outline a reformulation of the conquests appealing the notions of *perijoréticos laws* and the binomial *creation – easter*. The third block will propose some tracks, exploring the categories of "divination as real humanization" and the pneumatológico bridge that is established between trinitary ontology and theological aesthetics.

Keywords: Supernatural, Easter, trinitary personalism, Humanization, Pneumatology.

¹ Este artículo es el resultante de la conferencia dada en ocasión de la *lectio inauguralis* del año lectivo 2017 en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, Buenos Aires, Argentina.

^x Dr. en Teología por la Universidad Lateranense de Roma (2011). Es investigador y profesor de Gracia, de Pneumatología y de Estética (Universidad Católica Argentina y USAL/San Miguel).

El misterio del fuego ha deslumbrado desde los primeros tiempos al hombre, y posiblemente por esta misma razón éste lo ha asociado a lo divino. En su pedagogía espiritual de *Noche Oscura*, San Juan de la Cruz recurre a él para dar cuenta del proceso en que Dios transforma al hombre desde su intimidad más honda:

De donde, para mayor claridad de lo dicho y de lo que se ha de decir, conviene aquí notar que esta purgativa y amorosa noticia o luz divina que aquí decimos, de la misma manera se ha en el alma, purgándola y disponiéndola para unirla consigo perfectamente, que se ha el fuego en el madero para transformarle en sí. Porque el fuego material, en aplicándose al madero, lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene; luego le va poniendo negro, oscuro y feo, y aun de mal olor, y, yéndole secando poco a poco, le va sacando a luz y echando afuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios a fuego; y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a transformarle en sí y ponerle tan hermoso como el mismo fuego.²

Esta imagen fascinante da cuenta del proceso de transformación del madero en el fuego, y supone que para que tal cambio suceda y la unión sea perfecta, no solo el leño debe estar en el fuego, sino también que el fuego deba habitar el leño. Solo así podrá purgarlo, sacarle la humedad fuera y volverlo traslúcido a su presencia: antes de ser brasa, la madera hospeda al fuego y se deja permear por él. A la simple pregunta: dónde está el tronco, responderemos: en el fuego. Y si la cuestión fuera: ¿dónde está el fuego? deberemos decir: dentro del leño. Y fuera de él también. Retengamos esta imagen de contención recíproca, porque nos ayudará a asomarnos al histórico problema del Sobrenatural, objeto de nuestro estudio.

“¡Nada más natural para un teólogo que hablar de lo sobrenatural!”³ dice G. Narcisse. Y en esta formulación hay algo de cierto: dado que construir un discurso a partir de la Revelación -lo que Dios dice de sí mismo- es lo que lo hace teólogo al teólogo. Pero también hay mucho de cuestionable: ¿Dios es "sobre-natural" en sentido estricto? ¿Está por encima y añadido a la naturaleza? ¿Qué sintonía o afinidad existe entre esta y Él? ¿Qué tan imprescindible le resulta al hombre para que éste sea hombre? Tenemos por delante un problema centrado en la relación del hombre con Dios, en el que se reflejan las tensiones propias de la historia del dogma cristológico.

² JUANDELA CRUZ, *Noche oscura* 2, 10.1. en ID. *Obras completas*, Burgos, 2003, 623-624.

³ G. NARCISSE, “The Supernatural in Contemporary Theology” en S.-T. BONINO (ED.), *Surnaturel. A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought*, Sapientia Press of Ave Maria University, Florida, 2009, 295. También ID. “Le surnaturel dans la théologie contemporaine” en *Revue thomiste*, janvier – juin 2001, 312-328.

En Tomás, esta tensión no es conflictiva. En su concepción, el hombre tiene un solo fin: la visión beatífica⁴, y si bien los rastros de este destino se encuentran en el deseo natural de ver a Dios⁵ y en la potencia obediencial (por la que la presencia de lo divino no repugna en la naturaleza del hombre), la consecución del fin es obra de la Gracia. El problema “propriadamente dicho” planteado en términos dialécticos surge de la mano de Cayetano. No cabe pensar un deseo natural de ver a Dios, pues este obligaría a Dios –creador de la naturaleza– a satisfacerlo.⁶ Tal obligación haría que la gracia deje de ser gratuita, lo que a todas luces es un contrasentido, pues habrá que decir que el hombre tiene dos fines: uno natural y otro sobrenatural, y los medios para conseguirlo se ajustan al objeto⁷.

Resultado de esta operación: una felicidad “premium”, que es añadida a la naturaleza humana como algo indebido y por tanto gratuito: lo *sobre-natural*. *Super-aditum*.⁸ El planteo recuerda a Nestorio, quien afirmaba que la divinidad y la humanidad en Cristo estaban yuxtapuestas, vinculadas sólo moralmente y no de manera ontológica. Eso es Dios para el hombre: algo gratuitamente magnífico, y sin embargo extrínseco a él. Por eso, si lo rechaza el hombre puede ser feliz humanamente. Un destino más modesto, sin duda. Pero más independiente. Durante el debate teológico en la modernidad, el precio de defender la gratuidad de la gracia resultó ser su prescindencia. Para una cultura moderna orgullosa de su autonomía racionalista y desconfiada de una Iglesia regia y dogmática el planteo resulta extremadamente conveniente. Si lo que el cristianismo ofrece es optativo, dirá la razón secular, debe quedar relegado al ámbito privado. Aún hoy los debates del laicismo europeo y estadounidense están teñidos de estas premisas.

La impostación de Cayetano estuvo presente en la enseñanza de esta doctrina hasta mediados del siglo XX.⁹ Los manuales de neoescolástica de la biblioteca lo deben atestiguar. ¿Qué pasó entonces para que la *Gaudium et Spes* pueda decir: el misterio del hombre se resuelve en el misterio del Verbo encarnado?¹⁰ (GS 22) Tuvo lugar el segundo capítulo de este debate, impulsado principalmente por H. de Lubac, K. Rahner y Juan Alfaro. Necesitamos una síntesis que nos recuerde sus

⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* 1,12,1; I-II, 3,8; *Contra Gent.*, 3,48.50. Cf. J.-P. TORRELL, “Nature and Grace in Thomas Aquinas” en S.-T. BONINO (ED.), *Surnaturel. A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought*, Sapientia Press of Ave María University, Florida, 2009, 155-190.

⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gent.*, 3,48.

⁶ Cf. el exhaustivo estudio de J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Sto. Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952.

⁷ Cf. J. ALFARO, *Lo natural ...*, 209.

