

Ces, Julián Oscar

La persona: alteridad y comunión. Perspectivas trinitaria, antropológica y eclesiológica en la teología de Ioannis D. Zizioulas

**Tesis de Licenciatura en Teología Dogmática
Facultad de Teología**

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

CES, Julián Oscar. *La persona : alteridad y comunión : perspectivas trinitaria, antropológica y eclesiológica en la teología de Ioannis D. Zizioulas* (Tesis de Licenciatura en Teología Dogmática - Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología) [en línea], 2016. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/persona-alteridad-comunion-zizioulas.pdf> [Fecha de consulta:...]

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA



LA PERSONA: ALTERIDAD Y COMUNIÓN
Perspectivas trinitaria, antropológica y eclesiológica
en la teología de Ioannis D. Zizioulas

Disertación escrita para la Licenciatura especializada
en Teología Dogmática

Alumno: Julián Oscar Ces

Matrícula N°: 4022

Director: Dr. Alejandro Bertolini

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 22 de diciembre 2016

ÍNDICE GENERAL

SIGLAS Y ABREVIATURAS	3
INTRODUCCIÓN	4
Motivación personal	4
Biografía del autor	6
Delimitación del tema	9
Método a seguir	10
CAPÍTULO I: ALTERIDAD PARA LA COMUNIÓN	12
1.1. Alteridad y ser en la creación	13
1.2. Alteridad y ser de Dios	20
1.3. Alteridad y ser de la Iglesia	34
1.4. Alteridad y ser humano	38
CAPÍTULO II: SER PERSONA	41
2.1. Hitos sugerentes en la historia del concepto «persona»	41
2.2. Existencia personal	44
2.3. La persona como cuestión ontológica	48
2.4. La persona en clave hacia la comunión	55
2.5. Hacia una aproximación de la persona en la teología de I. Zizioulas	57
CAPÍTULO III: SER OTRO	59
3.1. Dos caminos a recorrer	59
3.2. El problema del otro en la filosofía contemporánea	62
3.3. El otro según I. Zizioulas	70
3.4. La existencia como don	76

CAPÍTULO IV: HACIA UNA COMUNIÓN EN ALTERIDAD	
4.1. La comunión como categoría ontológica	79
4.2. El misterio de la Trinidad como comunión	79
4.3. La persona como existencia relacional	81
4.4. De la teología trinitaria a la eclesiología	82
4.5. Una eclesiología de comunión	85
4.6. Iglesia local e Iglesia universal	90
4.7. Mística eucarística	93
CAPÍTULO V: PERSPECTIVAS ABIERTAS	96
5.1. La fe en el Dios trinitario	96
5.2. La fe en la persona	100
5.3. La fe en la Iglesia	104
CONCLUSIÓN	108
6.1. El ícono de la Trinidad de San Andrés Rublev	108
6.2. Migajas teológicas	109
APÉNDICE	117
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	123

SIGLAS Y ABREVIATURAS

CA	ZIZIOULAS, I., <i>Comunión y alteridad. Persona e Iglesia</i> , Salamanca, Ediciones Sígueme, 2009.
Co	CORINTIOS
DA	V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, <i>Aparecida. Documento conclusivo</i> , Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 2007.
DH	DENZINGER, HENRICUS IOSEPH – HÜNERMANN, PETER. <i>Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum</i> .
EG	FRANCISCO, <i>Exhortación Apostólica «Evangelii Gaudium»</i> , Buenos Aires, Oficina del libro, 2013.
FLP	Filipenses
Gn	Génesis
Hch	Hechos de los apóstoles
Jn	Juan
Mc	Marcos
Mt	Mateo
NMI	JUAN PABLO II, Carta Apostólica <i>Novo Millennio Ineunte</i> , Buenos Aires, San Benito, 2001.
P	Epístolas de Pedro
PG	Patrología Griega
PL	Patrología Latina
SE	ZIZIOULAS, I., <i>El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia</i> , Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003.

INTRODUCCIÓN

Motivación personal

La opción por el teólogo ortodoxo Ioannis D. Zizioulas para esta disertación escrita se encuentra relacionada con la selección de la temática a investigar, a saber: el estudio de la persona como alteridad en comunión y comunión en alteridad.

Estos tópicos son abordados exhaustivamente por el teólogo griego a través de distintos estudios específicos¹ recopilados y publicados en dos de sus obras de mayor envergadura: “*El ser Eclesial. Persona, comunión e Iglesia*”² y “*Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*”.³

Si bien desarrolla sus estudios desde el lugar específico de teólogo ortodoxo, podemos afirmar que su reflexión en tal disciplina es de puertas abiertas. En la lectura de sus escritos puede observarse un diálogo constante, en un horizonte de comunión con la filosofía y la teología occidental.

El pensamiento del autor está arraigado en una tradición sólida y firme, siendo sus exponentes principales la doctrina de los Padres Griegos (sobre todo los Capadocios y Máximo el Confesor) y la filosofía, especialmente la escuela del personalismo humanista representada entre otros por E. Lévinas y M. Buber y la escuela existencialista de M. Heidegger.⁴

Con respecto a la teología de Occidente, desde una perspectiva antropológica, propone una mirada de la persona que es diversa de los pensadores de la neoescolástica occidental y, desde una perspectiva ontológica, trabaja incansablemente en la categoría

¹ J. FONTBONA I MISSÉ, *El metropolitano Juan de Pérgamo (Zizioulas)* [en línea], 2011, <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/85B89D10-2A79-478F-87A1-90C4D65F0699/0/9> [consulta: 3 de julio 2015].

² I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003 (en adelante SE).

³ I. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2009 (en adelante CA).

⁴ Cf. P. ROSZAK, recensión de Ionannis D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2009, *Scripta Theologica* 42 (2010) 210-213.

de la comunión, que ha logrado una relevancia singular en el debate teológico del siglo XX y sobre todo como fruto de la recepción del Concilio Vaticano II.⁵

El compromiso por tal categoría se constata en la amplitud de su mirada, capaz de integrar saberes, escuelas, corrientes y teologías. Sin duda, su existencia eclesial y su pasión por la *koinonía* lo sitúan en un contexto de apertura hacia lo diverso, reconociendo en ello no un factor de división sino un don para la comunión, perspectiva que enriquece la propia visión.

El reconocimiento de su quehacer teológico no proviene solo del mundo ortodoxo. El Instituto Católico de París y la Facultad de Teología del Belgrado le han concedido el título de *doctor honoris causa*. I. Congar lo ha calificado como “uno de los teólogos más profundos y originales de nuestra época, originalidad y profundidad que proceden de una lectura penetrante y coherente de la tradición de los Padres Griegos sobre esta realidad viva que es la Iglesia”.⁶ Entre sus amistades académicas podemos nombrar al dominico J. M. R. Tillard y, en aquel entonces, el obispo J. Ratzinger. Así mismo es preciso destacar las visitas a la Santa Sede en los diversos encuentros con el Papa Francisco⁷ y el aprecio del pontífice por la teología de I. Zizioulas, sobre todo en lo referente al camino común en búsqueda hacia la unidad de ambas Iglesias.

En su afán por buscar la comunión, no puede dejar de mencionarse aquí su participación en el movimiento ecuménico, el cual le permitió ponerse en contacto con el mundo occidental. Entre sus múltiples actividades teológicas, es importante mencionar su participación como copresidente de la Comisión mixta internacional para el diálogo ecuménico entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa.⁸ El breve perfil expuesto en estas líneas dan razón de su autoridad en la teología actual, tanto oriental como occidental.

⁵ Para una comprensión de la categoría de comunión desde diversas perspectivas, cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunión cristiana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, 160-170. Sobre la historia del concepto comunión y su vinculación con la eclesiología en relación al misterio de la Trinidad, cf. C. O’ DONNELL; S. PIÉ-NINOT, “Comunión/Koinonía”, en: C. O’ DONNELL; S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de eclesiología*, Madrid, San Pablo, 2001, 192-199.

⁶ Cf. F. RODRIGUEZ GARRAPUCHO, reseña de Ioannis D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2009, *Salmanticensis* 57 (2010) 182-185.

⁷ Quisiera destacar sobre todo dos encuentros sugerentes que expresan la sintonía entre ambos representantes eclesiales. En primer lugar, el encuentro privado entre Francisco y Zizioulas el 28 de junio de 2013, en el marco de la tradicional visita del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla para la solemnidad de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo. En segundo lugar, la participación de Zizioulas en la presentación de la encíclica *Laudato Si*, el 18 de junio de 2015. A la luz de este acontecimiento y propuesto por I. Zizioulas, el Papa instituye la Jornada mundial de oración por el cuidado de la creación, uniéndose de este modo a la tradición ortodoxa que ya celebraba dicha jornada.

⁸ La comisión fue anunciada con ocasión de la visita de Juan Pablo II al Patriarca Ecuménico el 30 de noviembre 1979 y comenzó su trabajo en 1980.

La elección del autor griego para esta disertación escrita se inscribe en la profundidad de su pensamiento sobre la persona desde una perspectiva filosófica-teológica. Su propuesta teológica en torno a lo trinitario, antropológico y eclesial sugiere una praxis peculiar donde la integración de lo diverso demuestra la valoración de cada persona por el mero hecho de existir como otro y no por sus posesiones.

El interés por investigar el concepto de persona a partir de las claves *alteridad* y *comunidad* puede ofrecer un aporte válido tanto a la Iglesia como a la sociedad. De este modo es importante comprender que las diferencias entre las personas no implican un rasgo negativo que llevan a la división, sino todo lo contrario: un aporte positivo y peculiar que posibilita la verdadera comunión. Sin diversidad solo hay uniformidad.

En los pequeños o grandes mundos donde el hombre transcurre sus días el aporte que nos ofrece el teólogo griego puede ayudar a descubrir la importancia de lo diverso como una riqueza y no simplemente para aprender a convivir con ello, como si fuera una realidad a tolerar.

Tanto en una sociedad plural como en una Iglesia rica en carismas y ministerios la comunión buscará expresar el querer de Dios, “que todos sean uno” (Jn 17,21) para que el mundo crea. De este modo podrá forjarse una verdadera cultura del encuentro y del diálogo. “En esta noche del mundo el formularse la pregunta acerca del otro sigue siendo el único camino para abrirse a la búsqueda de la patria perdida”.⁹ “El único camino para salir del individualismo, de la horizontalidad, de los egoísmos y temores, para «ver» más allá de nosotros mismos”.¹⁰

Biografía del autor¹¹

Ioannis Zizioulas nació el año 1931 en Katafigió, Grecia. Su formación teológica inicial comienza en la Universidad de Tesalónica (1950) y posteriormente en la de Atenas (1952-1954). Allí recibe una educación marcada por una impronta ortodoxa,

⁹ B. FORTE, *A la escucha del otro*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, 10.

¹⁰ S. CAMPANA, “A las puertas de la vida. La dimensión del encuentro en su dimensión trilogía. Hans Urs von Balthasar y Pedro Laín Entralgo”, en: C. AVENATTI DE PALUMBO; J. QUELAS (coord.), *Belleza que hiera. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*, Buenos Aires, Ágape, 2010, 143.

¹¹ Para su elaboración fueron consultadas las siguientes fuentes: J. BOSCH, “Zizioulas, Jean”, en: J. BOSCH, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos, Ediciones Monte Carmelo, 2004, 1004-1008; F. RODRIGUEZ GARRAPUCHO, recensión de Ioannis D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*; J. FONTBONA I MISSÉ, *El metropolitano Juan de Pérgamo (Zizioulas)* [en línea], 2011, <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2010-2011/CursoTeologiaJohnZizioulas2010-2011.pdf> [consulta: 23 de agosto 2015]; Y. SPITERIS, *Eclesiología ortodoxa*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2003.

tanto en lo académico como en lo confesional, en polémica con la neoescolástica occidental y con la reforma protestante.

Completa los estudios en el Instituto Ecuménico de Bossey, Ginebra (1954-1955) y en la Universidad de Harvard, Estados Unidos (1955-1957), siendo sus profesores G. Florovsky en la cátedra de Patrología y P. Tillich en el área de la filosofía.

Su estadía en Ginebra le permitió conocer de primera mano la teología centroeuropea –católica y protestante– y también establecer contacto con las Iglesias de Occidente. Aquí comienza a latir en su vida la necesidad de un trabajo a favor del ecumenismo cristiano que hasta el día de hoy lleva adelante como una de las figuras más destacadas.

Durante su formación en Harvard inicia dos estudios que serán significativos en su teología. El primero, inconcluso, sobre la cristología de Máximo el Confesor. Un segundo trabajo sobre “*La unidad de la Iglesia en la divina eucaristía y en el obispo durante los tres primeros siglos*”, presentado como tesis en la Universidad de Atenas y luego publicado en griego (1965).

En su infatigable actividad docente da los primeros pasos como profesor en el centro ruso-ortodoxo del Seminario Teológico de S. Vladimir en Nueva York donde ha dictado cursos de historia de la Iglesia de los tres primeros siglos. Dicha tarea le permitió conocer a J. Meyendorff, formado por el padre de la eclesiología eucarística, N. Afanasiev. En 1965 se incorpora al claustro de profesores de la Universidad de Atenas. Allí inicia su actividad como docente en la cátedra de Historia de la Iglesia.

Entre 1965 y 1968 se traslada a Ginebra (Suiza) al ser convocado por el Consejo Ecuménico de las Iglesias para ocuparse del Secretariado Ejecutivo de la Comisión Fe y Constitución. Durante este período y en dicha comisión participó en dos grupos de trabajo, uno sobre el desarrollo de las estructuras conciliares y otro sobre la Eucaristía, cuyos resultados se verán reflejados en su quehacer teológico posterior. En orden a un trabajo ecuménico, en estos años también participó en la Comisión Teológica «Catolicidad y Apostolicidad» del grupo mixto de trabajo de la Iglesia católica romana y del Consejo ecuménico de las Iglesias. Allí presentó su estudio “*La comunidad eucarística y la catolicidad de la Iglesia*” que actualmente forma parte de una de sus obras traducidas a nuestro idioma: “*Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*”.¹²

¹² *La Communauté eucharistique et la Catholicité de l’Eglise*: Istina 14 (1969) 67-88. Traducido al Inglés, alemán, serbio. Luego de reimpressiones en francés e inglés, hoy lo encontramos integrado en el capítulo 4 de la obra citada.

Concluida su estancia en Ginebra se traslada a Escocia, donde se desempeña como profesor de teología¹³ en las Universidades de Edimburgo (1970-1973) y luego en la de Glasgow hasta 1974. Posteriormente se traslada a Grecia para enseñar en la Facultad de Teología de Tesalónica en la cátedra de Teología Dogmática y Pastoral (1984-1991). Más tarde imparte clases en el *King's College* de la Universidad de Londres.

Durante su estadía en Escocia llevó adelante una incansable actividad en el mundo ecuménico participando en múltiples coloquios y congresos internacionales. Representó al Patriarca de Constantinopla en diversos organismos: las Asambleas generales del Consejo ecuménico de las Iglesias, el Comité preparatorio para el diálogo entre la Iglesia Católica-romana y las Iglesias Ortodoxas y la Comisión mixta internacional para dicho diálogo.

Una intensa tarea ecuménica ha desarrollado junto al dominico J. M. Roger Tillard participando del Coloquio internacional ecuménico sobre la intercomuni3n y en la V Conferencia Mundial de Fe y Constituci3n, en Santiago de Compostela (3 al 14 de agosto de 1993), donde se sientan las bases de la noci3n de *koinonía* para definir la naturaleza de la Iglesia. Ambos tambi3n han tenido su espacio en la redacci3n de dos documentos ecum3nicos de suma importancia: "*Bautismo, Eucaristía y Ministerio*" (Lima 1982) y "*El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*" (Munich 1982).

En medio de su intensa actividad como te3logo ortodoxo y habiendo recibido la ordenaci3n sacerdotal, en el a3o 1986, el Sínodo permanente del Patriarcado ecuménico elige a I. Zizioulas como metropolitano titular de Pérgamo. A la edad de 59 a3os, el 22 de junio del mismo a3o, es ordenado obispo en la sede del Patriarcado ecuménico (Catedral del Fanar, Estambul).

Como Juan de Pérgamo ha representado al Patriarcado ecuménico en diversos compromisos de esta índole. Este mismo a3o es nombrado presidente de la Comisi3n Ortodoxa para el di3logo con las Iglesias precalcedonenses.

El 8 de abril de 1993 la Academia de Atenas –la instituci3n cultural m3s importante de Grecia– lo eligió como miembro de la misma. Durante ese mismo a3o, junto a un grupo de te3logos, profesores universitarios y jerarcas de la Iglesia ortodoxa,

¹³ En este punto difieren las fuentes antes citadas. Mientras que J. FONTBONA I MISNÉ habla de teología sistemática, J. BOSCH de Teología Patrística.

fundaron el 11 de febrero, en Tesalónica, la Sociedad de estudios ecuménicos y de información ortodoxa.

Actualmente prosigue como copresidente de la Comisión mixta internacional para el diálogo entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa, y colabora en la comprensión del rol del obispo de Roma en la comunión de las Iglesias y al servicio de la unidad. Participó como profesor invitado en cursos y conferencias en diversas facultades de teología de ambas Iglesias. Entre ellas, en la Facultad de la Pontificia Universidad Gregoriana, en el Pontificio Ateneo San Anselmo y en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz.

Delimitación del tema

Para llevar a cabo esta disertación escrita se han seleccionado como fuente principal dos obras del autor que recopilan diversos estudios sobre el tema a investigar. Ellas son: “*El ser Eclesial: Persona, comunión e Iglesia*” y “*Comunión y alteridad: Persona e Iglesia*”. Si bien en el primer título encontramos un desarrollo mayor de la clave relacional-comunional para la unidad de la Iglesia y el segundo título se caracteriza por un énfasis mayor de la clave de la alteridad, debe destacarse que ambos libros para proponer una de las claves, remiten indudablemente a la otra. Así queda planteada una cuestión fundamental: no hay alteridad sin comunión como tampoco hay verdadera comunión sin alteridad.

La obra “*El ser Eclesial. Persona, comunión e Iglesia*” corresponde a la traducción de la versión inglesa.¹⁴ En ella incorpora dos estudios más que en el original francés:¹⁵ “*Cristo, el Espíritu y la Iglesia*” y “*Ministerio y comunión*”. Como ya hemos dicho esta serie de estudios tiene su énfasis, desde una perspectiva relacional, en la clave de la comunión.

Bajo el título “*Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*” nos encontramos con una obra que es “complemento y continuación”,¹⁶ en palabras del teólogo griego, de “*El ser eclesial. Persona, comunión e Iglesia*”. El autor busca demostrar como estas dos realidades que parecen excluyentes se entienden y explican desde el ser de Dios. El misterio de la Santísima Trinidad –donde alteridad y comunión se implican mutuamente como realidades ontológicas del ser– será el modelo donde la antropología y la

¹⁴ *Being as communion. Studies in Personhood and the Church*, Daeton, Logman & Todd, London, 2003.

¹⁵ I. ZIZIOULAS, *L'Être eclesial*, Genève, Labor et Fides, 1981.

¹⁶ CA, 11.

eclesiología deben dirigir su mirada para reconocer en el Dios Uno y Trino, el modo de ser del hombre y de la Iglesia.

Es preciso destacar en esta oportunidad que tanto teólogos como estudios que presentan la teología de I. Zizioulas, todos coinciden en que las dos obras seleccionadas para esta investigación son las de mayor mención. Esta realidad denota la relevancia de los estudios consignados en ambos títulos, donde podemos ahondar los rasgos fundamentales de su reflexión teológica. Una cuestión importante a destacar en el pensamiento del autor es la unidad entre teología, antropología y eclesiología encontrando aquí su particularidad en el quehacer teológico.

Como se intentará presentar a lo largo de este trabajo de investigación, Juan de Pérgamo no expone sus argumentos delimitándose a cada una de las áreas de la teología que trata. A la hora de pronunciarse sobre cada una de ellas integra el pensamiento con la intención de un enriquecimiento mutuo. De este modo, no puede pensarse el ser del hombre, fuera del ser de Dios y del ser de la Iglesia.

Esta capacidad inclusiva de construir su teología a partir de diversas dimensiones muestra la riqueza de su pensamiento, donde filosofía y teología se encuentran solidarias en la pregunta y articuladas en la respuesta.

Método a seguir

La pregunta que guiará este trabajo de investigación será como conciliar expresiones tan diversas como alteridad y comunión desde una perspectiva trinitaria, antropológica y eclesiológica. ¿No estamos ante expresiones que se excluyen mutuamente? ¿Es posible plantear un vínculo entre ambos vocablos?

Por otro lado, este trabajo de disertación busca también establecer un diálogo interdisciplinar entre la filosofía y la teología contemplando que ambas disciplinas son dia-lógicas tanto en el contenido como en la forma concreta de realizarlas. Esto es posible gracias a una actitud coloquial que ha de realizarse ensanchando el pensamiento hasta la fe y la fe hasta el pensamiento crítico.¹⁷

Se inicia este trabajo en el capítulo I con el título de “*Alteridad para la comunión*”, describiendo el concepto de alteridad desde la perspectiva propia de I. Zizioulas. A través de un recorrido por el ser de la creación, de Dios, de la Iglesia y del

¹⁷ Cf. A. CORDOVILLA, “Presentación”, en: K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, 17.

hombre, arribaremos a una afirmación capital de su teología: la alteridad no es secundaria a la noción de ser sino un elemento constitutivo del mismo.

