

Existiendo en el Espíritu
La imprescindible dimensión pneumatológica
de la Antropología trinitaria

Alejandro Bertolini*

Los gemidos y primicias del Espíritu, según el documento resultante de la Conferencia Episcopal de Medellín¹, están presentes en los sufrimientos y las esperanzas de las transformaciones que animaron la vida de la iglesia latinoamericana desde la mitad del siglo XX. Desde entonces, el emerger eclesial del pueblo de este subcontinente es percibido como la recepción del Concilio Vaticano II, especialmente de su carácter pentecostal².

Las claves que permiten esta lectura son muchas: la *acción* liberadora que reemplaza la pasividad de los sometidos, la conciencia de *libertad* respecto de la potencia opresora, la fuerza de la *palabra* que reemplaza el mutismo resignado de los vencidos, la acción transformadora del evangelio que toca la *dimensión social* del pueblo y lo promueve hacia una vida íntegra e integrada, la recuperación de la historia como espacio de la experiencia de Dios, etc. En el fondo de la praxis latinoamericana subyace dinámicamente la tercera persona de la Trinidad impregnando la historia y abriéndola desde dentro a la trascendencia³. Por esta razón un texto fundamental de esta tradición invita a *beber del propio pozo*⁴, dando por sentado el carácter radicalmente teologal de esta teología contextualizada⁵.

Dicho esto, muchos autores coinciden en el predominio de una comprensión del Espíritu de corte vivencial⁶. La reflexión *sistemática* sobre el "Desconocido más allá del Verbo" se encuentra todavía en estado larvario⁷, y esto se debe en parte a el carácter "evasivo"⁸ del objeto material de este potencial estudio, en parte a la lógica dependencia que esta disciplina tiene respecto de la teología trinitaria, cuyo estadio de madurez luego de su

* Profesor adjunto de Teología sistemática en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA) y en las Facultades de Filosofía y teología de San Miguel, Buenos Aires.

¹ Cf. *Medellín* 4-5.

² Cf. V. CODINA, *No extingáis el Espíritu. Una iniciación a la Pneumatología*, Sal Terrae, Santander 2008, 143.

³ J. COMBLIN, *Espíritu Santo*, en J. SOBRINO - I. ELLACURÍA (eds.), *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid 1990, 619-642.

⁴ Cf. G. GUTIERREZ, *Beber del propio pozo*, Sígueme, Salamanca 1998.

⁵ Cf. J. SOBRINO, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 1985, 62.

⁶ Cf. D. IRARRÁZABAL, *Comprensión vivencial del Espíritu en América Latina*, en *Concilium* 342 (2011) 625-635. A las elencadas arriba, suma algunas manifestaciones contemporáneas, muy sugestivas. Todas ellas, in *actu exercito*: la lectura comunitaria de la Palabra, la evangelización entendida primordialmente como inculturación, lo intercultural, lo ecoteológico, lo feminista, y lo carismático.

⁷ Las publicaciones al respecto son relativamente pocas, y no llegan a articular una verdadera Pneumatología: G. GUTIERREZ, *Beber del propio pozo*; J.B. LIBANIO, *Os carismas na igreja do terceiro milenio*, Sao Paulo, Loyola 2007; S. GALILIEA, *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1980; J.C. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990; J. SOBRINO, *Liberación con Espíritu*; I. GEBARA, *Teología ecofeminista*, Olho d'Água, Sao Paulo 1997; V. CODINA, *No extingáis el Espíritu*; L. BOFF, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996; R. FERRARA - C. GALLI (eds), *El Sopro de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires 1998.

⁸ Cf. B. SESBOÛÉ, *Lo Spirito senza voce e senza volto. Breve storia della teologia dello Spirito Santo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 6. 24.72.

explosión creativa⁹ en el siglo pasado está apenas asentándose. Se agrega a esta cuestión el talante "ortopráctico" que ha mostrado siempre la teología latinoamericana, decididamente más orientada al aquí y ahora como escenario propio de la historia de la salvación, que a la teo-logía entendida de forma clásica como la vida de Dios en sí mismo. Más liberación que especulación, y en todo caso: especulación para la liberación.

Pero lo cierto es que la circulación hermenéutica entre historia y teo-logía hace al mismo dinamismo interno de la inteligencia de la fe. Si es cierto que en estas latitudes no se puede hacer teología fecunda sino es a partir de la revelación concreta del Crucificado en los crucificados, (historia de salvación) también es cierto que este primer contacto y conocimiento nos dice algo de lo que Dios es en sí mismo (teo-logía). Contemplando estos dos polos inescindibles, hemos de decir con G. Lafont¹⁰, que en la dimensión más teórica y especulativa de la teología estriba la posibilidad de interpretar y expresar más auténticamente la manifestación de Dios en la historia.

El ritmo anábico y catábico del pensar teológico es simultáneamente cristológico y pneumatológico. Es en el misterio del Verbo encarnado (*GS* 22), en su estructura calcedónica, que se nos revela la clave hermenéutica¹¹ del hombre y la creación entera. Y es pneumatológico por dos motivos: porque el Espíritu es el único horizonte en el quién nos encontramos con Cristo, y porque le es propio conducirnos hacia la *plenitud* de la Verdad (*Jn* 16,12-14), a su anchura, longitud y profundidad (*Ef* 3,18).