⁸ Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*. Paris, Lethielleux-DDB, 1946², 325-430.

⁹ Cf. K. RAHNER, *Escritos de teología* V, Madrid, Encuentro, 1967, 219. También ID. “Eine Einwort” en *Orientierung* 14 (1950) 142. También una visión clara y sintética en J. A. DE LA PIENDA, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca, Sígueme, 1985, 15-85.

¹⁰ Cf. H. DE LUBAC, *Petite catéchèse sur Nature et Grace*, Paris, Fayard, 1980, 127-136; también A. MEIS, “El giro salvífico de lo sobrenatural en el Concilio Vaticano II” en *Teología y Vida*, 55/3 (2014), 487-516.

contribuciones y el giro fundamental que la cuestión dio a partir de su participación. A ello dedicaremos la primera parte de nuestra exposición.

Las seis décadas que siguieron a este segundo capítulo fueron de una inusitada renovación teológica, parte de ella motivada por este aporte determinante. Este cambio sugiere una relectura para que esta “conquista” de la década del 50 esté en sintonía con la sensibilidad más contemporánea. Tal será el interés del segundo apartado. La tercera sección, breve, propondrá algunas pistas para proyectar esta cuestión en los años que siguen.

1. El giro copernicano: H. de Lubac, K. Rahner y J. Alfaro

La Neoescolástica promovía una soteriología en dos pisos: natural y sobrenatural, creación y redención.¹¹ Con el replanteo de estos autores, la cuestión se centrará formalmente en Calcedonia. Dejaremos explícitamente de lado muchos elementos importantes de sus teorías, así como las diferencias entre ellos por razones de tiempo.

1.1. Henry de Lubac: *Surnaturel* y la vuelta de la paradoja

Con la aparición de la obra *Surnaturel* publicada por de Lubac en 1946, se abrió un abismo respecto de la postura de Cayetano. Según el teólogo francés, debemos entender la naturaleza y lo sobrenatural en una unidad antropológica que ubica al hombre ante Dios como una persona totalmente unificada por la gracia y capaz de convertirse en socio de una alianza en la integridad de un ser que la gracia cura, renueva y perfecciona en su naturaleza.¹² Al punto que el hombre puede afirmar: “Yo mismo soy don de Dios. Soy el primer don recibido”.¹³

Existe en el hombre un deseo natural del sobrenatural, (entendido como apetito y no simple acto deliberado)¹⁴ expresión tomasiana que confirmaría la necesidad de renovación de métodos teológicos que logren ir más allá de la separación bochornosa indicada por Cayetano.

El hombre puede ser comprendido como un ser espiritual y paradójico,¹⁵ ordenado al Sobrenatural por su misma naturaleza¹⁶. Es espiritual porque es *capax Dei*, a través de la espiritualidad de su alma y su inteligencia y voluntad. Es paradójico porque la plenitud de su existencia postula algo más allá de

¹¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander, Sal Terrae, 1991, 27.

¹² Cf. G. NARCISSE, “The Supernatural in Contemporary Theology”..., 296.

¹³ H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid, Encuentro, 1991², 92.94.

¹⁴ Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*. Paris, Lethielleux-DDB, 1946², 431-438. También en ID. *El misterio...* 417-455.

¹⁵ Cf. H. DE LUBAC, *El misterio...* 117-204; 150.159.

¹⁶ Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel...* 431-438.

su naturaleza, que sin embargo desea desde lo más profundo de su ser.¹⁷ Urge entonces postular una disociación entre el fin sobrenatural, deseado naturalmente, y los medios para llegar hasta ese fin. Lo que salva este cuadro es la gracia, absolutamente gratuita e indebida.¹⁸

1.2. Rahner y La fuerza reconfiguradora del Existenciario sobrenatural

El gran teólogo alemán exploró desde sus primeros tiempos y en diversas ocasiones esta noción que para muchos condensa la totalidad de su teología y de su método.¹⁹ Al igual que de Lubac, Rahner toma distancia de la corriente escolástica extrínsecista y le da un golpe letal con el teologúmeno del *Existenciario sobrenatural*. Como primera aproximación, diremos que éste consiste en que todo hombre, previamente a la justificación por la gracia sacramental o extrasacramental, es ya objeto de la voluntad salvífica universal de Dios, estando permanente y ontológicamente orientado hacia la visión beatífica.²⁰

Aunque no dependa de su esencia, resulta “el existenciario real central y permanente del hombre tal cual existe realmente”,²¹ un constitutivo interno (no de la naturaleza como tal) que funciona así a modo de determinación que anida en la misma estructura interna de la persona, en una instancia previa a su libertad.²² En efecto, en tanto *existenciario* es condición, posibilidad y límite permanente e interno que precede a la libre realización de la persona.²³ Se da en todos, es universal,²⁴ obligatorio²⁵ y absoluto.²⁶ Y sobre todo es una modificación de la esencia

¹⁷ Cf. la lectura actualizada de Lubac presente en É. POULAT, *Le désir de voir Dieu et sa signification pour la théologie française contemporaine, suivi d'un entretien avec Yvon Tranvouez et François Trémoilières*, Paris, DDB, 2015, 105-116. 217-258.

¹⁸ Cf. H. DE LUBAC, *El misterio*... 69-90.

¹⁹ Cf. N. SCHWERTFEGGER, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1982.

²⁰ Cf. J. A. DE LA PIENDA, *El sobrenatural de los cristianos*... 91.

²¹ “Das zentrale und bleibende Existential des Menschen wie er wirklich ist” en K. RAHNER, “Eine Antwort”, *Orientierung* 14 (1950), 144.

²² En línea con la analítica existencial heideggeriana que intenta determinar la estructura general del Dasein en cuanto a sus notas comunes en la totalidad de los hombres y en cuanto son anteriores a toda decisión personal, a todo compromiso de la libertad. Cf. J. A. DE LA PIENDA, *El sobrenatural*... 98.

²³ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, Madrid, Cristiandad, 2000⁵, 330.

²⁴ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología V*, 115-134; Madrid, Cristiandad, 2003², 183-221 y otros.

²⁵ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, Madrid, Cristiandad, 2000⁵, 326-331.