El capítulo II titulado “*Ser persona*”, se desarrolla a partir del siguiente interrogante: ¿Somos persona o poseemos una persona? Se parte desde aquí buscando afirmar que la cuestión personal no es una cualidad añadida sino un elemento constitutivo del ser. Por tanto, se desarrollará una breve historia del concepto *persona*, abordando su existencia desde las preguntas del eterno filosofar y por último, se presentará la persona como una existencia ontológica y en clave hacia la comunión, desde los horizontes filosóficos-teológicos del autor griego.

En el capítulo III que lleva por título “*Ser otro*”, se hará referencia al lugar decisivo que la otredad ocupa en la identidad del yo. Por tanto, desde un recorrido por la historia de la filosofía, particularmente desde la óptica de M. Buber y E. Lévinas, permitirá abordar la intuición teológica de I. Zizioulas desde la categoría del *don*.

Según el autor, la única posibilidad para que exista una persona radica en la identificación de ser y comunión.¹⁸ Desde la dimensión relacional de la persona, el capítulo IV, “*Hacia una comunión en alteridad*”, se ocupará del segundo elemento del binomio que define a la persona: la comunión. Las claves que guiarán este recorrido son: la comunión como categoría ontológica, el misterio de la Trinidad como comunión, la persona como existencia relacional, el paso de la teología trinitaria a la eclesiología de comunión, la comprensión de la Iglesia local y la Iglesia universal y la mística eucarística tan propia del autor como signo y realización de la comunión.

Luego del recorrido trazado a través de los ejes de alteridad y comunión en la persona, el capítulo V, “*Perspectivas abiertas*”, buscará retomar los puntos centrales expuestos en el desarrollo de esta investigación con el fin de presentar un pensamiento crítico y de valoración personal. La clave de interpretación será el asentimiento de nuestra fe en el Dios Trino, en la Iglesia y en la persona humana.

A modo de *conclusión* cierra este trabajo una contemplación de “*La Trinidad*” de A. Rublev. El ícono, como lugar de encuentro y ventana a lo invisible¹⁹, nos permite asomarnos al misterio del *Uno y Trino* que ilumina y realiza el misterio de la persona y de la Iglesia. A través de los distintos detalles que componen la obra buscará ilustrar los contenidos que se presentan sobre la “*Persona como alteridad y comunión*” en Ioannis D. Zizioulas.

¹⁸ Cf. J. BOSCH, “Zizioulas, Jean”, 1007.

¹⁹ M. DONADEO, *El ícono. Imagen de lo invisible*, Madrid, Narcea, [1989] 19.

CAPÍTULO I

ALTERIDAD PARA LA COMUNIÓN

Para abordar el objeto de esta investigación acerca de la persona como alteridad y comunión, se trazará un recorrido entre ambos términos donde se intentará demostrar que no se oponen ni excluyen, sino que se reclaman el uno al otro.

Desde dicha conjunción de ambas dimensiones se analizará a lo largo de este primer capítulo el concepto de alteridad según la intuición de I. Zizioulas. Para dicho autor la alteridad no es una realidad secundaria a la noción de ser sino un elemento primigenio y constitutivo del mismo, es decir, una categoría ontológica.²⁰ A su vez, tal realidad está relacionada con otra categoría clave para el autor: la comunión. De este modo, él afirmará más de una vez que no hay alteridad sin comunión como tampoco comunión sin alteridad.

Por lo tanto, al dar comienzo a este trabajo es necesario preguntarse en primer término qué se entiende por alteridad y, en segundo lugar, cómo la aplica Juan de Pégamo en su quehacer teológico. Para poder dar una respuesta a estas inquietudes se presentará una etimología de la palabra *alteridad* y luego se abordará desde el horizonte propio del mencionado autor.

La Real Academia de la Lengua Española define alteridad como la condición de ser otro.²¹ Etimológicamente la palabra alteridad procede del latín *alter*, significando el *otro entre dos*.²² Desde una perspectiva filosófica indica el principio de alternar o cambiar la propia perspectiva por la del *otro* para valorarla y asumirla.

Dicho enunciado lleva a una ruptura de la mismidad monolítica para dar lugar a la alteridad. Esto permite considerar y tener en cuenta al otro desde su punto de vista, la

²⁰ Cf. CA, 27-28.

²¹ Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, “Alteridad”, en: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española I*, Madrid, Espasa, 1992²¹, 115.

²² J. COROMINAS, “Otro”, en: J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico III*, Madrid, Gredos, 1976³, 596-597.

concepción del mundo y sus intereses. Así permite reconocer y aceptar que el horizonte del yo no es el único posible.

Junto a la noción de *alteridad* como primaria y constitutiva del ser, aquí es importante presentar otra realidad novedosa abordada por el autor, la *libertad*. Pero no entendida como libertad psicológica o moral sino en relación directa con la cuestión del ser. Por tanto, para I. Zizioulas, alteridad y libertad se involucran mutuamente, es decir “ser otro y ser libre en sentido ontológico (en tanto que aspectos de una y la misma realidad), esto es, en el sentido de ser libre para uno mismo, no cualquier otro”.²³

Cuando la libertad alcanza un rango ontológico permite que el *ser otro* se muestre como constitutivo del propio ser. Así ocurre en el ser de Dios, tanto en su inmanencia como en su existencia económica, pero también sucede en el ser de la creación, del hombre y de la Iglesia.

Esta incorporación de la libertad en el plano del ser por parte del teólogo griego se verá reflejada a lo largo de este capítulo al presentar la clave de la alteridad referida a la creación, a Dios, al hombre y a la Iglesia.

3.1. Alteridad y ser en la creación

Para comprender la alteridad entre Dios y la creación el punto de partida será la confesión de fe en la creación *ex nihilo*, los Padres de la Iglesia darán su aporte en la cuestión y, por último, la patrística griega ofrecerá tres caminos a recorrer para dar respuesta a la cuestión de la distinción ontológica entre el ser divino y el mundo.

3.1.1. Aspecto bíblico

La fe bíblica sobre la creación *ex nihilo* será el puntapié inicial de I. Zizioulas para plantear las dimensiones de alteridad y libertad como constitutivos del ser. Si el mundo es real, y no una manifestación de Dios al modo como lo concibe el monismo griego antiguo,²⁴ será porque este modo divino de crear de la nada implica ontológicamente que el ser no procede del mismo ser. De lo contrario todo ente de la naturaleza no tendría una realidad diversa respecto del ser originante.

“Así pues, la ausencia de libertad en el acto de la creación conduce automáticamente a la pérdida de alteridad ontológica, tanto para el Creador como para su criatura. La alteridad

²³ CA, 27.

²⁴ Según Zizioulas, dicho monismo sostiene que el mundo guarda afinidad ontológica con Dios, y por lo tanto su acción creadora no sería libre sino por necesidad otorgándole identidad divina.

representa una categoría ontológica para ambos, la cual emerge como imperativo lógico cuando la creación se concibe como un acto de libertad. La *creatio ex nihilo* implica que el ser no procede del ser, pues éste sería necesario. Esta es la razón por la que alteridad y libertad se encuentran en ontología entretejidas mutuamente”.²⁵

Avanzando en su recorrido filosófico, Juan de Pérgamo indaga la idea de creación en Platón, sobre todo en el *Timeo*. Para el teólogo griego, Dios es creador. Sin embargo, la acción divina no estaba guiada por una voluntad libre sino gobernada por el deseo.

“El Demiurgo crea a partir de una materia preexistente, y lo hace en dependencia absoluta de las ideas de Belleza y Bondad, de manera que un espacio preexistente le dicta las circunstancias y condiciones bajo las cuales ha de existir el mundo creado. En este caso, por tanto, la creación se percibe como una acción obligada, carente de libertad”.²⁶

3.1.2. *Los Padres de la Iglesia*

En el mundo teológico de los Padres que buscaron dar una respuesta a dicha cuestión es oportuno presentar a Orígenes, quien por un lado rechazó las limitaciones que la filosofía le impuso al acto creador en lo referente a las ideas y a la materia preexistente, pero por otro identificó las ideas como pensamientos de Dios eternamente existentes en Él. De este modo, sostiene que debería existir algo eterno en la creación para expresar la afinidad entre Dios y el mundo, es decir, la eternidad del alma y del mundo inteligible contenido en el Logos, quién carece de tiempo y de fin. Consecuentemente, Orígenes termina eliminando tanto la alteridad como la libertad ontológicas en el acto creador.

Para poder afirmar ambas dimensiones en el mismo concepto de ser, será necesario esperar a San Atanasio el Grande quién, a través de su aporte teológico ha expresado con suma claridad:

“No es espontáneamente, a causa de la ausencia de providencia, como han nacido los seres, ni a partir de una materia preexistente, a causa de la impotencia de Dios sino que, a partir de la nada, Dios, mediante su Verbo, ha creado y traído al ser todo el universo, que antes no existía en absoluto”.²⁷

Dios es totalmente otro, distinto de la naturaleza porque Él mismo la ha creado. “Entre Dios y el mundo se da una alteridad ontológica total: el ser de Dios es increado; mientras que el del mundo es creado, o sea, contingente”.²⁸

²⁵ CA, 30-31.

²⁶ CA, 31

²⁷ ATANASIO, *La encarnación del Verbo*, Madrid, 43,3.

²⁸ CA, 32.

En el acto fundacional Dios crea porque quiere que exista algo distinto de Él mismo, crea porque desea dotar de existencia a lo que no existía antes. El acto creador, fruto de la libertad, es una acción ontológica que da lugar a otra existencia:

“Los que hablan así –entre ellos Platón– no saben que atribuyen a Dios la impotencia. Pues si él mismo no es el causante de la materia, sino que simplemente hace las cosas a partir de una materia preexistente, se revela impotente (...) del mismo modo que es una impotencia para el carpintero no poder fabricar sin madera ninguno de los objetos necesarios. En esta hipótesis, si la materia no existiera, Dios no habría creado nada (...) Si fuera así, Dios sería, según ellos, solamente un artesano y no el creador que da el ser”.²⁹

Esto le servirá a I. Zizioulas para afirmar que *la nada* a partir de la cual Dios crea es ontológicamente absoluta.³⁰ El Dios bíblico se caracteriza por una total independencia del mundo hasta poder concebirlo sin referencia a Él, por lo tanto no es el ser lo que ocupa el lugar clave en la ontología sino la libertad divina.

La existencia del mundo tiene su razón de ser en la libre voluntad de Alguien que le dio el ser, cuyo nombre es Dios.³¹ Si el mundo existe es porque Dios libremente le ha dado el ser. Libertad y alteridad son interdependientes,³² y respecto de las criaturas constituyen dos notas características del Dios judeo-cristiano: Dios personal.³³ Está será una de las fermentaciones³⁴ que presenta I. Zizioulas como reinterpretación de la ontología griega: hacer “depender el ser del mundo de la libertad personal”.³⁵

Ahora bien; que el mundo sea creado –finito– implica que tuvo un comienzo pero no necesariamente tenga un fin en tanto que el ser procede de la libertad personal de quién se lo otorgó. De este modo el ser del mundo puede ser eterno en su fin ya que la naturaleza no determina el ser, sino la Persona que le dio el ser. “Al conceder libremente el ser a algo que es naturalmente diverso de él, Dios santificó la alteridad y le otorgó pleno rango ontológico”.³⁶ Por lo tanto entre Dios y el mundo se da una alteridad ontológica radical expresada en el binomio: increado-creado respectivamente.³⁷

²⁹ ATANASIO, *De incarnatione Verbi*, 42,2.

³⁰ Cf. CA, 320.

³¹ Cf. CA, 321.

³² CA, 31.

³³ Cf. F. SALES CASANOVAS, *El concepto de «persona» en la teología de Ioannis D. Zizioulas* (Tesina de licenciatura – Universidad Pontificia Comillas) [en línea] 2010, <http://www.mundomarianista.org/wp-content/uploads/Texto-a-editar.pdf> [consulta: 25 de agosto 2015] 264.

³⁴ Cf. SE, 53.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ CA, 34.

³⁷ Cf. CA, 32.

Sin embargo, esta ontología radical desde la alteridad y la libertad como constitutivos del ser, puede resultar riesgosa ya que se aproxima al extremo donde sólo está presente la “separación y la distancia”³⁸ total entre Dios y el mundo. Por esto, cabe preguntarse si existe alguna relación entre el Creador y su criatura. Surge aquí el cuestionamiento acerca de si la alteridad presente en ellos implica sólo separación y distancia o posibilita también la comunión. Estos interrogantes que provienen de las afirmaciones precedentes nos permiten trazar el recorrido de una ontología que dé razón del planteo inicial de este trabajo: encontrar caminos para reconciliar la alteridad y comunión.

3.1.3. *Aporte de los Padres Griegos*

Será la teología quien proporcione un sendero a recorrer buscando responder al siguiente interrogante: “¿Cómo pueden Dios y el mundo ser abismalmente distintos en sentido ontológico, y aun así permanecer unidos?”³⁹

Para este cometido se ahondará en la producción teológica que los Padres Griegos proporcionan. En ella es posible constatar la posibilidad de la relación ontológica entre Dios y el mundo. I. Zizioulas presenta tres modos en que la patrística griega⁴⁰ intentó dar una respuesta a esta inquietud.

El primer intento se realiza desde la noción de *Logos* y de *Mente (nous)*⁴¹ como principio intelectual. Logos por el cual y a través del cual el mundo fue hecho y lo sostiene y, por lo tanto, está presente en el mundo, une a todas las cosas entre sí introduciendo, de este modo a la creación en la comunión con el Creador. La manera por la cual se da la comunión entre el mundo y su Creador es a través de una ontología contemplativa en donde la mente humana contempla a Dios, unificando los diversos *logoi* presentes en la creación, haciendo de ellos parte del único Logos divino.⁴² En este intento inicial de vincular la realidad increada con el mundo creado, nos encontramos frente a una asociación entre el ser divino y pensamiento humano.

El teólogo griego presenta dos dificultades en este ensayo de conciliar comunión y alteridad. Primeramente, desde una ontología de tinte gnoseológica, afirma que la comunión entre lo divino y lo humano termina eliminando la alteridad porque el mundo

³⁸ CA, 35.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Entre ellos Orígenes, Evagrio, Máximo el Confesor.

⁴¹ Cf. CA, 36-38

⁴² CA, 37.

es diverso de Dios sólo en su materialidad, que es temporal y, por lo tanto, destinada a desaparecer. En segundo lugar, este modo de relacionar el mundo con Dios despoja a la dimensión material en la relación Creador-criatura, privándola de esta manera de todo contenido ontológico. Ambas dificultades conllevan a dos alternativas heréticas: por un lado, el gnosticismo y, por otro, el monofisismo cristológico.

Un segundo intento, corresponde a la teología de Máximo el Confesor a través del *Logos*, pero en esta oportunidad es tomado como principio personal.⁴³ Máximo fue quien logró modificar la idea inicial de *logos* a fin de que pueda servir como soporte para una ontología de la comunión y alteridad. En ella es clave la idea de los *logoi* como fundamento de la alteridad de todo ser, al mismo tiempo que se unen en la persona del *Logos* divino dando origen a la comunión. En esta línea, la unidad, lejos de no extinguir la alteridad, la sostiene. Es así que, el *Logos* que brinda unidad a los *logoi* del mundo no es una inteligencia –como en el intento anterior–, sino una Persona, el Hijo del Padre. De este modo, en unidad con el *Logos*, los *logoi* no se asimilan a la sustancia de Dios, permanecen en su identidad creatural. La distancia entre el Creador y la criatura queda salvaguardada de modo personal e hipostático, comunión que salvaguarda la alteridad. Aquí Máximo se distancia de toda ontología basada en la naturaleza de las cosas para asociarse a una ontología concebida sobre la pregunta acerca de cómo son las cosas, o sea, a su modo de ser (o hipóstasis). Y aplica una distinción terminológica entre *logos* y *tropos*. El primer término hace referencia a la dimensión permanente e inalterable de cada ser. En cambio, el segundo, refiere a la dimensión variable que todo ser posee. Máximo equipara los términos *modo de existencia*, el *cómo* de la existencia de los seres y la hipóstasis personal. De este modo, en la encarnación, el *logos* permanece invariable, pero su *tropos* modifica el ser de acuerdo a una intención o propósito. Esta identidad trópica se traslada al ámbito de la ontología porque el *tropos* de cada ser es una característica inseparable del propio ser, tan ontológicamente primaria como la sustancia o la naturaleza.⁴⁴

Desde este segundo intento con el fin de conciliar comunión y alteridad, es posible encontrar dos tipos de identidad. El primero supone alteridad como substancia o naturaleza que no da lugar a la comunión, ya que ésta no posee un carácter relacional por sí misma. En cambio, el segundo tipo de identidad, referido al modo de la relación, al *tropos*, hace posible la comunión.

⁴³ Cf. CA, 38-43.

⁴⁴ Cf. CA, 41.

“Si no hubiera posibilidad de concebirla en su *tropos*, no sería posible la identidad ontológica entre Dios y el mundo. Ambas naturalezas, la creatural y la divina, pueden unirse por y a través del *tropos*, puesto que es éste el que hace posible el encuentro. La substancia no es relacional en sí misma, sino por, en y a través del modo de ser que posee”.⁴⁵

Esta ontología trópica encuentra fundamento en Dios que es trascendente –y por lo tanto ontológicamente otro y libre–. Sin embargo, a esa trascendencia, ni la libertad ni la alteridad le impiden la salida de sí para entrar en comunión con la creación.

I. Zizioulas enuncia un tercer y último intento en la relación entre el ser de Dios con el del mundo a través de la tesis sobre las energías divinas,⁴⁶ que si bien ya se encuentran en los Padres capadocios, será G. Palamas en el siglo XIV el referente principal. En su pensamiento teológico aplica la noción de ser no sólo a la esencia sino también a la energía. En donde, la esencia, al no ser conocida o comunicada, salva la alteridad de Dios. En cambio, la comunión entre Dios y el mundo se lleva a cabo a través de las energías, que siendo una característica del ser de Dios, revisten a la comunión un carácter ontológico.

Luego de estos tres intentos que buscan conciliar alteridad y comunión, será la teología de Máximo el Confesor, la que establezca mejor una ontología basada en la encarnación de la persona del Logos. Así “la distancia entre la naturaleza humana y la divina se supera porque la naturaleza de Dios es hipostática o personal, es decir, porque posee un modo de ser que permite y hace posible su relación ontológica con otra naturaleza sin perder su alteridad”.⁴⁷

Cabe afirmar entonces que la única manera de sostener la comunión y la alteridad en sentido ontológico entre Dios y la creación es a través de una ontología del amor entendido en clave personal.⁴⁸ De este modo Dios puede ser al mismo tiempo inmutable y extático,⁴⁹ ya que el movimiento lo realiza una de las personas divinas, no la sustancia ni las energías divinas, en tanto y en cuanto que éstas no son expresión de la presencia personal de Dios y, por lo tanto, pertenecen al nivel de la naturaleza, o sea, a las tres personas de la Santísima Trinidad.⁵⁰

⁴⁵ CA, 42.

⁴⁶ Cf. CA, 43-45.

⁴⁷ CA, 44.

⁴⁸ Cf. CA, 46.

⁴⁹ Para Zizioulas el éxtasis divino se expresa a través del Hijo, en quién Dios, por amor sale de sí mismo, garantizando así la verdad de todo amor, que de suyo es extático.

⁵⁰ Cf. CA, 46.

En cambio, es preciso afirmar que “Dios, en Cristo, sale de sí mismo por amor, lo que hace que todo amor verdadero sea extático”.⁵¹ Esto permite que Dios, cuya naturaleza es inmutable, se ponga en movimiento como *eros* y *ágape* hacia la creación, al tiempo que pone en marcha hacia sí a todos aquellos que reciben y responden a la moción divina. Todo esto se lleva a cabo a nivel del *tropos* de la existencia.⁵²

De este modo, sin alterar su ser, Dios y el mundo se unen en Cristo ya que sólo una persona puede expresar al mismo tiempo comunión y alteridad gracias a que es un modo de ser, una identidad, capaz de poder modificar su ser sin perder su unidad y alteridad ontológicas.

Por lo tanto será de capital importancia sostener que la relación Dios-mundo es hipostática, o sea, en y a través de la persona del Hijo,⁵³ y no con un aspecto del ser de Dios que pertenece a las tres personas divinas, como sería el caso de las energías divinas. El mundo fue creado en una persona, existe en y a través de un ser capaz de cambio hasta el punto de unirse a otros seres sin perder su alteridad, porque en él, creado e increado se han unido, definitivamente sin división (*adiairétôs*) y sin confusión (*asynchytôs*).⁵⁴

“Porque antes de los siglos ha sido pre-concebida la unión de lo determinado y lo indeterminado, de lo mensurable y lo inconmensurable, de lo limitado y lo ilimitado, del Creador y su criatura, del reposo y el movimiento; unión que en los últimos tiempos se ha realizado en Cristo, manifestándose para dar pleno cumplimiento al designio de Dios”.⁵⁵

Esta tensión cristológica que se encuentra entre el ser de Dios y el ser de la creación conduce a concluir, con el teólogo griego, que la creación refleja la coincidencia entre comunión y alteridad.⁵⁶

“Esta relación íntima y esencial entre Dios y la creación en libertad es la condición de posibilidad para poder hablar después de una ontología trinitaria, donde el ser trinitario de Dios se constituye en el fundamento y la forma fundamental de la realidad en cuanto tal”.⁵⁷

⁵¹ Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 4, 13. Versión castellana: ID, *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, 42-43.