Y esto tiene particular interés para nosotros, dado que en este caso que nos ocupa objeto y actor del movimiento teológico coinciden: si hemos de considerar al hombre en su relacionalidad trinitaria, su existencia como nueva creatura *en el Espíritu* es la premisa fundamental. Esto implica asomarnos a los rasgos del Espíritu en su relación con Jesús (1), barruntar luego su posición en el misterio de Dios trino (2) para finalmente posar la atención sobre el hombre a fin de constatar el impacto de algunos de los rasgos relevados en su comprensión trinitaria (3).

1. La posición del Espíritu en el acontecimiento de Cristo

En tres hitos fundamentales que estructuran la misma vida de Jesús de Nazareth, (encarnación, bautismo y Pascua) el rol del Espíritu se evidencia de una manera peculiar, pues «se ha unido tan inseparablemente a la realidad de la carne asumida y transfigurada en Cristo que podemos decir que se ha *humanado en él*, al punto de poder llevar la calificación genitiva de Espíritu de Cristo, o Espíritu de Verdad»¹².

La reflexión cristológica, que considera la encarnación un acontecimiento al mismo tiempo trinitario e histórico, subraya que este evento revela al mismo tiempo tanto la obediencia del Hijo a la misión – en su *status exinanitionis* – como la decisiva acción del Espíritu como sujeto de tal acontecimiento. En prolongación con su misión de nexos con el Padre, la tercera persona de la Trinidad filializa "nuevamente" al Verbo, ahora desde el ser humano de Jesús. El Espíritu vuelve hija la carne de Cristo, direccionándola

⁹ Cf. M. GONZÁLEZ, *Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo*, en P. CODA - A. TAPKEN (a cura di) *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, 360-361.

¹⁰ Cf. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jesus Crist?*, Cerf, Paris 1969, 65.

¹¹ P. CODA, *Teo-logia: la Parola di Dio nelle parole dell'uomo; epistemologia e metodologia teologica*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1996, 387. Cf. también 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*, San Benito, Buenos Aires 1998, 127-157.

¹² Cf. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, 13.

hacia el Padre de forma radical. Le da vida al ser y a su acción, actuando *sobre* él y *en* él. Es la persona de comunión *en* la que el Verbo *en cuanto encarnado* vivencia su unidad con el Padre. Es el espacio de pertenencia radical de la existencia histórica del Hijo.

Simultáneamente, por esta mutua inmanencia entre uno y otro, vuelve más real y definitiva la presencia de Dios en la historia y en el mundo. Desde aquí cabe pensar hoy la cuestión del sobrenatural¹³. Es en virtud de la encarnación podemos pensar en términos calcedónicos para referirnos a su intimidad al mundo, a la vez que a su exceso. Pero esta realidad que se da durante los primeros treinta años de vida oculta de Jesús se densifica en el *bautismo* por el que asume públicamente su carácter de Cristo: ungido por el Espíritu para la misión. Su vertiente profética queda formalmente inaugurada en este hecho que permite ver la totalidad de su vida como un auténtico y continuado bautismo en el Espíritu (cf. *Lc* 12,49). En esta nudo de su historia, la libertad humana de Jesús da un paso más hacia la filialización total.

El *acontecimiento pascual* constituye el perfecto cumplimiento y la plena manifestación de una existencia pneumática, y la concentración definitiva de la acción de Dios en su Espíritu, como de la acción del Espíritu enviado del Padre a través de Cristo resucitado. ¿Cómo lo hace? El Espíritu vuelve posible todo esto como proceso de donación total. En la cruz, se da una profunda asimilación del Hijo con la espiración de amor que *es* el Espíritu Santo. Una unión ya no solo sustancial sino ahora existencial desde su naturaleza teándrica. Por este corazón pneumático es que su entrega en la cruz se vuelve un acontecimiento trinitario de amor. Así pues, se dan simultáneamente la entrega del Hijo al mundo (que hace el Padre), la entrega al Padre que el Hijo hace de sí mismo (Hijo). Todo esto acontece en la entrega misma, personificada, que es el Espíritu Santo quien abre al mundo la comunicación misma de los dos en su reciprocidad¹⁴.

Tal comunicación es decididamente resucitante. El Pneuma se revela como fuerza de nueva creación, que junto con el Padre tienen la potencia resucitadora de Cristo (fórmulas kerigmáticas: *Rm* 1,4; *1 Cor* 15, 4; *Hch* 2, 24). Él opera la transformación de la existencia del redentor según la carne en su ser Hijo según el Espíritu de comunión total. En su cuerpo pneumático, resplandece su humanidad totalmente filializada. Por eso su cuerpo resucitado se vuelve social: en la fuerza del Espíritu, Dios Padre instauro un nuevo modo de ser del espacio – tiempo del mundo y de los hombres en un inicio absoluto de valor universal, cósmico, en el cual Jesús es entronizado como Señor del Universo.

A partir de la Pascua, el Espíritu no solo actúa *en* Jesús y *sobre* Jesús, sino también *desde* Jesús. El Resucitado se vivencia a sí mismo como Dador de Vida, en virtud de la relación circular que mantiene con el Espíritu. En este mismo vínculo, se dan simultáneamente una unión sustancial y una diferenciación irreductible con el Padre. La alteridad filial, de origen inmanente y luego humanada merced a la encarnación ahora es totalmente transfigurada desde la historia que se vuelve *transhistoria*. Solo desde esta alteridad transfigurada, que asume el tiempo y la carne, puede darse la comunión plena de la creación – lo otro de Dios – con el mismo Creador. El cuerpo social del Resucitado pasa a ser lugar de donación entre los bautizados, el mundo, Cristo y el

¹³ Cf. G. COLOMBO, *Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità?*, en *Teologia* 9 (1984) 194. También A. MEIS, *El giro salvífico del Sobrenatural en el Concilio Vaticano II*, en *Teología y Vida* 55 (2014) 487-516.