²⁶ Esto rasgo implica una tensión casi irreconciliable con el carácter gratuito de esta realidad. K. Rahner dialoga sobre esta cuestión con Malevez y J. Fuchs. L. MALEVEZ, “La gratuité du surnaturel” en NRT 75 (1953), 561-586, 673-689; J. FUCHS, “*Lex naturae*. Zur Theologie der Naturrechts”, Düsseldorf, 1955; K. RAHNER, “Bemerkungen über das Naturgesetz und seine erkennbarkeit” en *Orientierung* 19 (1955), 239-243 y “Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadeordnung” en *Orientierung* 20 (1956) 8-11.

concreta del hombre (es del ámbito de la existencia), distinta de aquella de la gracia creada así como del hábito de la fe. Es ontológicamente anterior a estas dos realidades por ser pre personal, y sobrevive a su desaparición. “Es lo más íntimo y auténticamente suyo. Aquello sin lo cual el hombre y toda su historia y todo el mundo serían distintos aún en el orden ontológico.”²⁷

Todo esto logra diferenciarlo de otras versiones de solución del problema por su insistencia en el carácter de Sobrenatural. En sentido estricto, se trata solo de la autocomunicación libre y gratuita de Dios a la criatura. Por eso salva la gratuidad sin quedar encerrado como algo debido a una naturaleza estrecha y finita.

Así descrito, este elemento original de su pensamiento se presenta como central a la existencia humana: la razón última fundamental de la existencia del hombre y de toda creación está en la autocomunicación de Dios a la criatura espiritual.

1.3. Juan Alfaro y el balbuceo personalista

La contribución de este teólogo español estriba, a grandes rasgos en dos puntos. El primero consiste en un giro en torno a la paradoja reintroducida por de Lubac y propone una definición de hombre en términos de "espíritu finito" y "persona creada":²⁸ por “espíritu” y por “persona” aspira a la trascendencia y su plenitud, por “finito” y por “creado” queda circunscripto a su límite intrínseco. Esto es el hombre: una auténtica aspiración a una plenitud que por sí mismo no sacia ni puede saciar.

El segundo comporta un esfuerzo notable de superación del lenguaje fixista - naturalista propio de una concepción del cosmos estática, dependiente de la metafísica aristotélica, insuficiente para dar cuenta de lo que tenemos entre manos. Por esta razón, esta inmanencia efectiva de la gracia en el orden existente, dilucidada por Rahner en el término que antes expusimos como existenciario sobrenatural, en Alfaro tendrá una expresión más cercana a nuestro enfoque: el "existencial crístico".²⁹ Dado que para él esta noción es la llamada del absoluto personal que invita internamente al hombre a una relación yo - tú,³⁰ el ciclo vital de la gracia tiene su origen en una actitud personal de Dios que suscita en el hombre una inclinación interior hacia la comunión personal y termina en una opción libre de autodonación personal del hombre a Dios.

Esta síntesis denota una impostación cristocéntrica de la creación, propia de los himnos de Efesios y Colosenses. Así, toda gracia en sentido estricto es gracia *de Cristo*, no solo de hecho sino necesariamente. Una vez que Dios decidió un orden sobrenatural, no pudo menos que encarnarse. Así, la visión de Dios

²⁷ K. RAHNER, “Eine Ainwort”, *Orientierung* 14 (1950), 144; *Escritos ... I*, 340.

²⁸ Cf. J. ALFARO, “El problema teológico de la trascendencia y de la inmanencia de la gracia”, en *Id. Cristología y antropología*, Madrid, 322-325; 348.

²⁹ Cf. J. ALFARO, *El problema...* 280. 286.

³⁰ Cf. J. ALFARO, *Cristología y antropología*, 237.

y todo el orden de la gracia se comprenden en el marco de la participación de la gracia de la encarnación.

1.4. Balance

El debate en torno al problema del Sobrenatural en el corazón del siglo XX ha significado un giro copernicano en la comprensión de sus núcleos. La soteriología de dos pisos quedó totalmente perimida y la división tajante y extrínseca entre la naturaleza y la gracia ya no es sostenible. La gracia no necesita serle extraña al hombre para ser gratuita. En sus diversos abordajes, estos teólogos han confirmado la inmanencia del ordenamiento hacia la intimidad con Dios. Este paso tiene repercusiones enormes.

Dentro de la órbita de los aportes rahnerianos, cabe señalar lo determinante del Existenciario Sobrenatural para la comprensión de la historia como historia de la salvación. ¡Dios guía la historia desde sus entrañas!³¹ A nivel de teología de la Creación, la concepción evolucionista hace su entrada y con el recurso a la cosmología de algunos padres de la iglesia, el dinamismo de todo lo creado hacia Dios parece encontrar su fundamento en este modo de presencia divina íntima en lo creado.³² Podríamos proyectar las consecuencias de este paso a nivel antropológico en las doctrinas puntuales del pecado original, la naturaleza pura, la pena de daño, la concupiscencia y hasta la famosa y discutida doctrina del Cristianismo anónimo. Todas ellas, entre otras, son consecuencias del desplazamiento reestructurante que conocemos como "giro antropológico",³³ y que comporta, luego de un atraso de cinco siglos, un elemento clave para la reconciliación del pensamiento cristiano con la modernidad.

³¹ Cf. para un panorama breve R. GIBELLINI, "El debate católico sobre la Teología de la Historia" en ID., *La teología en el siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 278-286. En esta misma perspectiva, la línea de investigación del Centro Manuel Larraín en Chile, con sus publicaciones: F. BERRIOS – J. COSTADOAT – D. GARCÍA (ED.), *Signo de los tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado 2008; FREDDY PARRA (ED.), *Esperanza en la historia. Idea cristiana del tiempo*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2011; V. AZCUY – C. SCHICKENDANTZ – E. SILVA (ED.), *Teología de los Signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.

³² Cf. J. R. MURGA, *Intimidad con Dios y servicio al prójimo*, Madrid, 1968, 128-134. También: T. DE CHARDIN, *Le phenomene humain*, Paris, 1955 y E. COLOMER, "Teilhard de Chardin: evolución y cristianismo" en M. CRUSAFONT - E. MELENDEZ AGUIRRE, *La evolución*, Madrid, 1974, y A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H. U. von Balthasar*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004.

³³ Cf. M. C. BAROLOMEI - A. GALLAS (A CURA DI), *La svolta antropologica: un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1991; I. SANNA (ED.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Roma, Lateran University Press, 2005; G. SALATIELLO (A CURA DI), *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Roma, GBP, 2012.