⁵² Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambiguorum Liber*, 23.

⁵³ Cf. *Ibid.*, 5, PG 91, 1057 C

⁵⁴ Cf. CA, 326.

⁵⁵ MÁXIMO EL CONFESOR, *Questions à Thalassios*, Les Éditions de l’Ancre, Surensnes, 1992, 269.

⁵⁶ Cf. CA, 48.

⁵⁷ K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios: ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, 12.

3.2. *Alteridad y ser de Dios*

Afirmada la realidad de la alteridad y la comunión entre Dios y la creatura, es posible dar un paso más profundo e interior tras el cual surge el siguiente interrogante: ¿Cómo compaginar alteridad y comunión en el ser de Dios? ¿Puede darse alteridad ontológica en Dios sin poner en juego por ello la unidad divina?⁵⁸ A fin de encontrar respuestas a este planteo se abordará el ser de las Personas divinas en donde, a partir del análisis de cada una de ellas, puedan encontrarse pistas que orienten a la afirmación de la alteridad en Dios.

1.2.1. *El Padre*

En este apartado se realizará un recorrido por las formulaciones de fe primitivas, el aporte de los Padres Capadocios, la propuesta del Padre como causa, y el misterio trinitario desde la clave personal. Este camino estará signado por la mirada e interpretación que sugiere I. Zizioulas sobre tales temáticas teológicas.

1.2.1.1. Los credos primitivos

La perspectiva bautismal presente en los evangelios da origen a una clara referencia sobre la paternidad de Dios. Así puede constatarse desde los textos sagrados.

Entre ellos Mateo exhorta a los apóstoles: “Vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (28, 19).

Esta implicación mutua entre bautismo y paternidad de Dios queda plasmada en las formulaciones de los credos primitivos, entre los cuales se encuentra el antiguo credo romano que data del siglo II que reza así: “Creo en Dios Padre todopoderoso”.⁵⁹ Sin embargo, surge la pregunta sobre cómo ha de interpretarse dicha expresión. El término Padre ¿refiere a Dios o a todopoderoso? ¿Se trata de un Dios, Padre que es todopoderoso, o de un Dios Padre, que es todopoderoso?⁶⁰ Como se procura exponer, no se trata simplemente de la ubicación de un signo de puntuación. Definirse por una de las posibilidades conlleva una gran trascendencia teológica. Tres perspectivas son orientadoras para la comprensión de este interrogante.

⁵⁸ CA, 50.

⁵⁹ DH, 10. En esta fórmula del texto de Hipólito Romano podemos observar cómo se hacía la profesión de fe del Padre en el uso litúrgico de la Iglesia de este tiempo.

⁶⁰ Sobre estas posibles interpretaciones, Cf. I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo niceno*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1945, 54-56.

En primer lugar y desde una perspectiva escriturística, el testimonio de los autores sagrados de ambos testamentos dan prueba de que la expresión todopoderoso está referida con frecuencia a Dios y no al Padre.⁶¹ Ahora bien, desde una perspectiva dogmática será necesario hacer una distinción entre el Dios de la economía y el Dios en su ser, porque la Paternidad de Dios no es aplicable en la relación Dios-mundo sino en la relación de Dios con su Hijo. Por último, desde una perspectiva filosófica, tendremos que hacer una distinción entre el contenido moral y el contenido ontológico de la paternidad divina. Aquella es propia de los autores occidentales⁶² y entre sus representantes San Agustín, quien sostiene un “Dios de poder, Padre de bondad”.⁶³ En cambio entre los autores orientales predominan los aspectos ontológicos de la paternidad del Padre ya que estos entienden que las cualidades morales son propiedades comunes a las tres personas y no sólo a una de ellas.

Desde una segunda perspectiva, otro de los elementos a tener en cuenta, según los credos primitivos entre Occidente y Oriente, es la expresión *uno* que la tradición antepone a la palabra Dios. Por lo tanto, “¿Es el Padre el Dios *uno*?”.⁶⁴ Dos caminos se abren ante este interrogante. El primero, propio de la teología occidental, busca disociar la palabra Dios de la de Padre, a fin de referir el término *uno* solo a Dios y no a Padre. De este modo, la palabra *uno* se identificará con la sustancia divina. El segundo, recorrido por la teología oriental, “no optó por la vía fácil de disociar al Dios uno del Dios Padre”,⁶⁵ sino todo lo contrario, conservó la identificación bíblica de Dios uno con el Padre, teniendo que enfrentar de este modo la crisis arriana.

Para afrontar dicha cuestión, desde una tercera perspectiva, es indispensable adentrarse en la teología de los Padres Capadocios, para quienes, al decir de I. Zizioulas: “El punto decisivo (...) es la asociación de la monarquía divina en sentido ontológico con la persona del Padre y no con la sustancia divina”.⁶⁶

⁶¹ Cf. CA, 148.

⁶² Por ejemplo Tertuliano, Cipriano y Agustín de Hipona.

⁶³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo*, 213..

⁶⁴ F. SALES CASANOVAS, *El concepto de «persona»*, 269.

⁶⁵ CA, 153.

⁶⁶ CA, 52.

1.2.1.2. Aporte de los Padres Capadocios

Si bien la teología capadocia no niega la sustancia divina refiriéndose a la unidad nunca la han puesto por encima de la persona del Padre, como lo ha hecho la teología occidental.

Gregorio Nacianceno sostiene que la sustancia indica unidad divina, pero es el Padre el fundamento de dicha unidad: “Las tres personas poseen una naturaleza (...) el fundamento de la unidad divina es el Padre, más allá del cual y hacia el cual se consideran las demás personas”.⁶⁷

De este modo, la identificación de Dios con el Padre, como se expone en el punto anterior, tanto desde las Escrituras como desde los credos primitivos, está presente en los capadocios con la comprensión de la *monarchía* como indicativa de un *arché* en la existencia divina en el sentido de origen personal y ontológico. Consecuencia de esto, el único *arché* ontológico en la Trinidad es el Padre.

Ahora bien, si el Padre es el único principio personal en Dios, ¿cómo será la relación con las otras Personas de la Triada? Si el concepto de *arché* implica movimiento y si el Padre es el fundamento, la relación entre las personas de la Trinidad ha de ser causal: “El Padre será la causa de que las otras dos personas sean hipóstasis distintas”.⁶⁸

Para comprender correctamente esta causalidad serán necesarias dos aclaraciones, como han insistido los capadocios. En primer lugar, la causalidad se da antes y fuera del tiempo, –como hasta entonces la concebía la filosofía griega–,⁶⁹ quedando de este modo libre de todo subordinacionismo. Por lo tanto es causa sin tiempo:

“El nombre del ingénito es Padre; el de aquel que tiene un principio, Hijo; el de aquel que es junto con el principio, Espíritu Santo; y la unión de ellos es el Padre, desde quien y a quien están referidos aquellos que van después (...) sin tiempo, voluntad o poder que les haya instigado”.⁷⁰ “Son aquellos que existen a partir de la causa primera sin tiempo”.⁷¹

En segundo lugar, asociada a esta idea de la causalidad fuera del tiempo, una segunda realidad conlleva el rechazo de una causalidad sustancialista. El lenguaje causal se da en el nivel de la persona, no de la sustancia. Aplicado a Dios, refiere al *cómo* y no

⁶⁷ GREGORIO NACIANCENO, *Oratio*, 42,15.

⁶⁸ CA, 154-155.

⁶⁹ Cf. CA, 164.

⁷⁰ GREGORIO NACIANCENO, *Oratio*, 42,15.

⁷¹ *Ibid.*, 31,10 y 5,14

al *qué* divino. Es evidente entonces la distinción fundamental de la causalidad, por parte de los Padres, entre persona y *ousía*.

Estas dos aclaraciones mencionadas permiten comprender cómo la noción de causalidad “fuera del tiempo y por amor dio lugar a la generación del Hijo y a la expiración del Espíritu”.⁷²

Como recepción de la teología capadocia sobre el origen personal y no sustancial de la Trinidad quedará plasmado en el lenguaje conciliar. Así, mientras que Nicea, para referirse al Hijo dice “de la sustancia del Padre”, Constantinopla elimina tal expresión y prefiere “el Hijo nació del Padre”, de tono eminentemente personal.

En orden a alcanzar una mayor comprensión de la libertad por la cual el Padre engendra al Hijo y espira al Espíritu, es válido el aporte de San Gregorio Nacianceno, quien distingue entre el «querer» y «aquel que quiere».⁷³ De este modo, si hay un querer, es necesario que exista aquel que quiera, “como tampoco puede hablarse de *ousía* sin hipóstasis”.⁷⁴ Así mientras que el querer corresponde a lo común de las tres personas divinas, éste tiene su origen en el Padre, aquel que quiere, siendo éste también el motor de la libertad divina, entendida ontológicamente⁷⁵ y por lo tanto, en cuanto causa individualidad o personeidad.⁷⁶ De este modo, por ser el Padre el origen del ser personal y de la libertad, queda constituido como el garante de la alteridad ontológica trinitaria entablando relaciones constitutivas. De aquí que la sustancia divina⁷⁷ posee un carácter relacional: el Padre es inconcebible sin el Hijo y el Espíritu.

Tal afirmación encuentra su respaldo al aplicar esta concepción de causalidad al Padre, según la cual la existencia del Hijo es obra del Padre, no es asunto de naturaleza, de lo que es Dios, sino de cómo es,⁷⁸ “evitando hacer del origen de la Trinidad un asunto de transmisión de *ousía*”.⁷⁹ Al generar al Hijo, el Padre causa la emergencia de una persona y no la comunicación de una sustancia. Por lo tanto el Padre no es causa de

⁷² MÁXIMO EL CONFESOR, *Scholia in Lib de Divinis nominibus* 2, 3.

⁷³ Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 3,6-7.

⁷⁴ CA, 157.

⁷⁵ Como ya expusimos al introducir este capítulo, cf. pag. 10.

⁷⁶ CA, 158.

⁷⁷ SE, 95-101.

⁷⁸ I. Zizioulas al abordar el concepto de ser lo aplica a dos sentidos: 1) el τί ἐστιν (lo que es) del ser de Dios, la sustancia) y 2) ὅτιν ἐστιν (cómo es) la persona. En ambos casos el verbo es el mismo, ser (ἐστιν) refiriéndose a las dos sentidos que han de darse en simultaneo, ya que la sustancia no puede existir al margen de la persona. No se da *ousía* sin hipóstasis, como si aquella existiera con anterioridad a la persona. Cf. CA, 161.

⁷⁹ CA, 167.

identidad sino de alteridad. Ésta es dinámica y no destruye la igualdad ontológica, sino que suscita alteridad en la comunión y comunión en la alteridad.

La causalidad forma parte del ser dinámico de Dios que una de las personas divina inicia libremente. Así lo describe Gregorio Nacianceno al referirse al misterio Trinitario: “Por esta razón, el Uno se movió desde el comienzo hacia la díada y se detuvo en la tríada. Es lo que nosotros identificamos como Padre, Hijo y Espíritu Santo”.⁸⁰ Este ser dinámico en Dios plantea el interrogante acerca de quién inicia el movimiento. Dando lugar así a la cuestión de la divina *monarchia* que será abordada a continuación.

1.2.1.3. Monarquía ontológica

La *monarchia* divina revela un *arché*. Los padres griegos, entre ellos Basilio y Gregorio Nacianceno, lo han entendido en sentido ontológico como comienzo del ser atribuyéndolo exclusivamente a la persona del Padre.⁸¹

Referidos a los nombres de Padre e Hijo, Basilio dirá: “en sí mismo no indican sino relación entre ambos. El Padre representa el comienzo del ser para los otros. El Hijo es aquel cuyo ser se origina a partir de su nacimiento de otro”.⁸²

Retomando la idea de causalidad, Gregorio afirma: “El Uno es quien engendra y envía, sin pasión, por supuesto, y sin referencia al tiempo, y no en modo corporal, de quien los otros son: uno de ellos el unigénito y el otro el enviado”.⁸³

La causalidad ontológica descansa en la persona, no en la sustancia.⁸⁴ El Uno remite al Padre para excluir de este modo una comprensión de la Trinidad como derivación de una realidad apersonal. Los capadocios atribuyen la Trinidad, o sea la alteridad personal en Dios, a una persona, no a una *ousía* o tri-unidad. De este modo, para I. Zizioulas, en su relectura de los Padres griegos, el Padre será la realidad última de la existencia personal de Dios.

Así descarta el teólogo griego el postulado de aquellos autores que hacen de la comunión intradivina la realidad última en Dios, a la luz de tres consideraciones importantes. En primer lugar, si el fundamento de la existencia divina está más allá de la persona del Padre, se pone en tela de juicio el monoteísmo bíblico. Una segunda

⁸⁰ GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 3,2.

⁸¹ CA, 169.

⁸² BASILIO MAGNO, *Libri Contra Eunomium* 2, 22.

⁸³ GREGORIO NACIANCENO, *Oratio*.

⁸⁴ F. SALES CASANOVAS, *El concepto de «persona»*, 266.

consideración, lleva al planteo de concebir la Trinidad como Tripersonalidad, y de este modo queda excluida la idea de procedencia ontológica en el ser divino, donde las tres personas co-emergen y coexisten simultáneamente y automáticamente. Esta realidad comporta una tercera consideración. Si la coemergencia y coexistencia de las personas divinas corresponden a la realidad última en Dios: ¿qué constituye la unidad de ellas como un solo Dios?

Los argumentos que presenta el teólogo ortodoxo permiten afirmar que es inaceptable pensar la comunión intradivina como realidad última en Dios, ya que tal postulado corre el riesgo de naufragar en una comunión apersonal.

“Si el Dios uno no es una hipóstasis particular, nuestra oración no puede dirigirse al Dios uno sino a la Trinidad o a la Triunidad. No obstante, el monoteísmo pertenece a la *lex orandi*. (...) El Padre indica relación con una hipóstasis particular que es otro al mismo tiempo que relacional, esto es impensable al margen de su unidad con las otras personas divinas”.⁸⁵

De este modo, podemos sostener que la alteridad y particularidad de la persona del Padre, lejos de negar la singularidad e integridad de los otros, la sostiene por ser su originador.

Otra de las consideraciones a tener en cuenta en torno a la persona del Padre como causa de la Trinidad es la cuestión del orden entre las Personas divinas.⁸⁶ Al respecto, Gregorio Nacianceno expresa: “La unión es el Padre de quien y hacia quien se dirige en su curso el orden de las personas”.⁸⁷ Y Basilio, refiriéndose a la Trinidad inmanente agrega: “El Hijo sigue al Padre porque procede de él, es decir, no en la economía, sino en la Trinidad inmanente”.⁸⁸

A la luz de estos escritos patrísticos I. Zizioulas sostiene que “todo movimiento en Dios, tanto *ad intra* como *ad extra*, comienza y termina en el Padre (...)”,⁸⁹ y por lo tanto, se establece un orden inmanente como económico en el seno de la Trinidad. Cabe destacar que dicho orden ha de entenderse fuera del tiempo, y mucho menos en términos morales o funcionales. Todo esto permite comprender que:

“La co-emergencia de la naturaleza divina con la existencia trinitaria iniciada por el Padre implica que éste también adquiere, por decirlo de algún modo, la divinidad sólo en tanto el Hijo y el Espíritu son (no es concebible como Padre sin ellos), es decir sólo cuando la naturaleza divina es poseída por los tres. Así pues, el Padre, es más grande que el Hijo (y el Espíritu) no por naturaleza, sino por el modo (el cómo) en que la naturaleza existe, eso es,

⁸⁵ CA, 175.

⁸⁶ Retomaremos la cuestión de la taxis trinitaria en el capítulo V.

⁸⁷ GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 42, 15.

⁸⁸ BASILIO MAGNO, *Contra Eunomium* 1, 20; 3,1

⁸⁹ CA, 177.

en la hipostización de la naturaleza. El orden trinitario y la causalidad protegen (no amenazan) la igualdad y la plenitud de la divinidad de cada persona”.⁹⁰

Gracias al principio de procedencia ontológica junto al Padre como causa de la existencia Trinitaria, no hay contradicción entre monoteísmo y Trinidad. Ubicado aquél, por parte de los Padres Capadocios, en el plano personal y asociado con la unidad relacional y la particularidad como alteridad, se reveló como el escenario más propicio para aniquilar toda disyuntiva entre monoteísmo y Trinidad.

“La monarquía ontológica del Padre, es decir, en cuanto ser relacional, y la atribución de casualidad ontológica al mismo, contribuyen a salvaguardar la coincidencia de unidad y pluralidad en el ser divino, coincidencia que eleva la alteridad a rango de estado primordial del ser sin destruir por ello su unidad”.⁹¹

Sin duda, la monarquía del Padre hay que entenderla aquí desde una prioridad lógica u ontológica pero no por ello sustancial. “El Padre es generante y el Hijo generado, el primero ostenta una prioridad lógica y en cierto sentido ontológica sobre el segundo, debido a su condición personal particular, no a la diferencia de sustancia”.⁹²

Si Dios es amor (1 Jn 4,8), funda su existencia en el amor personal y por lo tanto, la alteridad es ineludible. Ahora bien, dicho amor en Dios es asimétrico⁹³ y se deriva de una fuente como don personal, libremente ofrecido. Dicha fuente o causa es el Padre de Jesucristo y el Espirador del Espíritu Santo. Por lo tanto, la Trinidad depende ontológicamente del Padre.⁹⁴

Una expresión similar a la monarquía divina propuesta por el teólogo griego puede encontrarse en la teología trinitaria del teólogo madrileño G. Uríbarri Bilbao, especialmente en la sugerente afirmación:

“Una vez establecido que la monarquía significa un único principio, la comprensión de la monarquía en la gran Iglesia no ofrece mayor dificultad: para los teólogos cristianos la monarquía afirmaba simultáneamente tanto el monoteísmo como la Trinidad. Un único principio no originado, del cual todo procede (monoteísmo), incluido su Verbo prolaticio, el Hijo, el cual proviene y es de la misma sustancia del Padre. Proferido antes de la creación del mundo, todo lo credo se hizo a través de su mediación. De esta suerte, la monarquía afirma ante todo el carácter fontanal del Padre, sin negar la divinidad del Hijo, ni del Espíritu”.⁹⁵

⁹⁰ CA, 179.

⁹¹ CA, 53

⁹² G. URÍBARRI BILBAO, *Monarquía y Trinidad*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1996, 175.

⁹³ Si la relación fuese simétrica, el Padre debería ser causado como persona por el Hijo y el Espíritu Santo. Cf. CA, 190.

⁹⁴ Cf. CA, 195

⁹⁵ G. URÍBARRI BILBAO, *Monarquía y Trinidad*, 496.

1.2.2. *El Hijo*

1.2.2.1. La dialéctica creado-increado transformada por la Cristología

Como ha sido expresado en el apartado anterior, sobre la alteridad y la creación, al hablar del ser de Dios y del mundo, I. Zizioulas afirma dos realidades a tener en cuenta. En primer lugar que Dios y el mundo son diversos y, en segundo lugar, existe entre ellos alteridad, gracias a la intervención de la libertad.

“Entre el ser de Dios y el del hombre se halla el abismo de la creatureidad, y la creatureidad significa precisamente esto: a cada persona se le da su ser; en consecuencia, la persona humana no es capaz de librarse a sí misma de manera absoluta de su naturaleza o de su sustancia”.⁹⁶

Esto lleva a considerar que la creación, al proceder de la nada, es constituida como perecedera en relación con la libertad divina. Por lo tanto, proclamar que el mundo fue creado significa que puede dejar de existir en cualquier momento. La muerte, por pertenecer a la naturaleza creada conduce al no-ser del estado pre-creacional.⁹⁷

Expresiones similares se encuentran en la teología de san Atanasio: “lo creado es, por su misma naturaleza, mortal”,⁹⁸ y también en la filosofía de M. Heidegger al concebir al hombre como un “ser-para-la-muerte”.

Lo creado no contiene naturalmente poder alguno de supervivencia, he aquí su carácter trágico. Las coordenadas del tiempo y el espacio serán quienes expresen los dos elementos característicos de lo creado: la vida y la muerte.

Si la vida se entiende siempre como relación y comunión, la muerte supone toda ruptura con quién es el autor de la existencia. En el caso de la realidad creada, se pierde toda relación y comunión con Dios.

¿Cómo superar este carácter trágico? Es aquí donde el Juan de Pérgamo da un salto en la fe afirmando con San Pablo que la muerte, única enemiga, ha sido vencida. “La supervivencia de la creación es el contenido ontológico de la cristología”.⁹⁹

⁹⁶ SE, 32.

⁹⁷ Cf. CA, 332.