¹⁴ Cf. F. LAMBIASI - D. VITALE, *Lo Spirito Santo: Mistero e Presenza. Per una sintesi di Pneumatologia*, EDB, Bologna 2004, 64-79.

Padre. Y todo esto acontece en el espacio del Espíritu, verdadero Nosotros divino que se ofrece como auténtica “hipóstasis” para el endeble nosotros humano¹⁵.

2. La posición del Espíritu Santo en el espacio trinitario

Resaltar la importancia de la dimensión pneumatológica en el ámbito interno de la teología trinitaria es el resultado de una progresiva prevalencia de la lógica comunal como clave de todo el discurso sobre el Dios Trino, fruto tanto de la recuperación metodológica de la Trinidad económica como vía de acceso al misterio inmanente del Dios cristiano, como de la individuación del misterio pascual como momento culminante de la revelación trinitaria¹⁶. Es que es el Espíritu el que manifiesta el ser comunal divino, que lleva a cumplimiento su realidad perijorética y relacional, de tal modo que la reflexión pneumatológica se propone como la perspectiva que «llega a traducir menos inadecuadamente el Misterio y da cuenta de la peculiaridad del monoteísmo cristiano que se ha autocomprendido desde siempre no como la soledad del Uno sino como la perfecta comunión de los tres»¹⁷.

Así, pues, la identificación y posición del Espíritu en la cristología determina también la colocación de la posición del Espíritu en el espacio trinitario¹⁸. Hemos destacado la profunda inherencia recíproca entre la misión del Hijo y la del Espíritu, y en virtud de las relaciones de origen estamos en condiciones de afirmar que el Espíritu no está superpuesto al Padre y al Hijo, sino más bien en su “entre”¹⁹. Esto permite una figuración espacial intratrinitaria, en tanto lugar donde acontece la donación recíproca personal y personalizante de las personas divinas entre sí y del hombre con Dios: éste es el ámbito del Espíritu. Donde en virtud de la perijóresis que el mismo Espíritu es²⁰ cada uno es sí mismo en el otro²¹.

Caracterizar al Espíritu como espacio, permite comprenderlo como realización de la unidad en la distinción y distinción en la unidad que se realiza en el *ser hacia* (éxtasis) del Padre y del Hijo en su recíproco *ser para* (kénosis), para *ser con* (síntesis)²². Implica, inevitablemente, posar la atención sobre el perfil kenótico de su persona, que destacó con fuerza S. Bulgakov²³ para quien la kénosis del Espíritu estriba en ser él mismo el ambiente transparente de la revelación del Padre y del Hijo, imperceptible en su propia transparencia. «El Espíritu no existe por sí, porque es todo en los otros, en el Padre y en el Hijo. Pero en este anonadamiento sacrificial se cumplen las

¹⁵ Cf. A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2013, 93-127.

¹⁶ Cf. P. CODA, *Acontecimiento pascual. Trinidad e historia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994.

¹⁷ N. CIOLA, *Cristología e Trinità*, Borla, Roma 2002, 53.

¹⁸ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Verdad de Dios*, Encuentro, Madrid 1990, 111.

¹⁹ Cf. M. GONZÁLEZ, *Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo*, 361.

²⁰ Cf. F. LAMBIASI - D. VITALE, *Lo Spirito Santo*, 241-245. También A. CLEMENZIA, *The Ecclesial “We” and the Eucharist. In dialogue with the “theo-logic” of Heribert Mühlen*: cf. Ponencias del International Eucharist Congress, Ireland 2012, en <http://www.iec2012.ie/media/1ClemenziapaperinEnglish1.pdf> (consultada el 23/2/2015).

²¹ B. HILBERATH, *Pneumatología*, en T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 2005, 597.

²² Cf. F. LAMBIASI - D. VITALE, *Lo Spirito Santo*.

²³ Cf. S. BULGAKOV, *El Paráclito, Sígueme*, Salamanca, 2014. También P. CODA, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2014, 566-569.

bienaventuranzas del amor, la autoconsolación del Consolador, la alegría de sí, la belleza y el culmen del amor»²⁴.

La asunción de la lógica matricial permite la imaginación de diversos posicionamientos espaciales entre las personas divinas, que evidencian un dinamismo asombroso. No es simplemente la coincidencia total del *esse in – esse ad*. Se agregan otras preposiciones que dan cuenta de la fluida imbricación de alteridades²⁵. Podríamos decir que, en virtud de esta recíproca entrega eterna del Dios amor, cada persona actúa su *ser-en-sí-en-el-otro-con-el-otro-hacia-el-otro-para-el-otro-junto-con-el-otro-desde-el-otro-en-sí*. Lo que se logra es una elipse sin fin propia de M.C. Escher, a quien la crítica del siglo XX llamó con mucho tino, el pintor del infinito²⁶.