En términos calcedónicos, no se puede separar la gracia del obrar humano. Actúa desde dentro de su naturaleza. En y desde ella, impregna su libertad. Celebramos, pues, con fuerza el *Indivise* calcedónico. Sin embargo ¿Qué pasa con el simultáneo *Inconfuse*?³⁴ ¿Está salvaguardada la trascendencia de Dios en estas propuestas? Rotundamente sí. El mismo Rahner centra su Cristología trascendental en el esquema calcedoniano. Pero a pesar de abogar por un lenguaje más bíblico para la Cristología en su ya célebre “Calcedonia: ¿fin o comienzo?”,³⁵ los especialistas señalan que su proyecto quedó inconcluso. En efecto: las tres propuestas aciertan formalmente en el encuadre calcedónico, pero el lenguaje usado todavía depende mucho de la física aristotética asumida por Tomás, y carece del tono personalista propio de la Escritura. Necesitamos que el *Inconfuse* sea aún más explícito, pues se trata de una cara a cara con el Dios de los cristianos que ofrece una alianza como camino de plenitud.

2. La patria trinitaria:³⁶ donde se personaliza toda relación

Para personalizar la distinción calcedónica, hemos de centrarnos en un eje constitutivo que brota de la dogmática y que Rahner sitúa en el nexo entre la Trinidad y la fórmula cristológica en cuestión. Entendidas ambas como realidades en las que se mantiene la absoluta distinción en la más profunda unidad sin anular la tensión entre los polos, en cuanto origen y meta de lo creado sirven de como principios hermenéuticos. En esto consiste el meollo de su teología del símbolo.³⁷ Como una derivación primera de su Axioma Fundamental, entender a la Trinidad desde Cristo y a Cristo desde la Trinidad es el sendero a recorrer. Pero hay un problema serio: la interpersonalidad trinitaria del teólogo de Friburgo es deficiente: Rahner no admite en la Trinidad un Yo ni un Tú.³⁸ Por eso, hemos de rastrear en las teologías que le sucedieron al algún elemento orientador. El personalismo trinitario debería evidenciar aún más el *Inconfuse* en la relación de Dios con el mundo.

En el contexto del Congreso internacional que se celebró aquí en el Colegio Máximo de San Miguel bajo el lema: “Comunión: ¿un nuevo paradigma?”, se citó a B. Hilberath refiriéndose a una realidad elemental: “todo el mundo habla

³⁴ Cf. B. FORTE, “El misterio de Cristo: paradigma de la reflexión teológica” y J. C. SCANNONE, “El misterio de Cristo como “modelo” para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas” en SAT, *El misterio de Cristo como paradigma teológico, XLIX Semana Argentina de la Teología*, Buenos Aires, San Benito, 2001, 111-126 y 127-160.

³⁵ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, Madrid, Cristiandad, 2000⁵, 169-222.

³⁶ Cf. B. FORTE, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios de los cristianos*, Salamanca, Secretariado trinitario, 1988, 15-16.

³⁷ Cf. K. RAHNER, “Para una teología del símbolo” en ID. *Escritos de Teología IV*, Madrid, Cristiandad, 2002⁴, 283-322.

³⁸ Cf. G. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, Secretariado trinitario, 2004, 229-238.

de comunión y todos entienden por ella algo diverso”.³⁹ El dato no es ocioso: pues se trata de precisar los términos en que esta comunión puede ser vivida en la historia. Uno de los invitados principales de aquella reunión académica fue G. Greshake, quien contribuyó mucho en el desafío de esclarecer esta cuestión. Su tesis principal es “Dios es *communio*: mediación recíproca de unidad y pluraridad”.⁴⁰ Y para iluminar tal proceso de mediación, apela a una categoría patristica que estuvo históricamente involucrada en los dos ejes señalados por Rahner: la circuminsesión o perijóresis. Proveniente de la física estoica en la que se la usaba para denominar un tipo de mezcla en la que los elementos no pierden sus propiedades a partir de la unión, entra en la teología como un modo apropiado para dar cuenta de la comunicación de idiomas. En palabras de Greshake: “tomada de la Cristología de Máximo el Confesor, sirve para pensar la *communio* como *communicatio*”.⁴¹ Y dado que entiende la *communicatio* como *communio in actu* (esto implicaría una relación de identidad absoluta -única en Dios- entre el acto puro de ser – don de sí – y esencia– *communio*), tenemos que decir que la perijóresis en cuanto tal especifica la noción de comunión – explicitando su sentido verdadero.

¿Cuál es la aplicación trinitaria de esta categoría? La realidad de comunión personal, compenetración recíproca basada en donación simultáneamente constitutiva de cada uno de los polos. Hay que pensar en las fórmulas de inmanencia mutua del evangelio de Jn 17,21.23: “Que todos sean uno: como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros”. Diálogo constitutivo de amor de tres personas,⁴² de entrega y acogimiento de la diferencia como constitutiva de la propia mismidad.

Tal acontecimiento tiene una lógica espacial propia: “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”,⁴³ una lógica “paradójica” y a la vez entendible para el cristiano de a pie, al que le es intuitivamente verdadero el hecho “los que se aman se habitan”.⁴⁴ Esto habilita a pensar la alteridad de un modo único:

³⁹ Citado por C. SCHICKENDANTZ en “Sobre el concepto de *Communio*. Comentario a la conferencia de P. Hünermann” en *Stromata* 62 (2006) 183.

⁴⁰ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Barcelona, 2001, 227.

⁴¹ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino ...* 122.

⁴² G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino ...* 227.

⁴³ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino ...* 352.

⁴⁴ Cf. C. AVENATTIDE PALUMBO – A. BERTOLINI, “Prólogo” en ID., *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*, Buenos Aires, Agape, 2016, 11-13.

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.⁴⁵

Hablando de la capacidad de representar propia de Cristo ante el Padre y ante los hombres, concebir "Unidad perfecta y alteridad perfecta en la Trinidad no son contradictorias" supone en este esquema reconocer que la diferencia es irreductible a la unidad, al punto de caracterizar al "el ser es diferencia en unidad, o, mejor dicho, el ser es justamente la mediación perijorética de unidad y pluralidad, de identidad y diferencia".⁴⁶ Es una declaración de la distancia interna entre el Padre y el Hijo, al estilo de la que afirmaba Balthasar, para quien "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".⁴⁷ Y esto se da en la más absoluta compenetración recíproca, por la cual cada uno es sí mismo hacia el otro, a través del otro, por el otro, cabe el otro, desde el otro.⁴⁸ Máxima distancia y autodiferenciación en la máxima intimidad. Esto es lo propio de la comunión entendida como acontecer interpersonal de amor.