⁹⁸ ATANASIO, *De incarnatione Verbi*, 4,4-6.

⁹⁹ Cf. CA, 55.

1.2.2.2. La Cristología a la luz de Calcedonia

Será la enseñanza del cuarto concilio ecuménico la que aporte las herramientas necesarias para poder responder a la realidad trágica de lo creado y la superación de la muerte a la luz de la persona de Jesucristo. ¿Por qué dicha superación se realiza en Él? Porque en su persona lo creado vive para siempre.

Calcedonia, en su definición dogmática, propuso dos adverbios claves para comprender la persona de Cristo a la luz de la dialéctica creado-increado. Los adverbios en cuestión son “sin división” y “sin confusión”.¹⁰⁰ Aplicados a Jesucristo, lo creado y lo increado, en Él se han unido sin división pero también sin confusión, o sea sin perder la identidad ni las propias particularidades.

Se analizarán brevemente estos adverbios tal como lo comprende I. Zizioulas. En primer lugar, cuando se afirma que en Cristo no hay división, se indica con ello que entre lo creado y lo increado no existe distancia o separación. Con respecto a la creación, para que la muerte sea vencida, no debe existir división, distancia o separación. Cuánto ella más autónoma se hace, mayor es la amenaza de muerte. Por lo tanto, para vivir, lo creado tiene que sostener una relación constante e ininterrumpida con lo increado.

Todo ser creado que no sale de sí y se une sin división terminará ineludiblemente en la muerte. Esta salida de sí por parte de lo creado implica una relación de amor. Quien no ama, o sea, quien no está unido sin división, muere. Sólo la unión sin división con el Dios increado asegura la inmortalidad. Esta unión entre lo creado y lo increado, como modo de trascender la muerte, la encarna Cristo desde sus dos naturalezas, humana y divina.

El segundo adverbio, sin confusión, significa que esta unión no suprime la dialéctica creado-increado en la persona de Cristo, salvaguardando de este modo la libertad. Sin el don de la libertad, que permite mantener la diversidad y la identidad particular del amante y el amado, la inmortalidad sería imposible. Se trata de una unión hipostática en la persona del Logos. “Igual que la naturaleza divina escapa de toda necesidad ontológica al ser constituida o hipostasiada en la persona del Padre, la unidad del ser de Cristo se realiza en libertad, en tanto que dicha unidad es *en y por* una persona, la hipóstasis del Hijo”.¹⁰¹

¹⁰⁰ En su original griego: ἀδιαίρετως (sin división) ασύγχυτως (sin confusión). DH, 163.

¹⁰¹ CA, 55.

Así como en el ser divino el *arjé* del ser es una persona, del mismo modo, la unidad de Cristo es personal y supone sólo una persona, evitando así toda duplicidad personal en el Hijo, como lo sostuvo erróneamente el nestorianismo.¹⁰² Por otro lado, situar la unidad en el plano de la sustancia desembocaría tal postulado en el monofisismo, afirmando sólo una naturaleza en Cristo.

La persona del Hijo, en la victoria que ha sido conseguida gracias a la Resurrección como acontecimiento amoroso y libre, alcanza la unión sin división y sin confusión de lo creado con lo increado.

“En la unión de creado e increado sin confusión y sin división, Cristo ha conquistado la muerte mediante una victoria que no es un acontecimiento obligatorio para la existencia, sino una posibilidad ganada sólo mediante el amor y la libertad. Gracias al amor que hace que lo creado y lo increado superen sus límites y se unan sin división, y gracias a la libertad que permite que ambos no pierdan su diversidad al superar sus límites en la unión, sino que por el contrario la preserva, y por tanto, mantiene su relación dialéctica”.¹⁰³

Con la certeza de un Dios que no quiere la muerte del pecador sino que viva, sólo desde una cristología que enfatice la resurrección el mundo alcanza la salvación, y por tanto, la Vida. “Cristo es el Salvador del mundo no porque se sacrificase sobre la cruz y así cancelase el pecado del mundo, sino porque ha resucitado de entre los muertos habiendo derrotado a la muerte mediante su muerte”.¹⁰⁴ Esta perspectiva de la Resurrección como confirmación de la cristología de Calcedonia es clave para comprender la dimensión histórica y temporal de la salvación.¹⁰⁵

Por tanto, no es la naturaleza de lo creado, sino la resurrección del Señor, quién permite escapar de la corrupción de la muerte. Así lo expresa San Atanasio refiriéndose al Logos divino, quien se encarnó:

“(…) para hacer retornar a la incorrupción al hombre que había caído en la corrupción, llamándolo de la muerte a la vida mediante el cuerpo en que se había encarnado y la gracia de la resurrección. Y así haría que la muerte desapareciese sin dejar rastro, como sucede con la paja arrojada al fuego”.¹⁰⁶

¹⁰² Esto permite refutar a Nestorio para quién no hay una unidad personal: las dos naturalezas dan origen a dos personas que se unen moralmente o accidentalmente.

¹⁰³ CA, 328-329.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 328.

¹⁰⁵ Una de las objeciones planteadas a la formulación del concilio es la dificultad para precisar si Calcedonia habla del Jesús prepaschal o del resucitado ya que “está ausente el dato bíblico primordial: el de la evolución de Cristo y, consiguientemente, el de la resurrección”. Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Relectura de Calcedonia. Las fórmulas de la dogmática cristológica* [en línea], <http://www.faculdadesjesuita.edu.br/documentos/211112-pSkLkJ1n9dnxP.pdf> [consulta: 8 de octubre 2015]. Por ello Zizioulas sostiene que la enseñanza de Calcedonia sobre la persona de Jesucristo pierde sentido si no está en relación con el problema de lo creado y la superación de la muerte. Si Cristo salva, es porque encarna en su persona la victoria sobre la muerte. Cf. CA, 326.

¹⁰⁶ ATANASIO, *Liber de incarnatione*, 8.

El hecho de que la creación sobreviva gracias a la Resurrección salvaguarda, en primer lugar, la libertad, ya que Cristo, como hombre, fue libremente creado e increado. Así es que la inmortalidad es fruto de la libertad. Pero también, salvaguarda la alteridad, ya que la superación definitiva de la condición mortal del ser creatural, alcanzando la supervivencia eterna, no conlleva disminución alguna de alteridad. El ser de la creación y el ser de Dios permanecen ontológicamente diversos en su alteridad.

Cabe destacar también que I. Zizioulas pone de manifiesto el papel que ocupa la libertad y la alteridad en la cristología desde la participación del Espíritu Santo en el ser de Cristo, según el testimonio que brindan las Escrituras (cf. Mt 1, 18-20; 3, 16-17; Lc 1, 35; 3, 22; 4, 1). En este sentido, que Cristo haya sido engendrado por el Espíritu Santo y nacido de la Virgen María supone que la encarnación aconteció en libertad tanto humana como divina y que la unidad de Cristo con nosotros fue unidad en alteridad.

1.2.3. *El Espíritu Santo*

1.2.3.1. De Nicea a Constantinopla

Para afirmar con el Concilio de Constantinopla que el Espíritu Santo es Dios¹⁰⁷ se contemplará el camino recorrido desde Nicea, ya que la historia de los conceptos y la intención con las que han sido utilizados permiten comprender una significación acertada.

El término *homousios* incorporado por los Padres Nicenos tenía la intención clara de expresar la dialéctica entre creado e increado. De este modo se afirma que el mundo debe su existencia a la voluntad libre de Dios; en cambio, el Logos a la sustancia de Dios, y por lo tanto, no pertenece al mundo de lo creado. En este caso, el *homousios* ha de ser comprendido no como una afirmación positiva, sobre el ser de Dios, sino negativa, para señalar lo que el Logos no es: una criatura.¹⁰⁸

Será I. Zizioulas mismo quien dirá que el término *homousios* en modo alguno se aplicó como una afirmación para describir el ser de Dios. Su utilización responde a la intención de indicar que el Hijo es Dios y no una criatura; por lo tanto es preciso sostener que no se empleó para indicar cómo es Dios.

Esto permite comprender porqué tanto san Basilio como el concilio de Constantinopla rechazan el término *homousios* referido al Espíritu Santo. ¿Por qué esta

¹⁰⁷ DH, 421.

¹⁰⁸ Cf. CA, 229.

omisión patrística y magisterial? El teólogo griego remite a dos hechos que revelan desarrollos teológicos profundos desde Nicea hacia Constantinopla.

En primer lugar, Basilio dirá que quién confiesa la fe de Nicea sólo le resta confesar que el Espíritu no es criatura y, en consecuencia, se emplaza en el ámbito de lo increado, esto es, en el ámbito de lo divino. Por lo tanto, es innecesario utilizar explícitamente el término *homousios*.¹⁰⁹

En segundo lugar, Basilio prefiere el término *koinonía* al de *homousios* para hablar de la unidad del ser de Dios, dejando de lado la referencia a lo substancial. De este modo, en primer término, busca salvaguardar la existencia distinta y ontológica de cada una de las persona de la Trinidad y, por otra parte, pretende alejarse de todo sabelianismo.¹¹⁰

En este período es relevante otro aporte, desde el plano filosófico, que traerá luz a la comprensión de la teología del Espíritu Santo. El concepto de *hipóstasis*, como categoría ontológica, pasó a identificarse con la noción de *prosopon*. Esto ha de ser tenido en cuenta ya que desde la antigüedad clásica dichos términos implicaban oposición. *Hipóstasis* era idéntico a sustancia, indicando que algo es en sí mismo, mientras que *prosopon* indicaba el modo en que algo se relacionaba con otros seres, es decir, de formas variadas y matices diversos. Por lo tanto, al concebir a la persona como modo de ser (*tropos hyparxeos*) los Padres Capadocios revolucionaron la ontología griega al afirmar “que *prosopon* no es secundario respecto al ser, sino su hipóstasis y que, en tanto categoría ontológica, es relacional por naturaleza, es *prósopon*”.¹¹¹ De este modo, la persona pasa a considerarse como categoría ontológica última y aplicable a Dios. Como ya se ha expresado, será la persona del Padre quien dé origen, como causa, al ser de Dios.¹¹² El ser divino debe su ser a una persona libre, no a una sustancia impersonal.¹¹³

1.2.3.2.La realidad divina y la procedencia del Espíritu Santo

Habiendo abordado la temática referente a los conceptos, se trabajará ahora sobre dos tesis que propone I. Zizioulas sobre el Espíritu Santo a partir del segundo

¹⁰⁹ Cf CA, 231-232.

¹¹⁰ Cf. CA, 232.

¹¹¹ CA, 234.

¹¹² Sobre la realidad del Padre como causa nos hemos referido anteriormente. Cf. 1.2.1. El Padre.

¹¹³ CA, 236.

Concilio de Constantinopla. Ellas comprenden la realidad divina y la procedencia del Espíritu.

Sin mencionar la palabra *homousios* y sin reemplazarla por otro concepto filosófico, el concilio afirma la divinidad de la tercera persona de la Santísima Trinidad: el Espíritu Santo es Dios. En primer lugar, las referencias serán bíblicas, aportando una dimensión existencial y soteriológica. El Espíritu como Señor (cf. 2 Cor 3, 17), como dador de vida (cf. Jn 6, 63) y como aquel que ha hablado a los profetas (cf. 2 Pe 1, 21). Junto a estas expresiones de la Escritura y sosteniendo la divinidad el concilio la afirma refiriéndose al Espíritu Santo como aquel que está “junto al Padre y al Hijo recibe una misma adoración y gloria”.¹¹⁴

A la luz de la teología de Basilio hay que detenerse para comprender la procesión del Espíritu Santo respecto del Padre. El concilio, buscando salvaguardar el principio personal, dirá que el fundamento último del Espíritu es la persona del Padre y no una sustancia. De este modo el Espíritu es una identidad personal que procede del Padre. Es una persona en sentido verdadero.¹¹⁵

Esta realidad conciliar permite converger “en el espinoso tema en torno a la procedencia del Espíritu respecto al Hijo”,¹¹⁶ ausente en la definición dogmática de Constantinopla.

El teólogo griego sostiene que la expresión *ek tou Patros*: “a) no excluye el papel mediador del Hijo en la procesión del Espíritu; b) no permite al Hijo actuar como *aition* siendo mediador, y c) no contempla separación alguna de la *ousía* divina respecto del Padre”.¹¹⁷ Por lo tanto, la ultimidad ontológica de la persona queda resguardada al interpretar al Padre como causa y permite mantener la unicidad divina sin recurrir a la ultimidad de la sustancia.

En el contexto de la teología occidental es importante escuchar la voz de aquellos teólogos que abordan el tema del *Filioque*. Y. Congar,¹¹⁸ partiendo de la teología agustiniana, no rechaza la tesis en la que el Padre es la única causa de la existencia divina en la Trinidad. “Indudablemente, el Padre es el origen absoluto y

¹¹⁴ HD, 150.

¹¹⁵ Cf. CA, 242.

¹¹⁶ CA, 242

¹¹⁷ *Ibid.*, 244.

¹¹⁸ Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1991, 81-89.

primero tanto del Espíritu como del Verbo. En cuanto a las relaciones del Paráclito con Cristo, son de lo más íntimas en el orden de la economía salvífica”.¹¹⁹

En relación a los términos, Occidente asumió el camino de Agustín, con la noción de *principaliter (arche o pege)* para expresar el cómo del ser trinitario. En cambio, Oriente optó por la noción de *aitía* y, con ésta, la idea de la ultimidad ontológica de la persona en Dios.

El aporte de los capadocios marcó el inicio de un *ethos* teológico y una expresión filosófica del misterio de Dios, donde la persona asumió el rol de categoría ontológica última. Si bien este aporte fue asumido rápidamente por la teología oriental, no tuvo la misma rapidez ni repercusión en la teología occidental debido a, según el autor estudiado, la tendencia a emplazar la persona del Padre bajo la prioridad ontológica del Dios uno.¹²⁰ Por lo tanto, una de las tareas pendientes para la teología actual será escudriñar en qué medida, tanto Occidente como Oriente, pueden hacer suya la teología de los Padres Capadocios que busca conferir prioridad ontológica a la persona en Dios.

Para una comprensión mayor del *Filioque* y, desde una perspectiva bíblica a la luz del texto evangélico de Jn 15, 26, habrá que tener en cuenta las diferencias en su interpretación entre Oriente y Occidente. La expresión que se encuentra en el pasaje evangélico es *exporeuetai* (procede). Ahora bien, los autores latinos, según I. Zizioulas, aparentemente no hacen la distinción que puede observarse en los Padres Griegos entre aquella expresión y la que aparece en Jn 8, 42, *exelthon kai eko*, tomando los verbos *ekporeushai* y *proienai* como sinónimos.

Para Máximo el Confesor, la teología de Occidente sobre el *Filioque* no implicaba otro *aition*, aparte del Padre, en la existencia divina. De ahí que, reclamaba a los bizantinos que respeten las circunstancias de que los romanos “no puedan expresar su pensamiento en un lenguaje y vocabulario ajenos a su lengua madre, exactamente como nos sucede a nosotros”.¹²¹

Por último, es preciso aplicar la dialéctica creado-increado a la persona del Espíritu Santo. Ahora bien, ¿a qué término de tal dialéctica pertenece el Espíritu? Como ya se ha afirmado, si la creación no puede sobrevivir si está concentrada en sí misma y es autónoma, el modo posible de deificación es mediante la comunión con lo increado.

¹¹⁹ *Ibid.*, 85.

¹²⁰ CA, 248.

¹²¹ MÁXIMO, *Opuscula theologica et polemica ad Marinum*.

Dicha comunión es obra del Espíritu Santo, dador de vida. Otorga vida verdadera porque es increado y la comunión que forja viene de lo alto.

A la hora de promover un acuerdo entre Oriente y Occidente con respecto a la pneumatología, el teólogo griego, propone la necesidad de volver a lo que los Padres Capadocios aportaron. La regla de oro se encuentra en la pneumatología occidental propuesta por San Máximo el Confesor basada en dos principios: a) la afirmación de que al confesar el *Filioque* Occidente no busca introducir otro *aition* en el ser de Dios que no sea el Padre; b) que el rol mediador del Hijo en el origen del Espíritu no ha de ser circunscrito a la economía divina, sino que también establece un vínculo con la *ousía*. Para I. Zizioulas, poder repetir al unísono estos dos principios entre ambas tradiciones teológicas establecería bases sólidas para un nuevo acercamiento entre Oriente y Occidente.¹²²

El camino recorrido en este punto nos lleva a comprender una vez más la realidad personal del Espíritu Santo. Al proceder del Padre, y por tanto, distinto de Él, estamos situados en el ámbito de la alteridad. Pero al ser constituido como tal desde una relación causal debemos señalar que existe distinción ontológica pero no división o separación con respecto a las otras personas de la Trinidad. Dicha causalidad fundamenta la comunión, gracias a la cual cada una de las Personas divinas son constituidas como tal.

3.3. Alteridad y ser en la Iglesia

Para abordar la eclesiología, I. Zizioulas recorre los mismos caminos transitados para la elaboración teológica del misterio Trinitario. De este modo, descarta una eclesiología sustancialista para afirmar el primado de la alteridad en orden a una verdadera comunión. Una vez más, el aporte de los Padres Capadocios, es valorizado y enriquece la teología de Juan de Pérgamo.

1.3.1. Acercamiento desafortunado

Un primer acercamiento desafortunado para la comprensión de la eclesiología es aquel que considera las estructuras jerárquicas como centrales y necesarias, donde la alteridad es secundaria respecto a la unidad y sólo es tomada en cuenta como servicio a

¹²² Cf. CA, 257.

dicha unidad. Esta interpretación responde a una eclesiología cimentada en una teología trinitaria sustancialista. En este caso la prioridad está en la sustancia y no en la persona, por lo cual prevalece el *uno* sobre los *muchos*.

I. Zizioulas expone como modelo de esta corriente el paradigma eclesiológico de J. Ratzinger y K. Rahner a partir de la obra conjunta¹²³ referente a las relaciones entre la Iglesia universal y las Iglesia locales, donde la unidad precede a la pluralidad y la sustancia a la existencia.¹²⁴

El teólogo griego catalogará dicho modelo eclesial de sustancialista ya que, ambos autores, sostienen que la Iglesia universal precede ontológicamente a la Iglesia local y, cuyo más alto ministerio, existe para salvaguardar y expresar la unidad. En este caso, las personas son puras relaciones y las estructuras eclesiales se conciben al modo de la única sustancia de Dios. Sin embargo, si se han de mantener los mismos principios ontológicos en el tratado de Dios y en el de la Iglesia, debe sostenerse que:

“La Iglesia no es un dato *a priori*. La unidad no puede preceder a la pluralidad, ni la alteridad puede ser secundaria respecto de la unidad. El plural debe jugar un papel constitutivo y no derivado en el ser de la Iglesia, local y universal han de coincidir de alguna manera”.¹²⁵

1.3.2. La alteridad como forma de unidad

Dejando de lado este planteo basado en la categoría de sustancia, la propuesta de I. Zizioulas transitará otro camino. Del mismo modo que la prioridad ontológica en el ser de Dios estaba en la persona, así sucederá en la Iglesia: el ser eclesial ha de ser personal y no sustancial. Al seguir el modelo trinitario, las estructuras jerárquicas se consideran esenciales para la vida de la Iglesia en cuanto que la alteridad ya no es secundaria sino ontológicamente primordial y asimétrica. Así la unidad solo es posible en forma de alteridad. De este modo, la jerarquía está al servicio de la unidad en tanto y en cuanto genere alteridad y respete la particularidad como *todo del todo*.

Del mismo modo que el modelo trinitario supone una *taxis*, o sea, una jerarquía que da lugar a otros que poseen integridad ontológica e igualdad de dignidad, lo mismo

¹²³ K. RAHNER; J. RATZINGER, *Episcopat und Primat*, 1962 (versión castellana: *Episcopado y primado*, Barcelona, Herder, 2005²) y en J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005². Es importante destacar también aquí el debate entre J. RATZINGER y W. KASPER que tuvo su inicio en la objeción de éste a una afirmación de la Carta a los obispos de la Iglesia Católica acerca de algunos aspectos de la comprensión de la Iglesia como comunión, publicada en 1992 por la Congregación para la Doctrina de la Fe. Mientras que J. RATZINGER sostiene la preexistencia de la Iglesia universal como realidad anterior y ontológica en desmedro de la Iglesia particular, W. KASPER se posicionará afirmando la simultaneidad de la Iglesia universal y cada iglesia individual.

¹²⁴ Cf. CA, 56.

¹²⁵ CA, 57.

sucede en una eclesiología en donde “la única Iglesia es constituida por muchas Iglesias locales que poseen plena integridad eclesial católica, sin que ninguna de ellas esté sujeta a otra como parte de ésta o de un conjunto, sino siendo cada una de ellas todo del todo”.¹²⁶ Por lo tanto, unidad y pluralidad, lo local y lo universal, deben coincidir.¹²⁷

Tal y como sucede en la Trinidad, lo mismo ocurre en la Iglesia, todo tiene su origen en un ministerio que es reflejo e imagen del Padre para el resto de los fieles, a fin de que un día puedan retornar al Padre que está en el cielo. Ahora bien, para llegar a ser hijos de la Iglesia cada miembro necesita una regeneración o bautismo.