Posando la atención sobre las relaciones de origen (aunque evitaremos adrede el tópico del *Filioque*) según la teología clásica, el Espíritu no es generado, sino que procede y en cuanto que procede excede la esfera del Logos. *Es* más allá del Logos, y también más allá del Padre, en tanto que es unión y unidad de estas dos personas divinas que en su ser persona son la una para la otra, absoluta alteridad. *La alteridad del Espíritu, su especificidad irreductible, consiste en ser la unión de amor entre las otras dos alteridades*. Y esto tiene derivaciones enormes para la antropología, que veremos en breve.

Estas descripciones llevan a reparar una vez más en la dimensión perijorética que él mismo personifica. Así como para gran parte de la tradición que empieza por Agustín, el Espíritu es el Amor, el vínculo hipostatizado, bien podemos decir que el Espíritu es la perijóresis en persona, la circumincisión hipostatizada, que en su doble dimensión de estática y dinámica logra ritmar al ser divino en recíproca inmanencia de donación y acogida. Y acá es tan importante la reciprocidad descripta como su carácter hipostático. Así como Mühlen habla del Espíritu como una Persona en varias personas²⁷, y en esto consiste su peculiaridad, en la misma línea podríamos referirnos a él como Aquel *en* quien la interpenetración recíproca es posible. Así también La mutua acogida, el hospedarse recíproco de uno en otro, además de permitir la inexistencia victorina, logra también graficar la espacialidad de la que venimos hablando en un registro de es pasible de una lectura ontológica. La kénosis del Espíritu es la condición de su ser perijóresis hipostatizada.

En rigor de verdad, muchos autores señalaron la atribución a la tercera persona de rasgos que son propios de la esencia divina (así sucede con su mismo nombre: Espíritu – Santo). Siendo así, lo que algunos evidencian como “leyes” que se derivan el mismo proceso comunicativo interno de Dios, comunional, serían totalmente atribuibles al Espíritu en persona. Entre estas leyes comunionales Greshake cuenta la *tensión recíproca*:

«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;

²⁴ A. PACINI, *Lo Spirito Santo nella Trinità. Il Filioque nella prospettiva teológica di S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2004, 95.

²⁵ Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, Herder, Barcelona 2001, 155. 252. 272.

²⁶ Cf. B. ERNST, *El espejo mágico de Escher*, Benedikt Taschen, Madrid 1978; J.W. VERMEULEN - K. FORD, *Escher on Escher. Exploring the Infinite*, Harry N. Abrams, New York 1989.

²⁷ Cf. H. MÜHLEN; *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1974²; ID., *Espíritu, Carisma y Liberación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1976²; ID., *Los dones del Espíritu hoy*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978.

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 *communicatio*, 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»²⁸.

Bien puede traducirse esta nota tan propia del Espíritu, en una *proporción directa* de crecimiento o decrecimiento entre los polos vinculados. A más Padre, más Hijo. A más Dios, más hombre. Esta tensión dinámica, proyectada sobre la cuestión del origen, deviene en *simultaneidad o cooriginariedad* que excluye todo tipo de *prius* lógico u ontológico:

«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»²⁹.

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,

²⁸ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 246. También en 246, 303, 342, 246. Tiene una clara versión ontológica: «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, es por su esencia el acontecer de autocomunicación, 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».

²⁹ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 244; en 223 encontramos una formulación parecida.

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»³⁰.

La declinación ontológica de esta cuestión, desde la perspectiva del Espíritu, implica adentrarse en aguas que ahora nos exceden. Sin embargo, creo oportuno recordar sucintamente tres puntos. El primero se expresa el buen tino y la originalidad del inglés Colin Gunton quien propuso, en su tratado *Unidad, Trinidad, Pluralidad*³¹, la posibilidad de entender a la perijóresis como un “trascendental”. Consciente de la necesidad de una nueva ontología, y a sabiendas del impacto de la pluralidad sustancialmente unida en Dios, en la concepción de lo creado, recurre a la clásica doctrina de los trascendentales para repensarlos en función de la nueva comprensión del ser como don de sí en Dios Trino. Al respecto, Greshake afirma que «desde el punto de vista lógico, Dios es perijóresis de identidad y diferencia»³². De esto se sigue que, por participación, todo lo que es, en la medida que es, es perijorético. La inmanencia divina en la creación, con su radical apertura ala trascendencia, tendría articulación pneumatológica. Toda esta perspectiva parece confirmarse con la visión que Edith Stein tiene de la estructuración del ente que el Espíritu es el arquetipo de toda vida creada y el garante de la comunicabilidad de todo lo existente. La irradiación de toda esencia es atribuible a su dimensión pneumática, pues todo el ser tiene una articulación propiamente trinitaria. «Por eso 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»³³

«Las tres formas fundamentales del ser real en su unidad, ¿no deberían estar ligadas de la manera más estrecha a la Trinidad? Al Padre, de quién proceden todas las cosas, pero que él mismo sólo es de sí mismo, – al Creador – correspondería el ser anímico, al Hijo, en cuanto forma nacida configuración de esencia, correspondería el ser corporal, pero el libre y desinteresado exhalar merece en un sentido particular el nombre de “espíritu”. Así encontramos en todo el ámbito de lo real, un despliegue trinitario del ser»³⁴.

Asumiendo entonces las características que hemos trazado: el Espíritu como *espacio* de intimidad, cuya peculiaridad irreductible consiste en permitir la compenetración

³⁰ *Ibidem*, 172.

³¹ Cf. C. GUNTON, *Unidad, Trinidad, Pluralidad*, Sígueme, Salamanca 2005.