2.1. Leyes perijoréticas

En este mutuo hospedarse, Greshake logra individuar tres características propias: *tensión dinámica*, *cooriginariedad* y *prioridad recíproca*. Dos de ellas fungirán de leyes rectoras de esta comunionalidad declinada en la relación de Dios con el mundo. La tensión dinámica, la primera de ellas, es una suerte de "proporción directa" entre aquellos enlazados por el amor:

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.⁴⁹

⁴⁵ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino* ... 352.

⁴⁶ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino* ... 542.

⁴⁷ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino* ... 397.

⁴⁸ Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino* ... 218, 247, 266, 322, 455 y 463.

⁴⁹ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino* ... 539.

A más Padre, más Hijo. Pero también: a mayor unidad, mayor diferenciación. Mayor universalidad, mayor particularidad. Mayor individualidad, mayor socialidad. Progreso en el *esse ad* - progreso en el *esse in*. Proyectado hacia la relación entre Dios y el hombre, dirá: a más Dios, más hombre. A más hombre, más Dios.

Por su lado, la *prioridad recíproca* comporta también una novedad. La frase en sí misma es un oxímoron, que genera un movimiento lógico circular, infinito, como dos personas muy galantes que se ceden el paso una a la otra, indefinidamente. En sí misma, da comienzo a la comunicación fluida de la vida propia. El entrelazamiento mutuo del amor niega la primacía de uno sobre otro. El Padre se versa entero en el Hijo y solo por esto es Padre, mientras que el Hijo recibiendo esta entrega se vierte por entero en Padre y solo así es Hijo. El eje de cada uno está corrido en el otro: porque cada uno es sí mismo siendo hacia el otro.

Estas descripciones no son sino modos de explicar la comunión en acto, verdadera comunicación, a la cual estamos abiertamente invitados en función de la apertura radical de esta Comunidad a la humanidad entera: “Nosotros hemos sido introducidos constitutivamente como materia de conversación en su propia conversación”.⁵⁰ Aquí llaman la atención dos puntos: el primero es que la comunicación existencial entendida como entrecruzamiento de vidas incluye también diálogo real: conversación efectiva. Esto no puede sino venir de una concepción bíblica y personal de los misterios arcanos. Lo segundo notable es la noción dialógica de la eternidad, nueva Visio beatífica. No es mera contemplación estática (visión) sino participación fluida en un proceso de comunión personal que preexiste.

2.2. Creación, Pascua y Trinidad

La circulación luminosa para nuestro tema se da entre la Pascua y la intimidad arcana. Y desde allí, se proyecta hacia la creación entera. “Del mismo modo como cada una de las personas divinas están 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”.⁵¹ La prioridad recíproca inmanente, se traslada -diferencia ontológica mediante- a la relación Dios-mundo.

En cuanto totalmente otra respecto de Dios, la creación sólo puede estar *en* el Hijo. “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)”.⁵² Aquí es donde se da el giro “personal” de esta “cosmología

⁵⁰ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino* ... 387.

⁵¹ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino* ... 279.

⁵² G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino* ... 289.

trinitaria”: en tanto “alojada” en el Hijo, la creación mira al Padre, y tiende hacia Él pues “lo logra en el Espíritu, que desde dentro la abre y transforma”.⁵³ La imagen del leño en el fuego retorna, una vez más. Pero sigue siendo muy física. Quizás quepa hablar mejor de una aspiración recíproca entre Dios y lo creado, siguiendo la espléndida metáfora del *Cántico espiritual*.⁵⁴

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. 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”.⁵⁵ Dios – siendo lo otro de la creación– se encuentra en, desde y hacia la creación, y la creación siendo lo otro de Dios, se encuentra en, desde y hacia Dios. También aquí: unrecíproco éxtasis.

Parte constitutiva de este éxodo de Dios hacia el hombre es la historia de la salvación, cuyo epicentro es no tanto la encarnación sino el Misterio pascual. Aquí es donde encontramos la máxima diferencia en la máxima unidad, la versión histórico salvífica del esquema calcedoniano. En la Pascua Jesucristo en el Espíritu encarna el doble movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios. Ambos movimientos se interpenetran, en su persona ofrecida. Jesús es, simultáneamente “el Hijo ante nosotros, en cuanto que procede de Dios y nos ofrece el amor del Padre, como también es nuestro hermano hombre y representante, en el cual encontramos acceso a Dios”.⁵⁶ El *indivise* radicalizado en la compenetración máxima, y el *inconfuse* radicalizado por tensión dinámica en la participación de la creación en el diálogo intrinitario que celebra la alteridad perijoréticamente.

3. Perspectivas a futuro

Hemos recorrido apenas unas pocas nociones que muestran la fuerza dinámica del amor divino para fecundarlo humano cuando se la comprende en términos personales de comunión – comunicación. Aunque sobre los mismos andariveles, estamos lejos del lenguaje de las primeras discusiones. Sin embargo, una constante

⁵³ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino ...* 287.

⁵⁴ Cf. JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* B canción 1, 15 y en el *Cántico espiritual* B, canción 39, 3-4, Burgos, Monte Carmelo, 2003, 967 y 928-929. Es interesante el análisis teológico de R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, 2005, 436. Allí da cuenta de la diferencia sanjuanista que yace en el cambio de la letra “e” por la “a” en el proceso de generación de la tercera persona de Trinidad, tradicionalmente referido como *spiratio*, dando un matiz mucho más personalista en la recíproca aspiración entre el Padre y el Hijo. Cf. también A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Salamanca, Secretariado trinitario, 2013, 265-270.

⁵⁵ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino ...* 289.

⁵⁶ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino ...* 430.

permanece: la consumación de lo humano en lo divino. Quedan muchos elementos por integrar: el social e histórico, el escatológico, el interpersonal, etc. Pero se cabe la pregunta: ¿Cómo seguir pensando esta compenetración entre Dios y el hombre en términos “calcedónicamente” históricos, que incorporen estas perspectivas mencionadas? Solo a modo de propuestas, me animo solo a sugerir dos senderos que pueden profundizar las pistas abiertas.