Si partimos de la realidad de que toda alteridad se constituye ontológicamente por el nacimiento de un ser particular y su destino trágico es la muerte, sólo un nuevo nacimiento podrá otorgarle garantía de inmortalidad. Por ello el Bautismo supone un nuevo nacimiento, no ya desde abajo, sino de lo alto, o sea del Espíritu.

Esta realidad alcanza su punto culmen en la Eucaristía como gozo y plenitud de la incorporación bautismal. En ella se da un movimiento que brota de la fuente del Padre, mediante el Hijo, por el Espíritu Santo, hasta alcanzarnos de modo que de la misma, los hijos, vuelvan al Padre. “Don y alimento que procede del Padre (Jn 6, 32) donado al pueblo por el ministro que ocupa su lugar (o la figura) de Dios Padre, y quien al actuar de este modo se convierte en Padre de la comunidad”.¹²⁸

En este contexto eucarístico se puede percibir cómo la paternidad eclesial es reflejo de la paternidad divina y también permite dejar de lado toda visión legalista o monista de la paternidad.

1.2.4. La alteridad como comunión

Teniendo en cuenta que “todo ser particular existe como hipóstasis de la única hipóstasis de Cristo, que es garantía de verdad ontológica y vida eterna para todo ser gracias a su resurrección”,¹²⁹ es en la Iglesia donde la alteridad personal se reconoce como comunión gracias a la unicidad.

Dicha hipostatización se da en el Espíritu Santo, esto es, en libertad y comunión. Aquí el Espíritu garantiza que tal hipostatización de todo sujeto no termine en un diluirse de lo plural en el uno, eliminando de este modo la alteridad. Tanto las personas

¹²⁶ CA, 187.

¹²⁷ Ampliaremos este punto en el Capítulo IV: 4.6. Iglesia local e Iglesia Universal.

¹²⁸ CA, 188.

¹²⁹ CA, 101.

como las comunidades eclesiales pueden correr el riesgo de tal disolución. Esta realidad permite aportar, como respuesta, un dato más a la pregunta inicial de este trabajo de investigación: la Iglesia es comunión en alteridad y alteridad en comunión.

Ahora bien, “¿posibilita la unicidad una pluralidad de objetos únicos de amor?”¹³⁰ “¿Cómo podemos entonces armonizar la unicidad de la persona humana en quien volcamos nuestro eros, con la unicidad de Cristo y de Dios, que son en último sentido el ser único por excelencia?”¹³¹

Tres observaciones de I. Zizioulas buscan responder a estos interrogantes. En primer lugar dirá que no hay camino posible hacia Dios que no sea a través del ser humano. En segundo lugar, si nuestro eros es genuino amor por el otro, el ser eterno del amado no deja de configurar nuestra preocupación última. La unicidad de una persona y la de Cristo no compiten, una lleva a la otra. En tercer lugar, la experiencia del martirio y la ascesis, lejos de rechazar el resto de los seres por Cristo, éstos quedan incluidos mediante la persona particular de Aquel que, amándonos hasta ofrecerse por nosotros, nos garantiza unicidad ontológica y vida eterna.

Esta realidad permite afirmar al teólogo ortodoxo que la Iglesia en su mismo modo de ser interpreta el auténtico carácter de una existencia erótica.¹³² De este modo, la Iglesia:

“Es el lugar donde el amor de Dios, en cuanto amor hacia un ser particular ontológicamente único (el amor del Padre por su unigénito, su Hijo amado), se ofrece libremente a su creación en la persona de Cristo, para que cada ser humano pueda alcanzar en él alteridad ontológica (auténtica unicidad, libre de la aniquilación de la muerte)”.¹³³

Siendo la Eucaristía el ámbito donde el Padre se ofrece a la humanidad como hipóstasis única en la que todo ser humano obtiene libremente su alteridad y unicidad, I. Zizioulas describe a la Iglesia como un modo eucarístico de ser.

A la luz de todo lo expuesto y a modo de síntesis, el autor nos ofrece una descripción del ser de la Iglesia con estas palabras:

“Como una realidad de filiación en el Espíritu, esto es, como un movimiento constante de gracia filial que procede del Padre, quien nos entrega a su Hijo en el Espíritu, y como un retorno de esto por nuestra parte, dándole gracias, ofreciéndole a su Hijo en su encarnación, sacrificio y resurrección como cabeza del cuerpo que nos abarca a todos y a todo lo que existe”.¹³⁴

¹³⁰ CA, 102

¹³¹ CA, 104

¹³² Cf. CA, 105.

¹³³ CA, 105.

¹³⁴ CA, 190.

3.4. *Alteridad y ser humano*

Luego del camino recorrido a través de este capítulo, es plausible esbozar el último binomio, a saber, la alteridad y el ser humano. Si bien dicho tema se profundiza a lo largo de este estudio¹³⁵ –ya que este es uno de los cometidos de la investigación–, se enunciará aquí, sintéticamente, la relación existente entre alteridad y ser humano, como se ha hecho en los puntos anteriores entre alteridad y creación, ser de Dios y ser de la Iglesia.

1.4.1. *La persona como relación, alteridad y libertad*

Si I. Zizioulas tiene un modo de definir al ser humano, lo hará categóricamente indicando que es alteridad.¹³⁶ El punto de partida para dicha afirmación lo sitúa en la llamada que Dios le dirige a Adán. Por ello, no puede haber ser humano a menos que haya un Otro que dé lugar a la llamada, en tanto que el hombre existe gracias a un llamado recibido desde afuera.¹³⁷ Este entorno permite comprender la existencia del hombre como don y, por lo tanto, como recepción y tarea.

Ahora bien, para el autor en estudio, dicha llamada enlaza tres escenarios interdependientes y constitutivos del ser personal, ellos son: relación, libertad y alteridad. A continuación se presenta cada uno de ellos a fin de poder reconocer la ontología de la persona desde una interrelación de tales contextos.

En primer término, toda llamada involucra a dos sujetos, quien llama y aquel que es llamado, implicándose mutuamente en un vínculo dialógico. Esto conlleva a una relación entre ambos sujetos que, a su vez, se definen desde la alteridad ya que el receptor y el que llama no se identifican, sino por el contrario, son diferentes y por lo tanto esta realidad supone alteridad. Ahora bien, cabe sostener que en la relacionalidad se da una asimetría, consecuencia de que la llamada es don, una gracia. No se exige, no se fabrica, simplemente nos visita constituyéndonos como otro. Así pues, como primer escenario del ser personal puede expresarse que la dimensión relacional es constitutiva del ser humano. Esto significa que sólo construye su identidad en tanto y en cuanto se relacione con otros hombres, con la creación y con Dios.

De este modo, podemos ingresar al segundo escenario. A través de la llamada, Adán queda constituido como otro, es decir, como un ser diverso de Dios y de la

¹³⁵ Sobre todo en los capítulos II y III.

¹³⁶ CA, 57.

¹³⁷ Esta perspectiva de la alteridad humana como respuesta a la llamada será retomada con mayor amplitud en el capítulo II, sobre la persona humana.

creación, “es pura alteridad que no existe por sí misma, sino como don del Otro”.¹³⁸ Mientras que el resto de la creación, siendo diversa de Dios, se diferencia entre sí según las especies, el ser humano, en cambio, es singularizado a través de la llamada del Otro y la respuesta del sujeto. “Éste es el evento constituido de la humanidad”.¹³⁹ El ser del hombre, por tanto, es único e irrepetible.

Ahora bien, toda llamada espera una respuesta, he aquí donde entra en juego el tercer y último escenario: la libertad. Como se ha adelantado al inicio de este capítulo, para I. Zizioulas la libertad no ha de ser entendida en un sentido psicológico o moral, sino en el plano ontológico; es decir, confesando, reconociendo y afirmando el ser del otro, de aquel que llama. Sólo desde esta libertad garantiza la propia identidad como un verdadero tú.

Dicha libertad le permite al hombre distanciarse de la propia naturaleza para aceptar o rechazar todo aquello que le es dado. Por ello, “el hombre surge de un peculiar *vis-à-vis* con Dios y con el resto de criaturas por vía de relación”.¹⁴⁰ Sin embargo, caben dos posibilidades en el modo de vincularse: el hombre puede asemejarse tanto a un animal como a Dios. Adán optó por una relación marcada por la animalidad, pero el hombre, también desde su *tropos*¹⁴¹ puede ponerse en camino hacia la deificación mediante la unión hipostática de Dios con el hombre en Cristo. “La alteridad del hombre está unida a la libertad de relación en un sentido u otro”.¹⁴²

El carácter ontológico de la libertad permite al ser humano tener la posibilidad de crear un mundo diverso que le es dado generando alteridad. De este modo acuña nuevas identidades, no a partir de la nada como en el caso del ser de Dios en la creación, sino a partir de lo dado. Esto es posible porque el ser posee un *tropos* que posibilita la novedad y el cambio.

Finalmente, la llamada del Otro y la respuesta libre del hombre, le permite al ser humano vivir en la unicidad, evitando de esta forma la mera identificación como parte de un todo, de una clase o un grupo. Esto llevaría a perder la alteridad ontológica de cada ser, en tanto que dicha generalidad puede predicarse a más de un ser.

¹³⁸ CA, 60.

¹³⁹ CA, 60.

¹⁴⁰ CA, 61.

¹⁴¹ Cf. pág. 15.

¹⁴² CA, 62.

Esta libertad por la cual el hombre entra en relación con Dios, la creación y la humanidad, se da en la historia convirtiéndolo a aquél en un ser histórico. Si la historia tiene un fin, un *telos*, la llamada también:

“El hombre está llamado a dirigir la creación hacia la comunión con Dios, en orden a participar de la misma vida de la Trinidad. Es a esta llamada a la que Adán respondió libremente con un no. Fue Cristo quien respondió en plenitud al revelar y realizar en sí mismo la verdadera humanidad”.¹⁴³

El *no* por parte de Adán como respuesta al llamado de Dios conlleva el rechazo de la alteridad como parte integrante de su ser. La consecuencia de esta negativa dio lugar, en el plano filosófico, a la afirmación del yo autosuficiente como prioridad ontológica sobre el Otro, y en el plano teológico, contrajo la condición mortal del hombre.

Por lo tanto, una nota específica del ser humano, y tal vez la más importante, como afirma el teólogo ortodoxo,¹⁴⁴ es la tendencia a liberarse de la muerte aspirando a la inmortalidad. Como se ha anticipado al hablar del ser de Cristo, ésta es la existencia trágica de la coyuntura humana y solo en el misterio de la resurrección encuentra su respuesta.

Luego de haber abordado la clave *alteridad* desde su etimología y desde la perspectiva de Juan de Pérgamo en relación a la creación, a Dios, a la Iglesia y al hombre, es posible concluir afirmando que se trata de una categoría ontológica, donde la libertad juega un rol determinante en la constitución del ser personal. Perspectiva que se retomará para ser desarrollada en el capítulo siguiente al estudiar la *persona* desde el horizonte filosófico-teológico del destacado autor.

¹⁴³ CA, 62.

¹⁴⁴ Cf. CA, 59.

CAPÍTULO II

SER PERSONA

Realizado ya el desarrollo de una de las iniciales claves teológicas de I. Zizioulas en el primer capítulo de este trabajo de investigación, a saber, la alteridad como constitutiva del ser, se dará un paso más indagando qué es ser persona para este autor.

Para ahondar en una respuesta que refleje tal interrogante será necesario abordar una ontología personal. Por ello, en este capítulo es preciso realizar una breve historia del concepto persona en la filosofía, ahondando en la fuente de la Sagrada Escritura, los Padres, los Concilios, y desde las perspectivas ontológicas que promueve el teólogo ortodoxo arribar al concepto de persona sugerido por el autor.

En su obra «Comunión y Alteridad», el autor considera la ontología como “el área de la filosofía (y la teología) en la que la cuestión del ser se plantea más o menos en el mismo sentido en que fue expuesta por primera vez por la filosofía antigua, aplicándola aquí al problema concreto de la identidad personal”.¹⁴⁵

La cuestión que guiará este desarrollo conduce a la siguiente interrogación: ¿somos persona o poseemos una persona? Situados en el ámbito del poseer o del ser, la persona pasaría a ser una cualidad añadida o un elemento constitutivo del ser.

2.1. Hitos sugerentes en la historia del concepto «persona»

El desarrollo histórico del término persona induce en forma casi obligada hacia el acercamiento de dos contextos singulares: el mundo griego y el mundo latino. Cada uno de ellos ofrece rasgos distintivos que conducen a describir el concepto de persona.

¹⁴⁵ CA, 127.

Es en la tragedia griega donde aparece el término *persona* cuyo significado responde a la anatomía del cuerpo humano, a la “parte de la cabeza que se encuentra debajo del cráneo”,¹⁴⁶ aquello que viene a la vista, lo que se puede ver, por tanto: cara, rostro, figura visible del ser humano. Posteriormente el término pasará al ámbito del teatro para designar el papel que un actor desempeña o la personalidad que representa: la máscara.¹⁴⁷

La tragedia era el marco donde se representaban de forma conmovedora los conflictos entre la libertad del hombre y la necesidad racional del mundo unificado y armonioso –propio del monismo ontológico griego–. Es en el escenario donde el hombre luchaba por llegar a ser persona, esto es, buscaba batallar contra los dioses y con su destino porque no podía definitivamente escapar al suyo. Experimentaba que su libertad estaba limitada y por lo tanto su persona era una máscara.

En la época del helenismo y desde una filosofía estoica, *prósopon* designará al individuo. Sin embargo, a la luz de los matices que en el mundo griego fue adquiriendo dicho término, todos refieren a un concepto técnico y exterior pero alejado de una perspectiva ontológica que permita equipararlo a hipóstasis.¹⁴⁸

Si nos detenemos en el mundo latino, el término persona, describe tanto individualidad concreta, portadora de derechos y obligaciones, como el papel o los papeles a representar. Alude al personaje que uno asume en las relaciones sociales o legales como parte de un conjunto de relaciones dinámicas. “Se designa siempre el portador del papel social, no la persona absoluta, el individuo”.¹⁴⁹ Por tanto, se trata de la persona moral o legal, pero que nada tiene que ver con una ontología personal. Aquí la libertad juega un doble papel: describe tanto la subordinación a la realidad organizada como la posibilidad de afirmar su identidad.

Posteriormente fue Boecio quien definiera el ser personal como *individua substantia rationalis naturae*. En tal descripción podemos advertir como la persona queda encerrada en el ámbito de la sustancia.

Durante la Escolástica, será Santo Tomás de Aquino, el que logre dar un paso importante al distinguir el plano de la sustancia con el de la subsistencia, entendiendo así la persona como subsistencia espiritual.

¹⁴⁶ SE, 45.

¹⁴⁷ Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, Nápoli, Edizioni Dehoniane, 1985, 57.

¹⁴⁸ Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001, 107-108.

¹⁴⁹ Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, 91.

Siguiendo el decurso histórico es significativo recuperar el valioso aporte de Ricardo de San Víctor. En su tradición filosófica caracterizó a la persona como relación de origen. Es decir, toda persona se encuentran dos relaciones: referida al alguien de quién recibió la naturaleza –Dios– y a alguien con quien puede compartirla –los demás hombres–.

En el esbozo presentado de ambas etimologías encontramos una tensión fundamental. Ella surge a partir de los aportes válidos sobre la existencia del hombre pero también desde los propios límites:

“Ser persona está, por lo visto, en una tensión fundamental que queda indicada, por ejemplo, con los conceptos de *hipóstasis*, con su significado de firmeza sellada en sí misma del individuo real existente, y de *prósopon* (en el ámbito latino *persona*), con su significado de aparición *para otros*, de *papel* en la coexistencia social”.¹⁵⁰

El mundo antiguo grecorromano no logró una justificación ontológica del ser personal. Desde una perspectiva bíblica pero también patrística, será la teología la que aporte los elementos necesarios para proponer un concepto de persona en clave ontológica. Si bien la intención inicial fue responder al interrogante sobre el ser ontológico de Dios en su Trinidad, sus horizontes de comprensión sirvieron para elaborar una ontología personal.

Para el autor que se aborda en esta investigación, el hito filosófico¹⁵¹ fue decisiva la identificación de la *hipóstasis* con la *persona*. Como hemos aludido recientemente, la filosofía griega desconocía esta identidad de contenido de dichos vocablos. Por un lado, mientras el término persona nunca habría sido expresión de la esencia del hombre, por otro, *hipóstasis* estaba unido a la sustancia.

Esta decisiva identificación entre los términos en cuestión, a saber, *hipóstasis* y *persona*, encuentra su sentido y su razón de ser, según el teólogo griego, en una doble tesis:

“En primer lugar, a) la persona no es un añadido a un ser, una categoría que añadimos a una entidad concreta una vez que hemos verificado su hipóstasis ontológica. Es en sí misma la hipóstasis del ser. En segundo lugar, b) las entidades no deben su ser al ser mismo –es decir, el ser no es una categoría absoluta en sí misma– sino a la persona, precisamente a eso que constituye el ser, es decir, aquello que permite a las entidades ser entidades. En otras palabras, de ser un añadido al ser (una especie de máscara), la persona se convierte en el ser mismo y es a la vez –algo muy significativo– el elemento constitutivo (el «principio» o «causa») de los seres”.¹⁵²

¹⁵⁰ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 113.

¹⁵¹ Cf. SE, 50.

¹⁵² *Ibid.*, 53.

Esta reinterpretación de la ontología por parte del pensamiento griego se debió a dos fermentaciones que se dieron a luz en la teología patrística. En primer lugar, pasar de la necesidad cosmológica¹⁵³ a la libertad del mundo. Este paso fue posible gracias a la teología bíblica de la creación *ex nihilo* donde el ser es producto no de la necesidad sino de la libertad. “El «ἀρχή» del mundo, fue trasladado a la esfera de la libertad. Lo que existe fue liberado de sí mismo; el ser del mundo se liberó de la necesidad”.¹⁵⁴

Una segunda fermentación se encuentra en torno a las discusiones sobre la Santísima Trinidad a través de las cuales se ha llegado a la identificación del ser de Dios con la persona como principio ontológico. Serán los Padres griegos quienes afirmen que la unidad divina, el principio ontológico de ser, no radica en la sustancia de Dios sino en una hipóstasis, la persona del Padre. Por lo tanto, el Dios uno es el Padre, no la sustancia, ya que “la sustancia no existe jamás en un estado de desnudez, o sea, sin hipóstasis, sin un modo de existencia”.¹⁵⁵ El Padre, en cuanto increado, y por lo tanto, desde su libertad ontológica, es la causa de la generación del Hijo como de la procesión del Espíritu.

2.2. *Existencia personal*

Después de presentar brevemente los diversos significados conceptuales y lingüísticos del término *persona* será abordada ahora la identidad personal. Para ello se recorrerá junto a I. Zizioulas una de las preguntas del eterno filosofar y el aporte decisivo de este nuestro autor en el paso de la existencia biológica a la existencia eclesial.

2.2.1. *¿Quién soy yo?*

Para abordar la cuestión de la identidad, el teólogo ortodoxo parte de la tradicional interrogación acerca de ¿quién soy yo?, ¿quién eres tú? o ¿quién es él o ella? Es significativo recordar aquí que dichos interrogantes son propios de la persona humana; es más: nos hacen humanos y muestran que ser persona “es una cualidad exclusiva del ser humano en medio del mundo animal”.¹⁵⁶

¹⁵³ El monismo ontológico del pensamiento griego lleva al concepto de cosmos, es decir, de la relación armoniosa de las cosas que existen entre sí, donde no hay lugar para el imprevisto ni la libertad.

¹⁵⁴ SE, 53.

¹⁵⁵ SE, 55.

¹⁵⁶ CA, 143.

Buscando responder a los elementos constitutivos de tales interrogantes, el autor se detiene en el análisis de cada uno de ellos. El primer término, *quién*, remite sin lugar a duda a la conciencia que busca saber quién es uno frente al resto de los seres. De este modo, se conquista la auto-afirmación por medio de la comparación. Ser persona tiene que ver con la exigencia de *unicidad* que abordaremos más adelante.¹⁵⁷

Con respecto al *ser*, se proclama el hecho de la existencia, que remite a dos realidades. Por un lado afirma que no existimos desde siempre y, por otro, que no permaneceremos para siempre: el hombre no es eterno.¹⁵⁸ Esto lleva a sostener que el hecho de *ser* remite inmediatamente al don de la existencia aquí y ahora, inmersos en las coordenadas del tiempo y el espacio: somos seres históricos. “Se trata al mismo tiempo de un grito que brota del temor oculto ante el rostro del no-ser y la amenaza de la muerte”.¹⁵⁹

En último término para abordar es el *yo, tú o él/ella* que, a diferencia de la expresión anterior, aquí se brinda la posibilidad de singularizar el ser. Evoca lo particular, se dan cita aquí la alteridad y la unicidad, que vuelven a proclamar que cada ser es único e irrepetible.