³² G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 174.

³³ E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, en EAD. *Obras Completas III*, Monte Carmelo Ediciones Espiritualidad-el Carmen, Burgos-Ávila-Madrid 2004, 1011.

³⁴ *Ibidem*, 957.

recíproca de las alteridades amantes del Padre y del Hijo. Y el Espíritu como perijóresis hipostática, con su decantación ontológica, estamos en condiciones de pasar a considerar la proyección económica del Espíritu hacia lo creado, en cuyo centro encontramos al objeto de nuestro seminario: el hombre.

2.1 El lugar del Espíritu en la Creación

Dice Giuseppe Zanghì: «Ya en sí mismo, el ser, Dios, es apertura extática: es Trinidad. Es ex sistencia. La trihipostaticidad revela precisamente que Dios es amor. Y es en el interior de este amor trihipostático que se abre el espacio para una relación real entre Dios y la creatura, en el Hijo encarnado. El ser como Amor tiene el puente entre creación y encarnación, haciendo de esta última la clave de inteligibilidad de la primera»³⁵. Tal espacio de amor no es otro que el Espíritu.

En cuanto acontecimiento dice que la creación no es otra cosa que Dios saliendo de sí y dando forma a otro diverso de sí y dotándolo de una consistencia espacio temporal que lo determina en la relacionalidad con él. Tal *creatio ex plenitudine* implica la constitución de una alteridad creada para el vínculo y la participación en el intercambio amoroso eterno. El nudo de esta cuestión se articula en torno al concepto de predestinación en Cristo, y postula la superación de la distinción manualística entre el orden de la creación y el orden de la redención, entre naturaleza y sobrenatural, también en la óptica de la tercera persona. Es clave resaltar el rol del Espíritu en cuando dador de vida y no solo santificante. Lo que el Espíritu cumple en la creación está estrechamente vinculado al acto de entregarse a Dios, que constituye el sentido de la creación.

El Espíritu entonces, llama tanto a la existencia como a su apertura a la comunicación de Dios, en cuanto que es al mismo tiempo el dador de vida y el que crea comunión³⁶. El existencial sobrenatural de Rahner tiene aquí su lugar de arraigo. Una vez más, la tercera persona es el espacio en el que la alteridad de Dios y la de la creación – hombre se vuelven íntimamente recíprocas: *en Él se da la sincronía entre la exitus a Deo de las creaturas en el exitus Dei de sí mismo*.

Al respecto, y dentro de la lógica matricial que venimos adoptamos sin desconocer sus límites y complicaciones³⁷, cabe mencionar brevemente – a riesgo de simplificar y traicionar su rica complejidad – la concepción que Pannenberg explicita en su *Dogmática*. La creación – reconciliación en Cristo que acontece dentro del proceso de amorosa autodiferenciación del Hijo respecto del Padre y comienza en sentido estricto con el movimiento kenótico de la encarnación. Jesucristo, a la vez que representa la

³⁵ G.M. ZANGHÌ, *Dio che è amore. Trinità e vita nuova in Cristo*. Città Nuova, Roma 1991, 80. El Espíritu, confiriendo a la creación su estructura espacio temporal y una consistencia autónoma e indicando al mismo tiempo, también el origen divino y destino escatológico, asegura la «coincidencia de la perfecta trascendencia con la más profunda inmanencia: el Dios soberano y libre habita también en lo más profundo de sus creaturas» (C. CALTAGIRONE, *Nel tramite dello Spirito*. Per una sintesi di pneumatologia, en *Ho Theologos* 3 [2001] 345-378, 373).

³⁶ Cf. *ibidem*, 376.

³⁷ Las dificultades comunes pueden reducirse a un desafío de fondo: cómo esta realidad ambiental, atmosférica, vital o matricial, cómo en este *en* del Espíritu Santo pueda constituirse una realidad personal o entenderse así: urge la elaboración de un concepto más diferenciado de "persona" en teología trinitaria que pueda dar razón de la peculiaridad propia del ES y del carácter personal o hipostático de una realidad ambiental o matricial. Cf. S. DEL CURA ELENA, *Espíritu de Dios. Espíritu de Cristo. Una pneumatología trinitaria*, en SEMANAS DE ESTUDIOS TRINITARIOS, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2000, 131-173.

máxima posibilidad de donación de Dios en el tiempo, constituye el anticipo histórico de la meta que se consumará solo al final. Esta es la razón por la que la razón de ser de la creación gravita sobre el Futuro divino como clave de comprensión de su dinamismo interno espacio temporal.

En este proceso de tensión escatológica actúa el Espíritu, desde el mismo futuro: «Y es que el futuro de Dios es el origen creador de todas las cosas en al contingencia de su existencia, y a la vez, el último horizonte para el significado definitivo y así, para la esencia de todas las cosas y acontecimientos. En el camino de su historia en el tiempo, las cosas y los hombres existen solo por anticipación de lo que serán a la luz de su último futuro, el advenio de Dios»³⁸. *En efecto, Dios crea desde el futuro y el hombre avanza hacia su encuentro por mutuo impulso de atracción.* Y esto no hace sino expresar la simultaneidad perijorética propia del Espíritu. Una formulación mística de esta misma realidad se encuentra en el tema de la mutua aspiración del alma y Dios en Juan de la Cruz, que es netamente pneumatológica y que termina en la transformación del alma en la misma aspiración activa y pasiva³⁹.