3.1. *Divinización como verdadera humanización*

Asomarse a las posibilidades reales de la vocación humana a la comunión con Dios implica avanzar sobre una temática cara a la tradición oriental: la divinización del hombre. Sobre un esquema de neo-nestoriano como el de la Neoescolástica, esto era prácticamente inviable. Apenas se podía comprender la gracia como participación en la vida divina, y su proceso en el hombre como “santificación” entendida las más de las veces como una categoría moral. Pero estas nuevas consideraciones, pienso en la tensión dinámica, permiten pensar en -analogía mediante - una “transubstanciación” para la comunión⁵⁷ como un camino para la plenitud del hombre: de verdadera humanización, tan real y posible como el mismo entretejerse de la Trinidad en la creación y en la historia. Aunque deban tomarse varios recaudos para que un tratamiento de este orden no sea anacrónico y contracultural.

Comprender la divinización como humanización⁵⁸ es posible solo si el paradigma central es el cristológico, de modo que no haya espacio para una espiritualidad evanescente negadora de lo humano, ni para un humanismo naturalista que termine recortando el proceso por seguir otro modelo de hombre. Un Cristo cuya ontología calcedoniana se actúa en la pascua, permitirá cuidar tal proceso y encuadrarlo en su centro neurálgico. Por esa misma razón, esta divinización – humanización bien podría resumirse en Cristificación.

Ahora bien, asumiendo que el Cristo resucitado es un cuerpo social (1 Cor 13), esta cristificación implicaría una apertura entrañable al entramado social. Tal socialización pasaría por la caridad que logra incorporar al cuerpo de la iglesia y de la humanidad entendido como cuerpo de Cristo. Ya Agustín recorrió este camino

⁵⁷ Cf. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca, Sígueme, 2005, 59.

⁵⁸ Sobre este tema, dos estudios relativamente recientes echan nuevas luces sobre esta cuestión, verdadera encrucijada de cuanto venimos diciendo. P. U. LÓPEZ DE MENESES, *Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la Gracia*, Pamplona, EUNSA, 2001. Especialmente el capítulo “Humano, demasiado humano. Humanismo y divinización en la teología contemporánea”, 374 - 404. Y luego J. BOBOC, *La grande métamorphose. Éléments pour un théo-anthropologie orthodoxe*, Paris, Cerf, 2014. En particular los capítulos XVIII: “Théo-anthropologie ternaire de la déification”: 513-525 y XIX, “Théo-anthropologie eschatologique” 527-554. También en la línea: K. WARE, *La rivelazione della persona. Dall'individuo alla comunione*, Roma, Lipa, 2017.

de deificación socializada a través de la recapituladora categoría del Cristo Total.⁵⁹ Esta dimensión horizontal y comunitaria supo quedar al margen fruto de una espiritualidad intimista. Así considerada, la cristificación debe ser comprendida como socialización, en la línea de las teologías contextualizadas construidas en torno a la categoría eclesiológica de Pueblo. En palabras de Angelelli, la paradoja lubaciana implica que el hombre sea “proyecto de pueblo”.⁶⁰

Pero en atención a la tensión dinámica trinitaria que potencia simultáneamente los polos enlazados, esto solo sería posible si junto a esta socialización o “poblización” se avanza en términos de individuación.⁶¹ Una verdadera eclesialización comunitaria realza la peculiaridad del individuo abierto en caridad, para la riqueza del mismo cuerpo.

Destacar la identidad lograda del hombre desde la apertura agápica al otro y en el cuerpo social nos acerca notoriamente a lo que con toda pertinencia situamos en el corazón de la Trinidad: la noción de persona. Pues, luego de toda esta elipse diremos que tendríamos que apuntar a una divinización entendida en términos de personalización.

⁵⁹ Cf. D. MECONI, *The One Christ. Augustine's Theology of Deification*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2013.

⁶⁰ La poesía del obispo mártir parece unir en un mismo texto la paradójica imbricación de naturaleza y gracia en clave antropológica – escatológica con el contrapunto entre el silencio y la percepción de la socialidad divina: “Mezcla de tierra y de cielo, / proyecto de humano y divino... / que en cada hombre se hace rostro / y su historia se hace pueblo. (...) ¿Saben? Lo aprendí junto al silencio... / Dios es trino y es uno, / es vida de Tres y un encuentro... / aquí la historia es camino / y el hombre siempre un proyecto ...”, en E. ANGELELLI, *Encuentro y Mensaje*, Buenos Aires, Patria Grande, 1976, 17-18.

⁶¹ En esta línea sirven los aportes del sociólogo alemán U. Beck en torno al proceso de individualización: Cf. U. BECK – E. BECK-GERNSHEIM, *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Madrid, Ediciones Paidós Ibérica, 2003; ID., *Il Dio personale*. La nascita della religiosità secolare, Bari, Laterza, 2003. Resulta rica la mención al respecto que J. C. Scannone hace “Por consiguiente, ese mismo Espíritu, en la comunión del Pueblo de Dios, refuerza la personalidad de cada uno de sus miembros, en su interrelación mutua, pero como irreductible a cada otro y a un “nosotros” concebido como totalidad dialéctica” en ID. “Aportes para una antropología trinitaria del nosotros” en CELAM, *Desde nuestros pueblos. Antropología trinitaria en clave afro-indio-latinoamericana*, Bogotá, Ed. Celam, de próxima aparición. También resultan de interés así los estudios sobre el proceso de individuación en E. Stein: F. ALFIERI, “Il principium individuationis e il fondamento ultimo dell'essere individuale. Duns Scoto e la rilettura fenomenologica di Edith Stein” en M. SHAHID-F. ALFIERI (EDD.), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Bari 2009, 209-259. También: ID., *Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. Il recupero della filosofia medievale*” en A. ALES BELLO - F. ALFIERI - M. SHAHID (EDD.), *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze*, Bari, 2010, 143-197; C. BETSCHAF, *Unwiederholbares Gottessiegel. Personale Individualität nach Edith Stein*, Basel, Reinhardt, 2013 y A. BERTOLINI, “Aportes para una ontología trinitaria de la intersubjetividad: la síntesis de E. Stein” en *Lateranum* LXXVIII (2012), 407 – 447; también ID., “La empatía primordial” en M. MOSTO – M. JASMINOY (EDS.), *Manantial en el desierto. Estudios multidisciplinares sobre Empatía y Compasión*, Buenos Aires, Ediciones Tejuelo 2016, 212-236.