Volviendo hacia la pregunta inicial ¿quién soy?, ella traslada a la cuestión personal, que nada tiene que ver con las cualidades humanas (biológicas, sociales o morales). El ser personal remite a la hipóstasis, esto es, a la exigencia de unicidad. Lo que importa destacar en el plano ontológico no es lo que *uno es* sino el hecho de que *es y no es otro cualquiera*.¹⁶⁰

2.2.2. De la existencia biológica a la existencia eclesial

Uno de los aportes válidos de la teología patristica es la aplicación de los conceptos filosóficos al plano de la fe. De esta manera busca proponer teológicamente al hombre según dos modos de existencia, a saber: la hipóstasis de la existencia biológica y la hipóstasis de la existencia eclesial. Se analizará a continuación cada una de ellas.

Consecuencia *extática* de la comunión entre los progenitores “la hipóstasis de la existencia biológica está constituida por la concepción y el nacimiento del hombre”.¹⁶¹

¹⁵⁷ Nos aproximaremos a la clave de unicidad en el Capítulo III, 3.3.4. Unicidad.

¹⁵⁸ Retomaremos esta realidad en el punto siguiente.

¹⁵⁹ CA, 131.

¹⁶⁰ Cf. CA, 144.

¹⁶¹ SE, 64.

Si bien toda hipóstasis humana se orienta al ser personal, la existencia biológica se caracteriza por sufrir dos pasiones que atentan tal orientación.

“La «primera pasión» es lo que se puede denominar «necesidad ontológica». Constitutivamente, la hipóstasis está inevitablemente unida al instinto natural, a un impulso que es «necesario» y no está sujeto al control de la libertad. Así, la persona como ser «subsiste» no como libertad, sino como necesidad. Debido a ello, no tiene el poder de afirmar su hipóstasis con una libertad absoluta. (...) La segunda «pasión» es una consecuencia natural de la primera. En su estadio más temprano, puede denominarse la «pasión» del individualismo o de la separación de las hipóstasis. Al final, sin embargo, se identifica con la última y mayor pasión del hombre, con la desintegración de la hipóstasis, que es la muerte”.¹⁶²

Según el autor que se estudia en este trabajo, aquí la muerte “expresa el desarrollo natural de la hipóstasis biológica, la cesión de espacio y tiempo a otras hipóstasis individuales, el sellado de la hipóstasis como individualidad”.¹⁶³ Tales circunstancias nos permiten sostener que el hombre, considerado desde la hipóstasis biológica, queda constituido intrínsecamente en una realidad trágica.¹⁶⁴

Sin embargo desde esta existencia trágica surge el interrogante sobre una posible salvación en donde la hipóstasis pueda alcanzar su objetivo. Para ello será necesario que el eros y el cuerpo –expresiones del éxtasis y de la hipóstasis de la persona– dejen de ser portadores de muerte. Esto es posible gracias a dos instancias. Primeramente es indispensable que el eros y el cuerpo, como elementos básicos de la hipóstasis biológica, no sean destruidos. En segundo lugar, es preciso que dicha composición sea transfigurada adaptándose al nuevo modo de existencia de la hipóstasis. Por tanto será necesario rechazar lo que provoca el aspecto trágico del hombre para hospedar aquello que configura a la persona como amor, libertad y vida: la hipóstasis de la existencia eclesial.¹⁶⁵

Sólo el nuevo nacimiento a través de la gracia bautismal despoja al hombre de su dimensión trágica y forja de este modo la hipóstasis de la existencia eclesial. Esta nueva hipóstasis ha de estar constituida por una realidad ontológica que no sufra la condición de creaturidad.

Es la persona del Hijo quien lleva a cabo en la historia la auténtica personificación, haciendo de ella la hipóstasis de la persona para todos. Así asume con libertad la

¹⁶² SE, 64-65.

¹⁶³ SE, 65.

¹⁶⁴ Cf. SE, 66.

¹⁶⁵ I. Zizioulas la denomina “eclesial” a esta hipóstasis ya que el hombre la recibe en el bautismo. Cf. SE, 70.

naturaleza humana, marcada esta última por la necesidad ontológica de su hipóstasis biológica. De este modo, el hombre puede subsistir gracias a su relación con Cristo.

Ahora bien, para expresar la mutua relación entre las hipóstasis –biológica y eclesial– será necesaria una nueva categoría ontológica que exprese no sólo aquello que el hombre es, sino aquello que será, ya que la existencia eclesial está unida a la escatología. Estamos ante una “hipóstasis paradójica que tiene sus raíces en el futuro y sus ramas en el presente”.¹⁶⁶ El autor se refiere a esta realidad como hipóstasis eucarística o sacramental.¹⁶⁷ A través de dicha hipóstasis se trasciende la necesidad ontológica y la exclusividad propia de la hipóstasis biológica. La Eucaristía es

“una red de relaciones, en las que el hombre «subsiste» de forma diferente a la biológica como miembro de un cuerpo que trasciende toda exclusividad de tipo biológico o social. La eucaristía es el único contexto de la existencia humana donde los términos «padre», «hermano», etc., pierden su exclusividad biológica y revelan, como hemos visto, relaciones amorosas libres y universales”.¹⁶⁸

La eucaristía implica no sólo la manifestación histórica de la existencia escatológica del hombre, sino que también indica el progreso dinámico hacia su realización. Consecuentemente puede postularse que la hipóstasis eucarística y el carácter escatológico de la hipóstasis eclesial revelan al hombre su propio ser como *persona*.

Esta perspectiva escatológica refleja la dialéctica del *ya pero todavía no*, haciendo que el hombre experimente que su hogar verdadero no es de este mundo. “La hipóstasis eclesial, como trascendencia de la biológica, obtiene su ser del ser de Dios y de aquello que será al fin de los tiempos”.¹⁶⁹

Será esta nueva ontología de la persona la que ofrezca un modo de existencia que permita salir de la dimensión trágica del hombre expresada en el eros y en el cuerpo. Si bien ambos componentes existenciales no debe ser abandonados exigen una nueva orientación o hipostatización. La hipóstasis eclesial permite que el eros como movimiento extático, se libere de la necesidad ontológica y se convierta en un movimiento de amor libre de carácter universal, es decir:

¹⁶⁶ SE, 73, cf. SE, 75.

¹⁶⁷ Cf. SE, 73.

¹⁶⁸ SE, 74.

¹⁶⁹ SE, 76.

“de un amor que, mientras puede concentrarse en una persona como expresión de toda la naturaleza, ve en esta persona la hipóstasis mediante la cual se ama a todos los hombres y todas las cosas y en relación con la cual son hipostatizados”.¹⁷⁰

Del mismo modo, el cuerpo liberado del individualismo, el egocentrismo y la muerte, se transfigura en una manifestación extraordinaria de la comunidad, como Cuerpo de Cristo, a través del cual y por el cual, se experimenta la comunión.

Pasar de la hipóstasis biológica a la eucarística permite al hombre alcanzar su ser no de lo que *es* ahora sino de lo que *será* en el futuro, siendo la resurrección de Cristo, prenda y señal de aquella realidad pregonada en cada eucaristía.

2.3. *La persona como cuestión ontológica*

Desde el breve recorrido sobre el concepto de la persona abordado y a la luz del paso pascual de la misma, es decir, del paso de una existencia biológica hacia la eclesial, es posible adentrarse en la cuestión ontológica.

Se parte aquí desde el aporte de los Padres Capadocios sobre el modo de existencia como *tropos hyparxeos*. Luego se abordará la primacía y ultimidad de la persona desde la perspectiva de nuestro autor. Posteriormente se presentará el ser personal desde las categorías de éxtasis e hipóstasis, llegando así a comprender a la persona en clave de comunión.

2.3.1. *La persona como tropos hyparxeos*

Como ya se ha mencionado en los puntos anteriores, tanto desde una perspectiva bíblica como patrística, vuelve a proclamarse que el hombre es imagen de Dios. Por lo tanto, lejos de ser Dios por naturaleza, es su imagen. Esto significa que, es creado, y por tanto, sujeto a las coordenadas de tiempo y espacio, trayendo consigo la individuación y finalmente, la muerte. Pero aún desde esta misma realidad creada, el hombre está llamado a existir del mismo modo en que Dios existe. Indudablemente, la cuestión será cómo se realiza esta existencia.

Los Padres capadocios aportarán las herramientas necesarias para responder a tal interrogante. Ellos presentan una distinción que será decisiva entre naturaleza y persona o modo de existencia (*tropos hyparxeos*). La naturaleza o sustancia refiere a la

¹⁷⁰ SE, 77.

existencia de la cosa, responde a la pregunta por el *qué* y como tal, puede predicarse de varias cosas, o sea en referencia a todos los seres humanos. En cambio, persona o hipóstasis, refieren al *cómo* de la naturaleza humana y sólo se predica de un solo ser. En este caso, es la persona quien asumiendo el papel de causa ontológica determina si serán superadas o no las limitaciones propias de su naturaleza.

Por lo tanto, la imagen de Dios en el hombre refiere directamente no al *qué* del hombre sino al *cómo*, no guarda relación con la naturaleza sino con la persona. Así el hombre es libre para orientar el *cómo* de su existencia hacia la dirección del modo de ser de Dios (el *cómo*) o bien en dirección al *qué* en su propia naturaleza, lo cual conduce al individualismo, y por lo tanto, a la mortalidad. En cambio, vivir de acuerdo con la imagen de Dios significa vivir conforme al modo en que Dios existe, o sea, como imagen de la personidad de Dios, llevando al hombre a convertirse en Dios, sin ser Dios. En el lenguaje de los padres esta realidad comprende la *theosis*.¹⁷¹

Esta conversión explica el movimiento ascético, según la mirada de los padres, ya que aunque la naturaleza del hombre es ontológicamente anterior a su personidad, el hombre está llamado a librarse de la necesidad de la naturaleza para actuar como si fuese libre de sus leyes.

2.3.2. Primacía y ultimidad de la persona

Para profundizar en la ontología de la persona el camino a recorrer consiste, por un lado, en otorgar a lo particular primacía y ultimidad, y por otro, implica un esfuerzo “para conceder estabilidad a los muchos como si fuesen uno, es decir absolutos, únicos e insustituibles”.¹⁷² He aquí el ámbito propio para la afirmación de la metafísica de la particularidad.

Cabe resaltar que esta realidad de lo particular en la ontología está en contraste con la historia de la filosofía. Según la opinión personal del mismo I. Zizioulas “el pensamiento griego en todas sus formas (parmenídea, heraclítea, platónica y aristotélica), y a pesar de sus variantes en otros aspectos coincidió en una cosa: lo particular no es ontológicamente absoluto”.¹⁷³ En una ontología griega era inconcebible

¹⁷¹ En el lenguaje de los padres, la *theosis* refiere a la divinización pero no porque el hombre participe en la naturaleza de Dios sino porque participa de su existencia personal. Cf. SE, 63.

¹⁷² CA, 132.

¹⁷³ CA, 132

una ontología de la persona ya que nadie logró incorporar el *yo* o el *tú* a la pregunta por el quién y el ser.¹⁷⁴

El teólogo ortodoxo afirma la ultimidad y prioridad ontológica asumiendo como sustento el siguiente presupuesto: el ser es causado, siendo esta causalidad ontológicamente absoluta y primaria. “Este principio de causalidad personal del ser significa que la particularidad en ontología ha de entenderse como causativa y no derivativa”.¹⁷⁵

Es la misma Sagrada Escritura quien recuerda que el ser es causado por alguien. La expresión “soy el que soy” pone de manifiesto que el particular (el yo) coincide plenamente con el quién y el soy. Este dato bíblico le permite al metropolitano de Pérgamo iniciar el camino que lo llevará hacia su cometido: la ontología de la persona.

Una vez más, dos aportes de los Padres Capadocios permitirán poner luz sobre el tema en cuestión sobre todo el pensamiento griego. El primer aporte de los Padres tiene su punto de partida en el dato bíblico al postular que Adán, un ser particular, es causa de que los seres humanos particulares también sean tales. La razón de este postulado la encontramos en una paradoja propia del mundo semita: la personalidad corporativa.¹⁷⁶ Esta paradoja, ajena tanto al mundo occidental como también a los griegos, permite simultáneamente dar el paso del *uno* al *muchos* y de los *muchos* al *uno* sin dificultad alguna, admitiendo la particularidad sobre la cual el punto de referencia decisivo ha de ser siempre una persona.

El segundo aporte de la doctrina patrística de los capadocios versa sobre la idea de Dios. Retomando la idea antecedente sobre la causalidad del ser de los hombres en la persona de Adán, los Padres proclamarán que el ser de Dios, la Santísima Trinidad, encuentra su causa, no en la sustancia divina, sino en el Padre, un ser particular. Desde esta concepción, I. Zizioulas afirmará que Dios uno es el Padre,¹⁷⁷ como ya hemos demostrado en el planteo del ser de Dios.¹⁷⁸

Ahora bien, para que esta realidad alcance un sentido ontológico, será necesario que Adán, como causa primera del hombre, exista en relación permanente con el resto de los humanos, en tanto que porta en sí la totalidad de la naturaleza humana. Sin

¹⁷⁴ Cf. CA, 133.

¹⁷⁵ CA, 136.

¹⁷⁶ Cf. CA, 136.

¹⁷⁷ Cf. CA, 138.

¹⁷⁸ Cf. Capítulo I, 1.2. Alteridad y ser de Dios.

embargo, aquí mismo radica su incapacidad: Adán es un ser creatural y por lo tanto mortal.

He aquí que la humanidad *per se* no puede reclamar para sí una ontología personal. Dada tal incapacidad por parte del primer hombre, será Dios entonces el particular ontológicamente último. En Él la relación se caracteriza por ser permanente e irrompible: todas las personas de la Trinidad permanecen siempre unidas.

Por tanto, es condición necesaria para una ontología de la persona introducir la relacionalidad en la sustancia. De este modo, al identificar una cosa particular tenemos que considerarla como parte integrante de una relación y no aislarla como individual.

“El particular es elevado al ámbito de lo ontológicamente primario; aparece como ser en sí que no depende en su identidad de cualidades provenientes de la naturaleza (y, en consecuencia, aplicable también a otros seres), si bien únicamente en una relación en la que él constituye un ingrediente ontológico indispensable, siendo inconcebible que el resto de seres sean mas allá de dicha relación con él”.¹⁷⁹

Esta realidad conduce a un escenario relacional. De este modo sitúa a la persona en una dimensión comunal en donde cada particular es afirmado bajo los parámetros de ser único e irremplazable.

Ahora bien, ¿cómo se da esta elevación particular a nivel ontológico? Ella se realiza gracias a una cristología desde arriba al fundar su ser sobre la relación Padre-Hijo. “Lo que permite al hombre en Cristo alcanzar identidad personal en términos ontológicos es que en Cristo las naturalezas *son* sólo porque se hallan particularizadas en una persona”.¹⁸⁰

Acceder a dicha ontología de la persona conduce al hombre a tomar una actitud libre frente a su propia naturaleza, intentando un nuevo nacimiento que le permita experimentar una ontología personal. El bautismo le otorgará una nueva identidad, independiente ya de las cualidades naturales, para acceder a una existencia hipostática equivalente a la que se encuentra en la relación Padre-Hijo.

2.3.3. La persona: éxtasis e hipóstasis del ser

Una vez más la pregunta por el hombre sale al encuentro para manifestar que el ser humano no haya su contento con sus propias limitaciones, sino que busca siempre superarlas. De ahí que el hombre empírico no representa la realidad del ser humano en

¹⁷⁹ CA, 139.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 141.

su totalidad. En todo caso es la materia prima para la concepción o creación del hombre real. Por lo tanto, esto conduce sin duda a la pregunta: ¿dónde puede establecerse el límite entre capacidad e incapacidad humana?

Para dar respuesta a este interrogante, el autor de Pérgamo presenta dos caminos antropológicos posibles a recorrer. En el primero intenta responder a dicha cuestión desde un movimiento de introspección. El segundo camino, supone que la capacidad o incapacidad humana solo puede discutirse al acercarse al hombre como si de un ser indefinible se tratase, al que sólo se comprende desde su capacidad para relacionarse con las realidades extramundanas.

2.3.3.1. Perspectiva estática y sustancialista

Como ya ha sido expuesto,¹⁸¹ las perspectivas diversas entre la teología cristiana y el pensamiento griego, acarrearón, como consecuencia un trabajo orientado a la defensa de la visión bíblica sobre Dios frente al monismo de los griegos que propicia una ontología cerrada. Tanto la doctrina de la *creatio ex nihilo* como la fórmula de Calcedonia sobre las dos naturalezas en Cristo unidas sin confusión, se emplearon como herramientas para dicha defensa.

Si bien, tanto Oriente como Occidente subrayaron la diferencia entre naturaleza de Dios y la naturaleza del hombre, lo hicieron por caminos diversos. Por un lado, Occidente tuvo la tendencia a sondear ambas naturalezas desde la perspectiva de sus cualidades particulares, y a presentar el misterio de la salvación haciendo hincapié en lo que le sucede al hombre en cuanto hombre. A su vez, en Oriente aparece la misma visión pero en la tradición antioquena que acentúa la autonomía de ambas naturalezas en Cristo. Por lo tanto,

“Puede demostrarse (...) que en cada uno de estos casos la verdadera cuestión reside en el intento de comprender al hombre observándolo introspectivamente como agente ético autónomo (Tertuliano, Antioquenos), como el Ego de un complejo psicológico (Agustín) o como una sustancia poseedora de ciertas potencias (escolásticos).”¹⁸²

Es sabido ya que las percepciones sobre el hombre que ofrecen el pensamiento de Boecio –individualidad racional– y la reflexión de San Agustín –experiencia y conciencia psicológica–, han llevado a una concepción occidental de la filosofía del

¹⁸¹ Cf. el apartado 1.1. Alteridad y ser en la creación, correspondiente al capítulo I.

¹⁸² CA, 264.

hombre afirmado como individuo y/o personalidad,¹⁸³ dotada de cualidades intelectuales, psicológicas y morales, un ser en sí mismo autónomo.

Para I. Zizioulas hay algo en el fenómeno humano que se resiste a ser definido desde la realidad sustancial o desde las cualidades. Identificar sin más lo racional con lo sustancial en el hombre no demuestra que exista algo específico en él que lo diferencie, por ejemplo, de los animales. Esto lleva al planteo de que la capacidad e incapacidad humana del hombre no puede transitar por la vía de la sustancia.

2.3.3.2. Perspectiva dinámica y relacional

En el punto anterior quedó expresada la dificultad de presentar la persona como individuo que posee o contiene cualidades obteniendo como resultado una entidad estática del ser humano.

Un nuevo contexto, desde la caracterización personal del hombre *en relación con*, puede ofrecer una respuesta al problema de la capacidad e incapacidad humana. Será la apertura del ser, su *ex-tasis*, como movimiento hacia la comunión trascendiendo los límites del yo y conduciéndolo a la libertad, quién revele el modo católico del ser, de manera que deviene hipostático, portador de su naturaleza en su totalidad.¹⁸⁴

Las nociones de *éxtasis*¹⁸⁵ e *hipóstasis*¹⁸⁶ serán claves para representar dos matices básicos del ser personal. Sin estos el ser se convierte en una realidad apersonal, como simple sustancia. Pero gracias a ellos es posible manifestar como la realidad personal no es una cualidad añadida sino constitutiva del ser.

Tal realidad es denominada por el autor como una “verdadera revolución”¹⁸⁷ con respecto a la ontología griega. La identificación de la *hipóstasis* con lo personal y no con la *ousía* conlleva a tal realidad de que la cuestión ontológica no encuentra respuesta en el horizonte de una auto-existencia, sino un ser que en su *éxtasis* rebasa los propios límites en un movimiento de comunión. Por lo tanto, aquello que es en sí, lo es mediante la comunión. De este modo se arriba a una clarificación de suma importancia: la comunión, lejos de amenazar la particularidad, se erige como en un elemento constitutivo del ser personal. Entonces, la identidad ontológica no queda encerrada en la

¹⁸³ Aquí el autor entiende por personalidad un “complejo de cualidades naturales, psicológicas o morales”, CA, 267.

¹⁸⁴ Aquí I. Zizioulas retoma el argumento antropológico, bíblico y exegético, de personalidad corporativa, donde en cada persona está presente la totalidad de la naturaleza humana.

¹⁸⁵ Como apertura del ser hacia la comunión cf. CA, 267.

¹⁸⁶ Si bien se la ha identificado durante mucho tiempo con sustancia, aquí el autor refleja el significado que recibe desde el siglo IV, como persona, como modo de existencia única e irrepetible. Cf. CA, 268.

¹⁸⁷ Cf. CA, 269 y cf. SE, 99.

sustancia, sino que se encuentra en la apertura del ser que sobrepasa por desborde los límites del yo. De este modo, la libertad será otro de los elementos constitutivos de lo personal.

“Un ser particular es «en sí» –y no cualquier otro– debido a su unicidad que es fruto de la comunión y que convierte al ser particular en irreplicable al formar parte de una existencia relacional en la que es indispensable e irremplazable. Lo que hace que un ser concreto sea en sí –y por consiguiente en absoluto– es, en definitiva, la comunión, la libertad y el amor”.¹⁸⁸

Ahora bien, parece que la identificación de hipóstasis con persona, demuestra que la noción de persona se encuentra sólo en Dios y que el hombre nunca está satisfecho hasta que se convierte en *Imago Dei*. Aquí radica la grandeza y la tragedia de la persona, expresada en el problema de la capacidad e incapacidad.