Esa tensión es la propia del Espíritu que manifiesta la esencia divina – entendida como campo de fuerza por Pannenberg – al modo de un campo dinámico donde se tejen los vínculos del Reino. En él, los hombres son liberados y se vuelven a su vez agentes de liberación⁴⁰. El Espíritu pone al hombre frente a su propia libertad de elección y este se vuelve tanto más libre cuanto más sigue la voz del Espíritu en su historia y en la del mundo. De esta manera el Espíritu impulsa el mundo, redimido en Cristo, a su cumplimiento.

Así pues, hemos individuado algunos rasgos del Espíritu, frutos de la renovación teológica del siglo anterior. Contemplando su relación con la vida histórica de Jesús, de especial relevancia para nuestra perspectiva antropológica, diremos que su intervención sostenida jalona los diversos estadios de su existencia tensándola hacia su entrega proléptica: es agente de la kénosis del Verbo y filializa su humanidad (encarnación), la determina para la misión (bautismo) y la consume en su kénosis entrega pascual. Actúa en él y sobre él, y a partir de su resurrección, desde él. Su procesualidad en la apertura de la existencia humana al Padre.

Ya dentro de la Trinidad, hemos posado la atención en su dimensión matricial, de espacio de encuentro recíproco. Nos hemos aventurado en una atribución osada: la perijóresis hipostatizada, que no sigue sino la misma lógica que muchas de las transferencias de las características propias de la esencia divina a la tercera persona de la trinidad: baste pensar solo en el nombre: Espíritu, Santo, o bien Amor. Su especificidad irreductible, su propia alteridad, consiste en ser ámbito – espacio del entrecruzamiento recíproco del Padre y del Hijo. Y en esto consiste su ser tercero, como centro de vida propia que se abre al mundo.

Tal perijoreticidad tiene un calado ontológico, que pensado desde lo cristológico resulta una cuña dinámica y kenótica en el ser parmenídeo. El ser es para la entrega. Su rasgo primordial es impulsar el tránsito kenótico hacia la existencia en otro. El Espíritu despliega su acompañar sinfónico de manera “trans”.

Por eso, es la clave de encuentro recíproco de la mutua atracción entre creador y creatura, y asume en persona la antigua y problemática imbricación de lo natural y lo sobrenatural. Inhabita el cosmos, a la vez que lo impulsa a su trascendencia escatológica en la comunión trinitaria. O mejor dicho, manteniéndolo abierto y en tensión hacia la finalización de la creación en el futuro de Dios. Apertura radical.

³⁸ W. PANNENBERG, *Dogmática*, III, Pontificia Universidad de Comillas, Madrid 1997, 548-549.

³⁹ Cf. A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad*, 396-404.

⁴⁰ Cf. G. WELKER, *Lo Spirito di Dio*, Queriniana, Brescia 2003, 120.

3. El Espíritu y el hombre

¿Qué implicancias tiene esto a nivel antropológico? La primera es decir, con muchos autores, que la clave pneumatológica define en parte la visión trinitaria que se asume. O mejor aún, pneumatología y Trinidad como discursos teológicos se codeterminan. Por esta razón, resulta imprescindible su consideración para abordar al hombre desde su relacionalidad de matriz trinitaria. Podrían abordarse muchas cuestiones. Solo creo estar en condiciones de señalar las siguientes, que intentaré apenas puntear para abrir al diálogo y marcar perspectivas de futuras investigaciones.

3.1 La identidad abierta

Un primer impacto del aspecto escatológico del Espíritu en el hombre es la apertura a un futuro transhistórico como horizonte de plenitud personal y la conciencia de procesualidad en la creación desde el *eschaton*. La situación, fascinante y compleja, requiere de un circunloquio para ser expresada: *el hombre* está siendo creado (voz pasiva + gerundio), *ya dentro de la perijóresis trinitaria ampliada a las coordenadas histórico temporales desde el acontecimiento Cristo (encarnación - pascua)*. La cristificación está en proceso, y por lo tanto, también lo está la identidad del hombre⁴¹.

El dinamismo de esta Perijóresis hecha persona emplaza la vida del hombre en aquí y ahora, reconciliándolo con la precariedad de su *status viatoris* y orientándolo hacia la consumación. Ese direccionamiento dinámico, exodal, peregrino tan presente en el Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν del Símbolo, que se continúa en el *credo in Deum* latino y totalmente perdido en el “creo en Dios” español. No es lo mismo, evidentemente, creer *en* Dios como postulado teórico o como mera verdad doctrinal, que creer *hacia* Dios. “Hacia” dice sobre todo, un cara a cara que lleva a atravesar la distancia en la precariedad de la propia historia, como un niño aprende a caminar *hacia* su madre o como Pedro pudo caminar sobre las aguas. Con el *hacia* propio del Espíritu, se revaloriza el *fides qua*.

El amor, entendido así como proceso interpersonal de cristificación, y en atención a la protagonismo del Pneuma en las diversas fases de la vida de Jesús, asume en el Espíritu una procesualidad cristológica. Dicho de otro modo: hay una fase de encarnación, de vida oculta, de profetismo, de pasión, muerte y resurrección, de ascensión y de pentecostés en la entrega de la propia vida. Así como con Jesús, el Espíritu, filializa nuestra temporalidad a medida que nos abrimos al amor.