3.2. *En el Espíritu: entre la Ontología trinitaria y la Estética teológica*

La Trinidad entramada en la creación de la que habla Greshake implica un real cambio de paradigma, que logra contemplar al cosmos alojado en el mismo dinamismo perijorético que describimos. Si Rahner pensaba en el existenciarío sobrenatural como una presencia íntima de Dios en el hombre concreto, esto comporta un paso mucho más radical, aunque en la misma dirección. Implica asumir que lo existente, en tanto creado por un Dios comunión, participa estructuralmente del sello trinitario. Entender el “ser como perijóresis de identidad y diferencia”.⁶² Pero si se comprende que tal imbricación no es estática sino profundamente “evolutiva”,⁶³ será fácil aceptar que el modo en que la creación entera tiene hacia el Creador, es un “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”.⁶⁴ Lo que en palabras de Greshake, no es otra cosa que la misma trinitarización del creado.⁶⁵

Tal proceso es animado por el mismo Espíritu, ámbito espacial⁶⁶ y doble movimiento de Dios hacia el hombre y el hombre hacia Dios en Cristo. Desde la inmanencia más abisal, el Pneuma dinamiza perijoréticamente todo lo existente.⁶⁷ Y esto es así, por que desde la Trinidad hay que comprender el ser como donde sí.⁶⁸

Todo este proceso se patentiza cuando lo “trinitarizado” no es simplemente lo inanimado – aunque todo goce de una cierta “espiritualidad” en tanto que se irradia- sino seres libres.⁶⁹ El hombre participa con todas sus potencias de este

⁶² G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino ...* 230; 542.

⁶³ Cf. C. SORC, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, Münster, Lit Verlag, 2004.

⁶⁴ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino ...* 539.

⁶⁵ Cf. A. GANOCZY, *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Salamanca, Secretariado trinitario, 2005.

⁶⁶ Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática II*, Madrid, Ediciones de la Pontificia Universidad de Comillas, 85-124.

⁶⁷ J. MOLTMANN, *El Espíritu de la vida*, Sígueme, Salamanca, 1998, 46.48-49.

⁶⁸ Este y no otro es el objeto de la corriente relativamente nueva que en Europa se dedica a la “ontología trinitaria”. Asumiendo las tesis de Hemmerle como carta fundacional (Hemmerle, Tras las huellas de Dios...) el entrecruzamiento fecundo de filosofía y teología en torno a la comprensión trinitaria del ser tiene ya un recorrido notorio, que se plasma en algunas publicaciones: P. CODA – L. ZAK, *Abitando la Trinitá: per un rinnovamento dell'ontologia*, Roma, Città Nuova, 1998; P. CODA – A. CLEMENZIA – J. TREMBLAY, *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracie dell'ontologia trinitaria di K. Hemmerle*, Roma, Città Nuova, 2015, P. CODA, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Salamanca, Secretariado trinitario, 2014, entre otros.

⁶⁹ “El Espíritu Santo, en cuanto la persona de la vida y del amor, es el arquetipo de toda vida creada y de todo acto y de esa irradiación espiritual de la esencia propia, que es propia también de las hechuras materiales”, E. STEIN, *Ser finito y ser eterno. Ascenso al sentido del ser*, en ID., *Obras completas III*, Vitoria-Madrid-Burgos, Ediciones El Carmen-Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2007, 1011. Cf. A. BERTOLINI, *Empatíay Trinidad en E. Stein...* 282-290.

éxodo hacia la comunión trina motivado por el Espíritu. Lo que desde Tomás en adelante se dio en llamar deseo natural de ver a Dios, hoy podemos comprenderlo como el dinamismo pneumatológico huesped de las potencias espirituales del hombre que aspiran a la comunión vital con él. La “pulsión hacia” teológica, entretrejida en la intencionalidad que coincide sinfónicamente con aquella que viene del mismo objeto a contemplar: Dios. El diálogo de libertades, imprescindible para que el acceso a la comunión personal con el Unitrino sea pleno, está precedido por un movimiento de búsqueda y otro de manifestación.

De este modo queda libre el campo para que entre en juego la dimensión estética⁷⁰ y dramática de esta trinitarización: "Dios necesita de las formas para manifestarse... Aquí yace la asociación analógica entre la estética natural y la sobrenatural, que permite a la libertad del Espíritu divino servirse de todas las formas de expresión humanas como vehículos de *su* poesía".⁷¹ Balthasar no puede ser más explícito: el Espíritu, descrito como el gran Poeta, se sirve de la estructura simbólica de la creación para que se trasluzca la presencia de Aquel por quien el corazón se inquieta.

El Padre es contenido, y el Hijo forma, y forma irrepetible, como lo muestra la revelación. Ahora bien, tampoco aquí se da fundamento sin manifestación, ni contenido sin forma. Ambos son una cosa en la belleza, ambos descansan el uno en el otro y el que quiera saber lo que es la belleza ha de profundizar continuamente en esta reciprocidad. Para que sepais y conozcais que el Padre está en mí y yo en el Padre (Jn 10,38; cf. 14,10.20) El fundamento en cuanto tal es "más grande" que la forma que lo pone de manifiesto y ha brotado de él (14,28) y sin embargo, ambos son uno (10,30; 17,22) y ninguno de ellos puede ser concebido sin el otro. Se trata, pues, del conocimiento de esta reciprocidad (10,38) pues quien quisiera conocer a Jesús al margen del Padre, no conocería nada.⁷²

La belleza aquí figura asimilada a la tercera persona de la Trinidad, en tanto reciprocidad hipostática del amor entre el Padre y el Hijo. Tal equiparación, Belleza y Espíritu, no es un dato ajeno a la tradición ortodoxa.⁷³ A través de Sergei Bulgakov contribuye a la síntesis del teólogo de Basilea. La irradiación del amor personal de Dios, parece confluir con la comunicabilidad de todo lo existente, referido al Espíritu en la ontología trinitaria de Edith Stein.

⁷⁰ G. Narcisse también vincula la cuestión del Sobrenatural con la Estética teológica. Cf. G. NARCISSE, "Le surnaturel dans la théologie contemporaine" en *Revue thomiste*, janvier – juin 2001, 312-328.

⁷¹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I: La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1985, 344.

⁷² H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I ...* 544 - 545.

⁷³ Cf. S. BULGAKOV, *El Paraclito*, Salamanca, Sígueme, 2014, 227-278; P. FLORENSKY, *La columna y el fundamento de la verdad*, Salamanca, Sígueme, 2010, 92-118; P. CODA, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Salamanca, Secretariado trinitario, 2014, 556-568.