Prueba de esto se encuentra en la capacidad creadora del hombre, de hacer que las cosas sean. Partiendo del hombre como persona, tal capacidad nada tiene que ver con la habilidad de fabricar objetos, propio del individuo.

Crear, en tanto persona, implica dos dimensiones. Por un lado, las cosas se presentan como parte integral y relevante de la totalidad de la existencia, y por otra parte, el hombre se hace presente como *hipóstasis* del ser, única e irreplicable. El movimiento que encontramos en esta capacidad creadora va de la cosa a la persona. Contemplar una obra de arte despierta en la persona un mundo donde las cosas, la materia, las cualidades, los sonidos forman parte de una presencia personal.

Sin embargo, esta presencia revela al mismo tiempo una ausencia, la trágica incapacidad de la persona. La presencia del ser en y mediante la persona se manifiesta como ausencia. Retomando el ejemplo del arte, la obra artística despierta una presencia pero es a la misma vez la ausencia del propio artista. Él está presente al no estar allí, gracias a su obra.

“En la medida en que la persona humana es una identidad cuyo ser o particularidad se realiza mediante la trascendencia de sus límites en un evento de comunión, su carácter personal se revela en sí mismo como presencia. Pero en la medida en que la persona humana es un ser cuya particularidad también se establece mediante sus límites (un cuerpo), el carácter personal realiza esta presencia como ausencia”.¹⁸⁹

Esta paradoja de presencia-en-ausencia apunta a la comprensión del hombre como persona desde el punto de vista de su capacidad creadora. Si se profundiza en la

¹⁸⁸ Cf. CA, 289.

¹⁸⁹ CA, 275.

doctrina de la creación, desde la visión bíblica y desde una perspectiva filosófica, debe afirmarse que la persona precede al ser, al mundo, si se quiere seguir sosteniendo la doctrina de la *creatio ex nihilo*.

Así, se arriba una vez más a la constatación de que la persona no es secundaria respecto del ser, sino que es constitutiva. En el caso de Dios, la persona es idéntica al ser, permitiendo esto sostener la creación de la nada y a su vez sostener la estructura paradójica de la presencia-en-ausencia. “El hecho de que la presencia en y mediante la persona se manifiesta al hombre en forma de ausencia constituye el signo por excelencia de la limitación creatural de la humanidad”¹⁹⁰.

Cuando el tiempo y el espacio son abordados desde la persona, manifiestan una relación de unidad y de comunión. Ser persona implica la superación de la contradicción entre presencia y ausencia, que no se daría si lo creatural careciera de raíces espacio-temporales.¹⁹¹

El hombre, como ser histórico, se inscribe en la misma línea. La capacidad para la historia no es producto de cualidades sustanciales, sino el carácter personal, como la presencia del ser en términos de espacio.

“Los acontecimientos creados por el hombre a lo largo de la historia portan el sello de la libertad inherente al ser personal. Presencia en términos de espacio o arte, y presencia en términos de tiempo o historia son dos caras de la misma moneda: ambas remiten al ser como libertad y comunión”¹⁹².

2.4. La persona en clave hacia la comunión

Desde una perspectiva teológica, el planteo sobre la capacidad e incapacidad del hombre no es abordable satisfactoriamente desde la naturaleza humana. Como ya se ha planteado, para el autor elegido para esta tesina, el fenómeno humano escapa a cualquier explicación sustancialista. Por el contrario, al ser Dios la frontera entre la capacidad e incapacidad del hombre, sólo la relacionalidad, es decir, la persona, puede responder a tal planteo.

El aporte de Calcedonia demuestra como la naturaleza humana, en Cristo, ha de ser comprendida como real y verdadera, no en sí misma, sino constituida en y mediante el ser personal: “es hipostática en tanto extática, esto es, libre de sus límites naturales y

¹⁹⁰ CA, 277.

¹⁹¹ Cf. CA, 278.

¹⁹² CA, 279.

unida a Dios en comunión”.¹⁹³ Por lo tanto, la antropología que se desprende del Concilio depende del ser personal, es decir, el hombre surge como tal y verdadero sólo en relación con Dios, distinguiéndose del resto de los seres. Se trata del hombre con el hombre-en-comunión-con-Dios.¹⁹⁴

Esta perspectiva relacional sitúa el problema de la capacidad e incapacidad en otra instancia, no ya desde la naturaleza, sino desde la persona, y por lo tanto, muestra que ambos términos del binomio no se oponen entre sí, sino que se incluyen mutuamente. Así es posible afirmar, con respecto al hombre, su capacidad-en-incapacidad.¹⁹⁵

De ahí que la forma más elevada de capacidad quede expresada para el hombre en la noción clásica de *Imago Dei*, pero no a la luz de la naturaleza, donde el hombre pretendería ser Dios, sino a la luz del ser personal, donde el hombre vive el acontecimiento de la comunión con Dios como se realiza en la vida divina y hacerlo junto con toda la creación, ya que el hombre ha sido creado como *Imago Trinitatis*.¹⁹⁶

Ahora bien, desde el punto de vista del ser personal, el hombre manifiesta su especificidad creatural como diferencia y no como división respecto a Dios. Si desde su ser personal el hombre vive la comunión como la integridad de su ser, Dios y el hombre pueden distinguirse afirmando la diversidad de identidades en comunión.

Sin embargo, frente a la ruptura de la comunión y de la distorsión del ser personal a causa de la caída (cf. Gn 3), se hacen presentes la división e individualización de naturalezas. Allí, la relación entre Dios y el hombre se caracteriza como *presencia-en-ausencia*, donde lo creatural manifiesta sus limitaciones naturales de espacio y tiempo en forma de ausencia, cuya expresión mayor es la muerte, y representa la incapacidad humana en toda su magnitud. Será Cristo, en cuanto hombre, al restaurar la comunión entre ambas naturalezas desde su ser personal, quien haga de lo creado un espacio propicio para la presencia de Dios.

¹⁹³ CA, 311.

¹⁹⁴ Cf. CA, 311.

¹⁹⁵ Cf. CA, 312.

¹⁹⁶ Cf. CA, 312.

2.5. *Hacia una aproximación de la persona en la teología de I. Zizioulas*

Luego de haber recorrido distintos momentos en esta reflexión sobre la persona a través de diversas miradas puede desarrollarse un concepto abierto y dinámico sobre la persona.

Receptora del aporte decisivo de los padres con respecto al ser personal, como concepto ontológico último y desde una matriz trinitaria, la antropología también bebe de esta misma fuente abundante, enriqueciendo así el concepto de persona, cuyo contenido y significado serán comentados a continuación

a) La persona es una noción primaria y absoluta de la existencia que no puede ser sacrificada, supeditada por ningún ideal, orden natural o moral, o a ningún interés. Por lo tanto, es la persona como libertad absoluta quien da sentido y valor a la existencia.

b) La persona existe en relación. Así como Dios no está solo sino en comunión por ser Trinidad, lo mismo sucede con la persona. Toda relación implica salida de uno mismo, ruptura con la propia voluntad y sumisión libre a la voluntad del otro. De este modo la identidad propia se construye en tanto y en cuanto se establece en relación con el otro. Así queda expresada la alteridad de cada persona, siendo única e irremplazable la existencia de cada una.

Esta relación de amor, a imagen de la Trinidad, hace de cada persona un ser único e insustituible a los ojos del otro. Por lo tanto, cada uno existe como persona en la medida que ama y es amada. En cambio, cuando es tratada como naturaleza, y por lo tanto, como una cosa, muere en el anonimato como identidad particular ya que la naturaleza no puede conceder existencia bajo las categorías de única y irremplazable. Como imágenes de Dios el hombre es persona, no naturaleza. Sólo viviendo como personas es posible aspirar a vivir eternamente.

c) La persona como única e irrepitable. Es el ser personal quien crea alteridad particular, mientras que la naturaleza y las especies son reemplazables. En cambio, la persona, como imagen de Dios, al ser su naturaleza hipostática, adquiere unicidad siendo por ello irrepitable e irremplazable, semejante al modo de ser que se haya en la Trinidad.

Siguiendo la teología bíblica en lo que respecta al ser del hombre, la consideración de la imagen y semejanza con Dios junto al llamado a ser partícipes de la naturaleza divina (2 Pe 1, 4), conlleva un interrogante por parte del autor elegido: “¿Qué

aporta la consideración del Padre como causa de la personidad divina, como causa del Hijo y del Espíritu, a nuestro modo de ser a imagen y semejanza de Dios?”.¹⁹⁷

Responder a este interrogante conlleva a descubrir que el modo de ser de Dios revela el verdadero ser personal. La idea de causalidad divina pone de manifiesto tres consideraciones acerca de la existencia como persona.

1) Una primera consideración lleva a afirmar que la existencia personal no es autoexistente, autosuficiente o autoexplicable. La existencia personal siempre es un don que proviene de otro. La causa de su existencia es el resultado de amor y de la libertad, cada alteridad debe su ser a otra persona. Por lo tanto, ontológicamente, las personas son donantes y receptoras de identidad personal. Esta realidad encuentra su fundamento en el misterio trinitario: allí la causalidad en la existencia revela un ser personal constituido por amor.

2) Como consecuencia de la primera consideración, la segunda lleva a sostener que el origen de toda persona descansa en otra persona, o sea, remite ineludiblemente a atribuir la existencia a un ser personal y no a una naturaleza, sea esta divina o humana. Siendo descendientes de la naturaleza humana no se puede ser otro en sentido absoluto. Así como la causalidad en Dios nada tiene que ver con la sustancia o la naturaleza, pero sí con la persona, el verdadero carácter personal tampoco reside en la naturaleza, sino en la persona, alcanzando así la alteridad. Por lo tanto, la causalidad divina enseña a su vez, a ser libres de la naturaleza pero dependientes de la persona.

3) Una última y tercera consideración permite comprender que la alteridad personal es asimétrica, en tanto y en cuanto que siempre en la causalidad divina existe alguien que es mayor, no en sentido moral o funcional, sino ontológico. “El Padre es más grande que yo” (Jn 14, 28). Esto lleva a afirmar que la causalidad es jerárquica en el orden del amor de un ser a otro, ya que cada uno *es* gracias al amor de *Otro* ontológicamente anterior y mayor, quien dona y causa la alteridad.

Por lo tanto, y a modo de conclusión, el metropolitano de Pérgamo sostiene que:

“(…) ninguna alteridad puede concebirse sin referencia ontológica última al Otro, que es fuente de toda alteridad (...) El in-causado que causa alteridad. Esto convierte al Padre en fuente última de donación del ser personal, al tiempo que su carácter personal no tiene causa u origen en ninguno otro; el in-causado es causa de todo ser personal.”¹⁹⁸

¹⁹⁷ CA, 179.

¹⁹⁸ CA, 184.

CAPÍTULO III

SER OTRO

Luego de trayecto presentado en los capítulos precedentes respecto al pensamiento de I. Zizioulas sobre la alteridad como constitutiva del ser (capítulo I) y la ontología personal (capítulo II), aquí se propone un alto en el camino para exponer el lugar decisivo que el *otro* ocupa en la identidad del propio *yo*.

Para tal cometido, el punto de partida será un breve recorrido en la historia de la filosofía con la intención de indicar qué espacio ha tenido la categoría del otro en relación con el ámbito de lo personal. En segundo lugar se esbozará el pensamiento de dos autores claves en su propuesta: M. Buber y E. Lévinas, quienes se inscriben en la línea de la otredad. Con ellos, el autor abordado en esta investigación, establece un diálogo singular.

Desde la recepción filosófica de los filósofos mencionados, se presentará al *otro* según la intuición propia de Juan de Pérgamo, a fin de descubrir la existencia desde la categoría del don.

3.1. Dos caminos a recorrer

Será abordada en este apartado la temática del *otro*. Para tal fin se recorrerán dos caminos diversos y opuestos, por los cuales se arribará lógicamente a conclusiones divergentes.

El primer camino posible puede transitarse como un recorrido desde el *yo* hacia el *otro*. Allí, el sujeto individual será el punto de partida para alcanzar al *otro* y así volver a replegarse sobre la propia individualidad. I. Zizioulas identifica este camino con aquellos filósofos que hicieron de la conciencia el factor dominante de la

antropología, donde “la prioridad del yo sobre todo lo demás ha dominado la filosofía de Occidente casi desde sus inicios”.¹⁹⁹

A modo de simple pincelada se mencionarán algunos pensadores que transitaron este camino. Se limitará a exponer a aquellos autores que el teólogo ortodoxo refiere en su obra y, por tanto, las ideas aquí expuestas corresponden a las manifestadas por el citado autor.

Parménides, como representante de la filosofía griega antigua, diseñó una antropología donde el ser es idéntico al conocer, obteniendo como resultado de este postulado una dependencia mutua entre ontología y epistemología bajo la idea de *ipseidad*.

Por varios siglos, los hombres, no sintieron ninguna necesidad de dar cuenta de la realidad de los otros hombres ya que su existencia aparecía como algo incuestionable y, por lo tanto, de ninguna forma problemática. Tanto para Platón como para la filosofía neoplatónica, el cosmos era entendido como una totalidad. A partir de dicha unidad lo plural surge como procesión o emanación y, por lo tanto, el hombre era identificado con el alma. Esto muestra que en el cosmos, la persona era considerada como una participación de lo *Uno*, excluyendo así toda pluralidad concebida como individuo o sujeto distinto uno de otro.

Ya en el siglo V, Boecio instaló una perspectiva individualista y de corte sustancialista al identificar a la persona con lo individual, con su tradicional definición: “la persona es una sustancia individual de naturaleza racional”.²⁰⁰ Aquí su punto de partida queda establecido en el marco de una “ontología de la esencia”²⁰¹ y por lo tanto, la persona queda reducida a la individualidad de una naturaleza racional siendo el principio de individuación el factor constitutivo del ser personal.

En su reflexión San Agustín concibe a la persona como un ser absoluto, es decir, con un marcado acento en una unidad consistente y en la relación del hombre consigo mismo. Queda fuera de su comprensión de la persona la dimensión relacional. Para el santo de Hipona *persona* designa el *en-sí* y *para-sí* del ejercicio de la propia subjetividad.²⁰²

En el pensamiento moderno occidental varias voces representan esta tendencia de la primacía del yo sobre el otro. Hegel sitúa la comprensión del otro desde el

¹⁹⁹ Cf. CA, 63.

²⁰⁰ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturas Contra Eutychem et Nestorium*, 3.

²⁰¹ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 133.

²⁰² Cf. *Ibid.*, 126.

movimiento de negación y asimilación, donde la negación de la alteridad es necesaria para alcanzar la autoconciencia.

Para Husserl, el otro es un instrumento de autodescubrimiento, el alter ego del yo. “Aún admitiendo incluso que el otro me constituye, lo entiende en el sentido de que me constituye sólo en tanto que es constituido por mí como mi propio constitutivo”.²⁰³ “El yo es primario, el otro existe porque yo existo y existe para mí”.²⁰⁴

Heidegger con su postulado del *Mitsein*²⁰⁵ avanza en el camino de la comprensión del yo desde la perspectiva del otro. El *Dasein*²⁰⁶ incluye la comprensión del otro, ya que el ser-con-otros refiere a la constitución ontológica del propio ser.²⁰⁷ Si bien en esta propuesta, el filósofo da un paso importante, sin embargo al hacer del mundo el lugar indispensable para el encuentro con el otro, priva a éste de un papel constitutivo en ontología.

Una última muestra de la primacía del yo la encontramos en la filosofía nihilista. Entre los autores que la representan, Sartre dirá que “el otro es mi enemigo y mi pecado original” del cual hay que protegerse ante la amenaza de su presencia.

A la luz de las diversas perspectivas ofrecidas por los autores estudiados por I. Zizioulas y recorridos en este primer camino puede encontrarse una constante: todos parten del yo hacia el *otro*, pero para regresar finalmente al yo inicial.

El segundo camino a recorrer será el inverso, desde el *otro* hacia el yo, así sólo es posible acceder al yo tomando como punto de partida el ser del otro, siendo éste un concepto primordial.

Entre quienes se han comprometido en este caminar se hará referencia a dos representantes, conocidos en el ambiente intelectual como filósofos de la relación,²⁰⁸ ellos son Martín Buber y Emmanuel Lévinas, con quienes el teólogo griego se sienta a la mesa del diálogo crítico entablando con ambos un coloquio enriquecedor a través sus obras. Para ponderar mejor sus postulados se presentará sintéticamente la propuesta antropológica de dichos pensadores del siglo XX.

²⁰³ CA, 64.

²⁰⁴ E. HUSSERL, *Formale und Transzendente*, 1974, 239s y 244s, citado en: CA, 64.

²⁰⁵ “ser-con”.

²⁰⁶ “ser-ahí” como ser arrojado a la existencia.

²⁰⁷ C. ROBERTS, *El otro en la perspectiva de Heidegger y Lévinas* [en línea], Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2013, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=otro-perspectiva-heidegger-levinas>, [consulta: 15 de agosto 2015], 106.

²⁰⁸ Cf. M. URE, *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, 13.

3.2. *El problema del otro en la filosofía contemporánea*

Si bien I. Zizioulas sostiene que el otro está presente en toda filosofía digna, ya sea directa o indirectamente, y teniendo en cuenta que “es un tema tan antiguo como la filosofía griega”,²⁰⁹ hoy se encuentra, desde las escuelas fenomenológicas y existenciales, una relevancia y primacía singular de la categoría de otredad.

Respondiendo a esta realidad, se presentará en breves líneas el pensamiento de los dos filósofos mencionados recientemente desde el abordaje que ellos realizan con respecto al tema del otro. Seguramente, descubriendo y valorando las particularidades de cada uno, es posible establecer algunos puntos de contacto con el pensamiento del teólogo ortodoxo sobre el tema que concierne a esta investigación.

3.2.1. *Perspectiva antropológica de M. Buber*

M. Buber²¹⁰ es conocido como el padre de la filosofía del diálogo cuya propuesta central será restablecer el diálogo interpersonal para devolver al mundo la humanidad que éste había perdido. Entre las causas que dan origen a estas filosofías enunciamos, entre otras, dos escenarios emergentes: en primer lugar, las consecuencias de la Primera y Segunda Guerra Mundial²¹¹ y en segundo lugar, una humanidad postergada ante un “mundo que aclamaba la ciencia y sus avances y se olvidaba del ser humano y lo esencial de su existencia”.²¹²

La filosofía dialogal que proyecta el autor privilegia un camino de transformación acuñado por la categoría de relación frente a un mundo que vive de una manera monológica. De este modo la propuesta será retomar el diálogo frente a una sociedad deshumanizada.²¹³

Con respecto al hombre, M. Buber sostiene que su existencia personal se constituye no por un camino de introspección sino por el camino de la relación, y ésta se puede realizar concretamente a través de dos modalidades expresadas por los binomios Yo-Tú, en primer lugar, y/o Yo-Ello, en segundo lugar.

“Para el ser humano el mundo es doble, según su propia doble actitud ante él.
La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras básicas que puede pronunciar.

²⁰⁹ CA, 27.

²¹⁰ Martín Buber nace en el seno de una familia judía el 8 de febrero 1878 en la ciudad de Viena, Austria, y muere el 13 de junio de 1965 en Jerusalén.

²¹¹ La Primera Guerra Mundial dio comienzo el 28 de julio de 1914 y finalizó el 11 de noviembre de 1918 y la Segunda Guerra Mundial se desarrolló entre 1939 y 1945.

²¹² M. URE, *El diálogo Yo-Tú*, 13.

²¹³ Cf. *Ibid.*, 62.

Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras.
 Una palabra básica es el par Yo-Tú.
 La otra palabra básica es el par Yo-Ello, donde, sin cambiar la palabra básica, en lugar de Ello pueden entrar también las palabras Él o Ella.
 Por eso también el Yo del ser humano es doble.
 Pues el Yo de la palabra básica Yo-Tú es distinto del de la palabra básica Yo-Ello”.²¹⁴

Es de esta manera como en su obra *Yo y Tú*, plantea que la identidad personal se funda a partir de las relaciones del Yo con los demás, siendo éstas constitutivas del ser. A continuación se expondrá brevemente cómo comprende M. Buber el mundo de relaciones desde estos dos modos diversos: Yo-Ello y Yo-Tú. “Estas palabras originarias tienen que ver con la doble modalidad del mundo frente al cual se encuentra el hombre”.²¹⁵

Al acercarnos a los dos tipos de mundos planteados por M. Buber, constatamos que supera la tradicional distinción sujeto-objeto, el mundo de los hombres y el mundo de las cosas, para destacar la diferencia entre el mundo del cual el hombre se sirve para la subsistencia material y el mundo que lo configura como tal.²¹⁶

La palabra básica Yo-Ello pertenece al mundo de la experiencia y se hace patente cuando el sujeto capta al otro como objeto, sea éste un hombre o una cosa, considerando esta vinculación con el Ello desde la distancia y desde una razón o causa instrumental, sobre la cual cada uno puede pensar, necesitar, manipular o explotar. Si bien son relaciones parciales, son necesarias para fines prácticos en la vida del ser humano en su mundo de referencias cotidianas, pasajeras y fragmentarias.