Este dinamismo vivo parece expresarse mejor en el prefijo *trans* que en el preposición “entre”, aparentemente solo espacial y estático. El *trans* denota procesualidad, penetración que pervade, transversalidad. Por eso, habitar el Espíritu será pues, vivir en permanente éxodo de sí hacia el otro. Todo esto evoca a la imagen de la frontera, hoy tan sugestiva en el magisterio pontificio. Frontera será desde esta perspectiva más que una ubicación geográfica el *transito* hacia el otro y la convergencia de alteridades que se encuentran.

⁴¹ A riesgo de tautología, esta cuestión se vuelve significativa en su proyección a cuestiones pastorales que hoy atraen interés. Pienso, por ejemplo, en la nueva luz que esta creación-redención en proceso arroja sobre el espinoso tema de la indisolubilidad matrimonial. Creo que el desplazamiento del acento hacia lo escatológico nos liberaría de muchas disyuntivas falsas, posiblemente heredadas de un paradigma demasiado sustancialista y por tanto, estático y ahistórico.

Siguiendo esta pista, una antropología impostada desde esta clave implicará considerar a los otros, como instancias ineludibles de realización humana, como mediadores o parteros de la propia ipseidad. Si el ser en Dios es perijóresis de identidad y diferencia, solo el mutuo reconocimiento se dará la afirmación en el ser. El ser como don de sí se acrecienta en el juego de acogida y recepción⁴².

Todo lo cual lleva a pensar que al menos desde esta perspectiva, haya que pensar como previa a la opción preferencial por los pobres, una opción por la alteridad, o por el otro. Integrando la dimensión pascual, de admirable intercambio (por cierto tan perijorético), la pobreza del otro es ocasión de resurrección vincular según aquello de Pablo: en nosotros opera la muerte, y en ustedes la vida (2Cor 4,12). Una pascua horizontal que vivifica al que da y al que recibe.

El cambio de matiz es pertinente, porque una cosa es decir “opción por el otro (o mejor aún por el diverso) en su pobreza” y otra muy diversa es “opción por el pobre”. No se reemplazan los términos, ni siquiera se quita primacía ni prevalencia. Simplemente se amplía el criterio para dejar entrar las otras “diversidades” que reconocen Santo Domingo y Aparecida, y que no encajan con el nicho sociológico de pobre. Creo que la línea de Francisco de poner la misericordia en el vértice de las jerarquías de las virtudes (EG 37) va en esta misma dirección. *Opción por el diverso, en su carne sufriente – Opción preferencial por los pobres*. Sin anularse, sin reemplazarse. Iluminándose recíprocamente, ya que los pobres mantienen su lugar principal de pedagogos o mistagogos de la alteridad salvífica, pero no la agotan. La periferia es sin duda, el lugar desde donde abordar la totalidad. Pero todo cuanto dijimos lleva la luz sobre la analogía entre periferia y frontera. Coinciden, sí, en un análisis sociológico. Los marginados. Pero la noción de periferia dice relación al centro, y depende de él. Así, también podría usarse en el plano interpersonal: periferia es todo lo que me está en torno, y el centro soy yo. En un tiempo de presente policéntrico⁴³, quizás deba complementarse la dialéctica siempre vigente del centro – periferia con la noción de frontera tiene su eje en lo distinto, en lo que trasciende.

3.2 Divinización como humanización

Pero en definitiva, la plenitud que aguarda y se engarza en la apertura a la trascendencia, es la que desde siempre la tradición contempló con la noción de divinización o theosis. Es curioso constatar que esta noción fascinante tiene desarrollo real y policromo donde la pneumatología tiene real espacio de despliegue. La soteriología occidental, concentrada más en la redención que en la consumación, todavía adolece de un tratamiento profundo de este primer fruto del Espíritu, directamente vinculado con el filón escatológico antes expuesto.

Es cierto que el concepto ha sido realmente manoseado, y debió pasar por muchas purificaciones para ser nuevamente aceptado. Baste pensar en los maestros de la sospecha⁴⁴, o los cuestionamientos levantados por algunos que, inquietos por la cristología de fondo de tal concepción (para una cristología, eclesiología o espiritual de corte monofisita) hablar de divinización implica la represión o negación de la

⁴² Cf. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Tesis de ontología trinitaria*, Sígueme, Salamanca 2005, 35.

⁴³ Cf. D. TRACY, *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church*, Orbis Books, New York 1995.

⁴⁴ Cf. P. LÓPEZ DE MENESES, *Theosis. La doctrina de la Divinización en las tradiciones cristianas fundamentos para una teología ecuménica de la gracia*, EUNSA, Pamplona 2001, 377-401.

humanidad. Así lo expresa bien claro J.I. González Faus, al afirmar que la cristología previa la renovación del siglo XX ponía al potencial creyente ante una disyuntiva devastadora: “a más Dios, menos hombre”. Con lo que la cultura debió responder, desesperada: “a menos Dios, más hombre”⁴⁵.