¿Dónde acontece todo esto? En el Cuerpo del Logos,⁷⁴ pues el Hijo es verdadera teofanía y antropofanía, en quien "El Dios visto, escuchado y tocado en el hombre Jesús es al mismo tiempo el hombre que ve, escucha y toca a Dios".⁷⁵ Jesucristo es intérprete del Padre porque es su forma, su expresión definitiva, y en su irradiación y esplendor fluido (el Espíritu) habilita al creyente para la percepción de la profundidad trinitaria⁷⁶ que emerge en la justeza de su luz y medida. El nudo de todo consiste en intuir la compenetración recíproca del Padre en el Hijo.⁷⁷ Comprender esta tensión entre inmanencia y trascendencia es pasualmente análogo a la percepción del ser en el ente,⁷⁸ pero accesible para todos en la experiencia estética de lo creado en tanto epifanía del misterio de amor que lo habita. La rehabilitación de la inteligencia del símbolo, ínsita a la Estética teológica, con la consecuente ampliación de la concepción de la razón, ya no solo racionante sino también sentiente,⁷⁹ o simbólica,⁸⁰ puede sumar a la intención de comprender la recíproca compenetración entre Dios y la creación en términos personales y por eso mismo, respetuosos de las diferencias.

Conclusión

Hemos apenas esbozado los hitos fundamentales de un problema, el del Sobrenatural, que para muchos funciona de auténtica divisoria de aguas en teología. En efecto, las tensiones entre inmanencia y trascendencia se proyectan en los muchos binomios que leídos dialécticamente atraviesan nuestras praxis pastorales y nuestros modos de comprender a Dios, el hombre, la iglesia y el mundo: evangelización—promoción humana, creación y alianza, historia profana—historia sagrada, progreso—reino, liberación, salvación, etc.⁸¹ Esta es la razón por la que no es posible dar por cerrado el debate. Si bien los

⁷⁴ "El verdadero principio de una *Ästhetik Gottes* es el cuerpo del Logos como prototipo escatológico de la *forma veritatis*", P. SEQUERI, *Il Corpo del Logos, Pensiero estetico e teologia* cristiana, Milano, 2009, 23. Cf. También A. BERTOLINI, "El Dios empatizable y empatizante: alteridad, cuerpo y martirio en la síntesis de E. Stein", en F. J. SANCHO FERMÍN (DIR), *La identidad de la mística: Fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso internacional de Mística: Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús*, CITEs: Universidad de la mística, Ávila, 2014, 465-484.

⁷⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I* ... 287.

⁷⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I* ... 143.

⁷⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I* ... 387 - 388.

⁷⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I* ... 287.

⁷⁹ Cf. X. ZUBIRI, *La inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza, 1980.

⁸⁰ Cf. V. CODINA, "Una eclesiología desde América Latina" en: <http://www.curasopp.com.ar/web/es/por-autor/23-victor-codina/62-una-eclesiologiadese-america-latina> (consultado el 05/03/2017). La vinculación con la Pneumatología la presentó en contribución suya titulada *Voces teológicas y eclesiales desde América Latina*, que fue presentada en el año 2014, en Cochabamba, en el contexto del 2º encuentro del Seminario organizado por el CELAM sobre el tema "Una antropología trinitaria para nuestros pueblos". Allí se refirió a la *razón racionante*, propia de la modernidad europea, que cedió el paso a la *razón militante*, propia de la teología y filosofía de la liberación. Hoy considera que hay que apelar a una tercera: la *razón simbólica*, capaz de leer lo simbólico como modo estructurante del presente.

⁸¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander, Sal Terrae, 1991, 20.

aportes de los teólogos del siglo XX a este tema han recentrado formalmente la problemática en el horizonte cristológico, la revolución trinitaria⁸² que le sucedió no pudo no enriquecer y ensanchar aún más las perspectivas. Desde cada horizonte cultural y epocal será necesario traducir⁸³ el núcleo del depósito de la fe. Y en un presente posmoderno en el que el hombre hastiado de la finitud habita entre fragmentos, la herida de infinito⁸⁴ vuelve a postular la necesidad de repensar la trascendencia no solo como garante de la gratuidad innegociable de Dios, sino ahora como destino gratuito del mismo hombre.

Algunos núcleos contemporáneos de la teología trinitaria permiten conjugar esta tensión en términos eminentemente personales de relación y comunión. Y dado que lo que se pone en el centro es lo específico cristiano,⁸⁵ donde bulle el magma de la comprensión de lo real, esta tensión de mutua atracción que sigue la ley perijorética tensión dinámica es posible constatarla tanto en la conformación ontológica de lo real como en su manifestación estética. En estos dos ámbitos, ambos muy pneumatológicos, pueden seguirse las pistas de la comunión antropológica de aquel que es el Totalmente trascendente, y en simultáneo: el *Intimior intimo meo*.⁸⁶ Así lo comprendieron los grandes santos, que podían contemplar la creación en Dios y a Dios en la creación. Desde Francisco de Asís, con su celeberrimo cántico de las criaturas, hasta Chiara Lubich. Pero una vez más, quizás sea el maestro de Ávila quien a través de su poesía eximia, nos deje entrever como la nupcialidad, en tanto vocación última de comunión del alma con la Trinidad,⁸⁷ se anticipa simbólicamente (Estética teológica) en la creación (Ontología trinitaria) diseñada para la visión plena de un amor que anidado en sus mismas entrañas lo orienta hacia la trascendencia de la comunión todavía no realizada:

¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados,
formases derepente
los ojos deseados,

que tengo en mis entrañas dibujados!
¡Apártalos, amado,
que voy de vuelo!⁸⁸

Artículo recibido en marzo de 2017. Aprobado por el Consejo Editor en junio de 2017.

⁸² Cf. M. GONZÁLEZ, “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio” en SAT, *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires, San Pablo, 1998, 9-97.

⁸³ La traducción epocal bien puede ser entendida como una parte esencial del intelectus fidei ligado a la comunicación, una de las especializaciones funcionales de la teología según B. Lonergan. Cf. B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 2006.

⁸⁴ Cf. M. PASCUAL, *Certezas en la oscuridad*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 2004, 9.

⁸⁵ L. SCHEFFCZYK, “*Uneingelöste Traditionen der Trinitätlehre*”, en W. BREUNING (hrsg.), *Trinität, Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg Basel Wien, 1984, 47-82.

⁸⁶ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, III, 6, 11, Madrid, BAC, 2013.

⁸⁷ Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO – A. BERTOLINI, *Dios, el sediento Amante. Nupcialidad, pensamiento y lenguajes*, Buenos Aires, Agape Libros, 2016.

⁸⁸ JUAN DE LA CRUZ, “Cantico espiritual” B, 11-12, en ID., *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2003, 698.