Por eso es que para entender nuevamente a la divinización como la más acabada humanización⁴⁶, se hizo necesario escuchar una antropología cristológica como la de Rahner, y reencontrarse con las fuentes patrísticas y místicas que confirman esta la verdad sinfónica. Así y todo, flota siempre la sospecha de una concepción ahistórica e intimista de este planteo. Es por eso, que solo cabe asumir este horizonte de consumación humana si es que esta verdadera humanidad divinizada es además, social e individual al mismo tiempo. Divinización, humanización, socialización, individuación, o personalización serían siempre sinónimos que se reclaman recíprocamente para entender todas las dimensiones inherentes a este proceso del Espíritu en el hombre. Todas entendidas siempre desde la lógica perijorética de la proporción directa entre los dos polos imbricados: a más A, más B. A más B, más A. Aunque en el centro de la “proporción directa” se enclave, con efecto dilatado en el tiempo, el cuño de la pascua. Dicho de otro modo: transfiguración en la participación en la vida trinitaria sí, siempre y cuando esto signifique la potenciación de la humanidad que sostiene. Humanización sí, si el paradigma de humanidad es el *Ecce Homo*, o mejor aún: el Resucitado. ¿Cristificación?. Sí, si por ella entendemos la transformación del sujeto simultánea y correlacionada a la incorporación al Cristo total que tiene formato social. Socialización sí, si esto implica una simultánea emergencia de la propia individualidad, no fagocitada por el todo sino más bien enaltecida por el cuerpo entero en su especificidad irreductible. El hombre o en proceso de divinización es inexorablemente, un ser eclesial.

Esta última alusión al cuerpo nos permite situar este proceso de trinitarización del hombre de cara a un tema querido para Agustín, que asume la socialización desde la noción de Cristo total. Revisitar esta cuestión podría complementar la creciente inteligencia de la metáfora del pueblo para hablar de la iglesia, especialmente en lo tocante a la distinción perijorética – pneumática de identidad y diferencia, el todo del cuerpo y la identidad del miembro.

Donde quizás quede más clara la sinfonía de las dimensiones que el Espíritu despierta y mueve de manera simultánea, es la Eucaristía. Es Aparecida la que atribuye al Espíritu el darle forma eucarística a la existencia del creyente:

«Con este Sacramento Jesús nos atrae hacia sí y nos hace entrar en su dinamismo hacia Dios y hacia el prójimo. Hay un estrecho vínculo entre las tres dimensiones de la vocación cristiana: *creer, celebrar* y vivir el misterio de Jesucristo, de tal modo, que la existencia cristiana adquiera verdaderamente una forma eucarística. En cada Eucaristía los cristianos celebran y asumen el misterio pascual, participando en él. Por tanto, los fieles deben vivir su fe en la centralidad del misterio pascual de Cristo a través de la Eucaristía, de modo que toda su vida sea cada vez más vida eucarística. En cada Eucaristía los cristianos celebran y asumen el misterio pascual, participando en él. Por tanto, los fieles deben vivir su fe en la centralidad del misterio pascual de Cristo a través de la Eucaristía, de modo que toda su vida sea cada vez más vida eucarística. La Eucaristía, fuente inagotable de la vocación cristiana es, al mismo tiempo, fuente inextinguible del impulso misionero. Allí el Espíritu Santo fortalece la identidad del discípulo y despierta en él la decidida voluntad de anunciar con audacia a los demás lo que ha escuchado y vivido» (*Aparecida* 251).

⁴⁵ Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca 1979, 17.

⁴⁶ Cf. CTI, *Teología, Cristología, Antropología, Cere*, Toledo 1981, 17.

Aunque de horizontes bien distintos, esta simple y profunda pedagogía del Espíritu Santo que expresa de forma muy lograda aquello de Hemmerle: «la sustancia es para la transustanciación, para la comunión»⁴⁷. Pero le agrega la intuición sapiencial latinoamericana que asocia el presente con el ritmo litúrgico del don de sí al Padre, en comunidad, para saciar el hambre de los pueblos. Ritmar la vida según esta forma eucarística teje las muchas hebras que hemos individuado, y a la importante cuestión de comprenderse a uno mismo «existiendo en el Espíritu», le suma el apremio del hambre de comunión que transfigura a nuestra gente.

Alejandro Bertolini
alejandrobertolini@gmail.com
José Rodó 1895 (1643)
Beccar – Buenos Aires
Argentina

⁴⁷ K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios*, 35.

Existiendo en el Espíritu. La imprescindible dimensión pneumatológica de la Antropología trinitaria

Alejandro Bertolini

Abstract

Partendo da un contesto latinoamericano dove la comprensione esistenziale dello Spirito è prevalente, l'autore sottolinea il necessario riferimento alla pneumatologia sistematica per delineare un'antropologia trinitaria. Muovendo da una descrizione delle caratteristiche dello Spirito Santo nella sua relazione con Gesù, l'autore prova a concentrare l'attenzione sulla posizione dello Spirito Santo nella vita immanente del Dio Triuno in modo da proiettare l'impatto di queste nozioni su una rinnovata antropologia, basata su due pilastri: l'identità aperta e la divinizzazione come umanizzazione.

Parole chiave:

Spirito Santo; America Latina; Pneumatologia sistematica; identità aperta; divinizzazione come umanizzazione

Abstract

From a latinoamerican context, where the existential understanding of the Spirit is preponderant, the author highlights the necessary reference to the systematic Pneumatology in order to sketch out a trinitarian anthropology. Moving from a description of the Holy Spirit's features in his relation with Jesus, the author tries to focus the attention on his position of the third Person in the Inmanent Life of the Triune God so as to project the impact of these notions on a renewed anthropology, built on two pillars: the open identity and the divinization as humanization.

Key Words.

Holy Spirit; Latinoamerica; Systematic Pneumatology; open identity; divinization as humanization.