En cambio la palabra básica Yo-Tú pertenece al mundo de la relación y entraña un trato de cercanía con el otro, –ya sea una persona o una cosa–²¹⁷ implicando el Yo todo su ser en la relación con el Tú sin confundirse o fundirse el uno en el otro, donde en ese caso, quedaría anulada toda relación. “Si estoy ante un ser humano que es mi Tú y digo la palabra básica Yo-Tú, él ya no es una cosa entre las cosas, ni se compone de cosas”.²¹⁸

Se trata de una dualidad dinámica, donde el encuentro recíproco Yo-Tú constituye al ser humano. Es un encuentro directo, inmediato, cara a cara; es diálogo, comunión, reciprocidad. Excluye el disponer del otro, el tratarlo como objeto. La

²¹⁴ M. BUBER, *Yo y Tú y otros ensayos*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2006, 11.

²¹⁵ M. URE, *El diálogo Yo-Tú*, 49.

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, 52.

²¹⁷ M. Buber ejemplifica que el otro como Tú puede ser también un árbol. Cf. M. BUBER, *Yo y Tú*, 15.

²¹⁸ *Ibid.*, 16.

relación Yo-Tú se produce “en el presente, en ese instante de plenitud existencial y encuentro entre ambos seres que componen la relación”.²¹⁹

Por lo tanto, el encuentro será la matriz fundacional en la que el *yo* y el *tú* aparecen como tales. Y el diálogo, el medio de vinculación, siendo necesaria la disposición para la escucha y la apertura para dejarse modificar. Se sigue de esto, que una de las características de la relación es la reciprocidad, que a su vez, engendra responsabilidad: “Relación es reciprocidad. Mi Tú me afecta a mí como yo afecto a él”.²²⁰

Mientras que la palabra básica Yo-Ello es fragmentaria, carece de presencia y produce separación, la relación Yo-Tú es totalizante, exige la presencia y produce acercamiento.

“Así como la melodía no se compone de sonidos, ni el verso de palabras, ni la estatua de líneas, y hay que romper y desgarrar hasta obtener una multiplicidad a partir de la unidad, lo mismo pasa con el ser humano al que llamo tú. Puedo tomar el color de su pelo, o el tinte de sus palabras, o el matiz de su bondad; debo hacerlo una y otra vez. Pero entonces ya no es un tú”.²²¹

Luego de haber presentado los pares de vocablos enunciados por el filósofo es posible arribar a una noción clave que se anticipaba al iniciar este apartado. Para M. Buber, el Yo no es aquel que posee conciencia de sí mismo cuando se encuentra aislado del entorno, sino todo lo contrario, el Yo es conciente del otro que no es él mismo, o sea, del Ello o del Tú.²²² “No existe ningún Yo en sí, sino el Yo de la palabra básica Yo-Tú y el Yo de la palabra básica Yo-Ello. Cuando el ser humano dice Yo, se refiere a uno de los dos”.²²³ Por lo tanto, no se puede decir Yo sin el Tú o el Ello, estas palabras primordiales, “pronunciadas, fundan un modo de existencia”.²²⁴

Desde esta obra peculiar de M. Buber, queda por afirmar que ambas relaciones Yo-Tú y Yo-Ello constituyen el ser relacional de la persona: “Sin Ello, el ser humano no puede vivir, pero quien sólo vive con el Ello no es un ser humano”.²²⁵ Sobre este marco de la realidad donde el Ello ha de ocupar su lugar, “el ser humano no puede

²¹⁹ M. URE, *El diálogo Yo-Tú*, 55.

²²⁰ M. BUBER, *Yo y Tú*, 22.

²²¹ *Ibid.*, 16.

²²² Cf. M. URE, *El diálogo Yo-Tú*, 49.

²²³ M. BUBER, *Yo y Tú*, 11-12.

²²⁴ *Ibid.*, 11.

²²⁵ M. BUBER, *Yo y Tú*, 38.

renunciar a la esfera del Ello porque es allí donde planea la presencia del Tú, porque es viviendo (conservando la vida) como puede pronunciar Tú”.²²⁶

En su obra *¿Qué es el hombre?*, M. Buber, da respuesta a este interrogante existencial de todos los tiempos sosteniendo que deben ser superadas dos tipos de antropologías. En primer lugar, las antropologías individualistas, ya que se ocupan sólo de la relación de la persona consigo misma y, en segundo lugar, las antropologías colectivistas, ya que en verdad no ven al hombre sino a la sociedad, quedando el hombre disuelto en ella. Por eso su postulado será: “El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre”.²²⁷

El hecho fundamental es lo que el filósofo denomina “la esfera del *entre*”.²²⁸ Se trata de una esfera que se halla más allá de lo subjetivo y más acá de lo objetivo. “Es el lugar y el soporte real de las relaciones interhumanas”.²²⁹ Es una esfera común a los dos seres pero que sobrepasa el campo propio de cada uno, así lo esencial que ocurre en ambos, no ocurre en uno y otro, sino a los dos, en una dimensión a la que sólo ambos tienen acceso. Será la esfera del *entre* el ámbito donde es posible el diálogo, quien constituye a la esencia de la persona, ya que fuera de dicha esfera el hombre reduce su vida a una existencia individual pero no personal. De ahí que, para el filósofo del diálogo, el hombre llega a ser persona sólo cuando se instala en la recinto del entre y allí se comunica con el Tú.²³⁰

Por lo tanto, para M. Buber, existir es co-existir. El hombre es un “ser para el encuentro”: sólo comprende su misterio cuando encuentra al otro hombre y crea con él una relación interpersonal. De ahí que, caminando hacia una definición del hombre, M. Buber dirá: “ser en cuya dialógica, en cuyo estar-dos-en-recíproca-presencia se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del uno con el otro”.²³¹

Ahora bien, comprender al hombre como un ser para el encuentro, significa también reconocer la posibilidad del no-encuentro entre el Yo-Tú. El transcurrir habitual de los hombres lleva a vivenciar múltiples barreras que impiden vivir la esfera buberiana del *entre*. El filósofo se detiene sobre esta realidad propia de la experiencia cotidiana y revela tres obstáculos que pueden impedir una verdadera comunicación.

²²⁶ M. BUBER, *Yo y Tú*, 94.

²²⁷ M. BUBER., *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977⁹, 146.

²²⁸ *Ibid.*, 147.

²²⁹ M. ÜRE, *El diálogo Yo-Tú*, 71.

²³⁰ Cf. *Ibid.*, 70.

²³¹ M. BUBER., *¿Qué es el hombre?*, 150-151.

Un primer obstáculo aparece cuando el diálogo, en lugar de darse en el ámbito del ser, se da en el contexto de la simple apariencia, carente de sinceridad y autenticidad; allí donde la imagen que emerge no corresponde con el ser verdadero. Por lo tanto, el diálogo se quebranta y con ello naufraga todo tipo de encuentro auténtico. Un segundo obstáculo radica en el peligro de la objetivación, pasando del vínculo Yo-Tú al Yo-Ello, de este modo no hay encuentro ya que sólo se conoce del otro aquello que puedo sacarle provecho. Consecuencia de esto emerge un reduccionismo que no respeta la alteridad del otro. El tercer y último obstáculo radica en la imposición. Allí, el Yo impone su punto de vista, su ser o sus intereses sobre los demás. Sin duda, en este caso, tampoco hay diálogo, encuentro ni relación interpersonal.²³²

Quien quiera lanzarse a la apasionante aventura de saber qué es el hombre, no podrá omitir la aparición de dichos obstáculos. Cada uno de ellos han de ser sorteados cada vez que se hagan presente en la vida de los hombres, para poder dar el salto a un verdadero encuentro que propicie un diálogo auténtico entre el Yo-Tú.

3.2.2. *Perspectiva antropológica de E. Lévinas*

Emmanuel Lévinas²³³ desde el año 1928 cursó filosofía con E. Husserl en la Universidad de Friburgo y en ese mismo período conoció a M. Heidegger. Tras haber emigrado con su familia a causa de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y luego de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) dedicó su obra al pensamiento ético como medio y aporte a la reconstrucción de la persona y la sociedad.

En su pensamiento, la ética es la filosofía primera, por tanto, el punto de partida para tal reconstrucción será precisamente la ética del otro. Consecuencia de tal postulado, el medio de acercamiento nada tiene que ver con el conocimiento objetivo como tradicionalmente lo ha realizado la ontología.²³⁴ Desde esta perspectiva, propone una inversión significativa al definir la filosofía como sabiduría que nace del amor, en lugar del significado etimológico tradicional amor a la sabiduría.

De la propia experiencia, de la guerra el filósofo lituano concluye que lo existente, que da sentido a los entes en el mundo, produce una impersonalidad tal que sólo podría ser superada en el ser-para-el-otro, como momento ético de respeto a la

²³² Cf. M. URE, *El diálogo Yo-Tú*, 80-82.

²³³ Emmanuel Lévinas nace el 12 de enero de 1906 en la ciudad de Kaunas, Lituania, en el seno de una familia judía. Muere el 25 de diciembre de 1995 en París.

²³⁴ C. ROBERTS, *El otro en la perspectiva de Heidegger y Lévinas*, 109-110.

alteridad, dando así primacía al otro. De este modo, el encuentro cara-a-cara será la relación inevitable, “en el que el otro hace presente de manera inmediata y simultánea su grandeza y su miseria, su enseñanza y su pedido, su don y su ruego”.²³⁵

El rostro en el que se presenta el otro no niega ni viola el propio rostro. Ambos interlocutores permanecen al mismo nivel. Supone un encuentro entre un *yo* y un *otro* que expresa su alteridad absoluta y revela su carácter sagrado.²³⁶ El otro irrumpe en mi existencia y se impone con su sola fuerza, como verdaderamente otro.

Sin duda, desde su formación religiosa, se puede percibir que el trasfondo para su propuesta filosófica sobre la revelación del otro hunde sus raíces en la revelación veterotestamentaria de Dios a su pueblo, encontrando en ella plena coincidencia.²³⁷

La epifanía del rostro del otro es radicalmente exterior al *yo*. Es él quien tiene la iniciativa revelándose e irrumpiendo en el *yo*. No se presta a ser objetivado por la conciencia del *yo*: sólo es abordable a través del diálogo, de la proximidad, del contacto, que en cierta medida implica, de parte del *yo*, una cierta pasividad respetuosa que renuncie a poner cualquier tipo de condiciones.

El otro provoca en el *yo* una dimensión nueva: la experiencia moral, la responsabilidad. Frente al *otro* soy una conciencia pasiva, expuesta al otro, asediada por él. Por lo tanto, ser *yo* significa no poder despojarme de la responsabilidad del *otro* que se me presenta desde su epifanía. “No poder sustraerse a la responsabilidad, no tener como escondite una interioridad en la cual uno retorna a sí”.²³⁸ La experiencia epifánica del rostro, “es una presencia viva, es la manifestación del Otro que se niega a mis poderes, que me enseña su novedad misma y que interpela mi respuesta”.²³⁹

El otro exige ser tratado con justicia y con amor: exige con fuerza ética, dando origen al *tú debes*; exige desde lo alto, no como igual, sino como superior. En efecto, puedo dar la vida por el otro, pero no puedo exigir que el otro dé la vida por mí. El valor del otro es tan incondicional que puede justificar por sí mismo la opción del sacrificio de mi vida. Esto nos muestra que la antropología de E. Lévinas está afirmada sobre la primacía del otro como verdad fundamental del hombre, significando esto por un lado,

²³⁵ N. ETCHEVERRY, *La revelación del otro como rostro: llamado y respuesta* (Ponencia presentada en las Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología, Facultad de Filosofía y Letras) [en línea], Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2007, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/la-revelacion-del-otro.pdf> [consulta: 13 de junio 2015], 4.

²³⁶ Cf. *Ibid.*, 1.

²³⁷ Cf. *Ibid.*, 1. 4.

²³⁸ E. LÉVINAS, *La huella del otro*, México, Taurus, 2001, 66.

²³⁹ N. ETCHEVERRY, *La revelación del otro como rostro*, 5.

que la certeza del otro se impone por su propia fuerza introduciendo al hombre en una experiencia metafísica y religiosa, y por otro, que el reconocimiento del otro no se da a nivel intimista y privado sino a nivel ético y objetivo.²⁴⁰

Para el filósofo lituano el otro se revela, se manifiesta: “La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación: conciencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación, de un rostro más allá de la forma. (...) El rostro es una presencia viva, es expresión”.²⁴¹ Su existencia no depende de que haya sido pensado por mi o de reconocerlo como tal. El otro irrumpe en mi existencia como verdaderamente otro, aquí radica la epifanía del rostro.²⁴²

3.3.3. Recepción de la filosofía de M. Buber y E. Lévinas por I. Zizioulas

Después de haber recorrido ceñidamente el pensamiento de M. Buber y E. Lévinas, se le otorgará ahora la palabra al teólogo ortodoxo, para quien, “ser otro forma parte de lo que supone ser uno mismo”,²⁴³ se trata de “una condición sine qua non”²⁴⁴ para la existencia real del ser.

Desde un diálogo enriquecedor se buscará un acercamiento a la valoración y las objeciones que el autor realiza a los enunciados de los filósofos que se han expuesto en el punto anterior.

En relación al planteo de M. Buber, el autor valora positivamente el modo de presentar la constitución del ser desde la perspectiva del otro como co-constitutivo otorgando a ambos, Yo-Tú, la misma prioridad. Pero, sin embargo, I. Zizioulas sostiene que M. Buber aún sigue conservando la primacía del yo sobre el otro.

La primera crítica que enuncia con su propuesta acerca del otro es la carencia de relación simétrica en la extensión de la relación Yo-Tú, en donde el *entre* se constituye como una categoría de significación ontológica última. De este modo el *yo* no existe a causa del *tú*, sino debido a la relación con el *tú*.

²⁴⁰ Cf. GALLARDO CERVANTES, A., *Lévinas frente a la modernidad* [en Línea], *Contrastes IX* (2004) 170, <file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Mis%20documentos/Downloads/Dialnet-LévinasFrenteALaModernidad-1111796.pdf>, [consulta: 7 de julio 2015].

²⁴¹ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, 1997⁴, 89.

²⁴² Para un estudio mas exhaustivo sobre el rostro del otro, especialmente su recepción en Latinoamérica, cf. P. SUDAR, *El rostro del Pobre, mas allá del ser y del tiempo*, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de teología de la UCA – Patria Grande, 1981.

²⁴³ CA, 27.

²⁴⁴ CA, 28.

En segundo lugar, el teólogo ortodoxo al analizar los dos tipos de relaciones que todo ser humano puede establecer, Yo-Tú y Yo-Ello,²⁴⁵ dirá que es el yo quien decide por una u otra relación. De este modo, el *tú* termina dependiendo de las intenciones del *yo* para existir como un Tú o un Ello.

Como ya se ha adelantado y a la luz de estas dos miradas críticas del autor sobre la filosofía de M. Buber, objetará que el filósofo aún se encuentra en el ámbito de la primacía del yo sobre la realidad del otro.

Desde la perspectiva filosófica de E. Lévinas que se ha expuesto sintéticamente, I. Zizioulas también valora sus aportes originales pero a la vez enuncia algunos reparos para una verdadera comprensión de la otredad.

El autor investigado en este trabajo estima del filósofo lituano el paso que da para la comprensión del *otro*, ya que para E. Lévinas, el *otro* es constituido como tal desde una alteridad absoluta que no se deriva, engendra o constituye desde otra existencia.

Este punto inicial de la comprensión del *otro* tendrá su correlato en la visión Juan de Pérgamo proponiendo en su teología personal los siguientes temas fundamentales de su pensamiento: “el carácter constitutivo del otro en ontología, el papel similar que juega la llamada o elección, el significativo secundario de la conciencia, la asimetría de las relaciones ontológicas, etc.”.²⁴⁶

Esto llevó al teólogo griego a reconocer el gran esfuerzo de E. Lévinas por liberar a la filosofía occidental de sus tópicos tradicionales como la primacía de la conciencia, la reducción de lo particular a lo general, del yugo, control y uso del ser por la mente humana.²⁴⁷

Sin embargo, el autor plantea una cuestión que en E. Lévinas queda aún sin resolver, a saber, la reconciliación entre alteridad y comunión. El filósofo lituano no acepta la realidad de la comunión al considerarla una amenaza para la alteridad. De aquí que su planteo será el de la separación y la distancia y no el de la relación: “La exterioridad del ser sólo significa, en efecto, la multiplicad aunque sea sin relaciones. Sólo la relación que liga esta multiplicidad no rellena el abismo de la separación, la confirma”.²⁴⁸

²⁴⁵ Cf. M. BUBER, *Yo y Tú*, 11.

²⁴⁶ CA, 68.

²⁴⁷ Cf. CA, 69.

²⁴⁸ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, 299.

3.3. *El otro según I. Zizioulas*

Para comprender la realidad del otro en I. Zizioulas es preciso partir de una afirmación fundamental en su pensamiento antropológico que ya han sido expuesta al tratar el tema alteridad y ser humano; a saber, “el ser humano se define como alteridad”.²⁴⁹ Por lo tanto la identidad del ser se constituye desde la alteridad, en relación a otros seres: Dios, el hombre, los animales y el resto de la creación. De este modo, si el ser humano se construye a partir de una dinámica relacional será casi imposible definirlo desde categorías meramente sustanciales.

3.3.1. *Existencia caída*

Ahora bien, pensar la alteridad significa partir de la realidad. El hombre vive desde una existencia caída, donde la búsqueda de la comunión no es espontánea sino que se construye ya que “el miedo al otro constituye una patología instalada en la raíz misma de nuestra existencia, inoculada ya en nuestro nacimiento”.²⁵⁰

Tal patología hunde su raíz en el rechazo del Otro por parte de Adán (cf. Gn 3,6), quién experimentó como consecuencia el miedo al otro. De allí que Adán y Eva sintieran vergüenza y se escondieran (cf. Gn 3, 10) ya que el Otro se convierte en su enemigo y amenaza.

El pecado es, ante todo, ruptura de la relación hombre-Dios. Consumado éste, los que estaban hechos para vivir junto a Dios, no soportan su vecindad. Desde la lectura del Génesis 3 puede observarse que aquel mundo de relaciones originales queda disgregado. La ruptura de la relación con Dios (fundamento de las relaciones interhumanas) se consuma con la de las relaciones hombre-mujer (aquél acusa a ésta v. 12) y mundo humano-mundo animal (la mujer, a su vez, acusa a la serpiente v. 13).²⁵¹

Consecuencia de tal ruptura, la alteridad se convierte de modo natural e inevitable en una amenaza –como si del enemigo se tratase– generando división.²⁵² Por tanto, cuando la diferencia se identifica sin más con la división, queda abolida la relacionalidad y, como derivación, toda posibilidad de comunión.

²⁴⁹ Hemos desarrollado esta perspectiva en el capítulo I, 1.4. Alteridad y ser humano. Cf. CA, 57.

²⁵⁰ CA, 14.

²⁵¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios, Antropología teológica especial*, Santander, Sal Terra, 1991, 65.

²⁵² Cf. CA, 14.

Ante este mundo de relaciones quebradas surge la pregunta: ¿será posible restaurar la comunión inicial? I. Zizioulas dirá que sólo “la reconciliación con Dios es pre-condición necesaria para la reconciliación con cualquier otro”.²⁵³

3.3.2. *Subordinación de la hipóstasis a la naturaleza*

El rechazo de Adán a Dios trajo como consecuencia no sólo el surgimiento del yo como lo ontológicamente primordial de la existencia, sino también la subordinación de la hipóstasis a la naturaleza, o como enseñan los Padres: de lo concreto a lo general,²⁵⁴ acarreado de este modo el conflicto entre el ser humano y su propia naturaleza.

Esto coopera a oscurecer la realidad de la persona, quien se ha de distinguir como particular respecto de la naturaleza común de los seres humanos. Es allí donde persona y naturaleza deberían tomarse como dos principios de la existencia humana que se corresponden mutuamente.

¿Por qué surge tal conflicto al relacionar persona y naturaleza? Porque en el hombre la naturaleza precede a la persona,²⁵⁵ todos nacemos como seres particulares a partir de las leyes naturales comunes a todos los hombres. Así lo general precede ontológicamente a lo particular.²⁵⁶

Este conflicto ontológico entre persona y naturaleza, en cuanto constitutivo del ser humano se halla en el fundamento del ser, lo determina y se pone de manifiesto particularmente en dos momentos decisivos y sucesivos de la vida del hombre: su nacimiento biológico y su muerte.

“La naturaleza no sólo precede a los seres particulares y les dicta sus leyes, sino que también acaba finalmente, engulléndolos en la muerte. Desde el punto de vista de la naturaleza, el ser particular no tiene esperanza alguna de supervivencia o ser para siempre”.²⁵⁷

En el caso del nacimiento de cada hombre, el conflicto se presenta bajo la forma de choque, en tanto que este momento fundacional donde la muerte le es propia, va acompañado de la ilusión de que su existencia particular y personal se sitúe a nivel de

²⁵³ CA, 14.

²⁵⁴ Basilio, Máximo, Juan Damasceno, entre otros parten del supuesto filosófico de que hipóstasis o persona remite a lo particular, mientras que ousía o naturaleza a lo general.

²⁵⁵ En el caso de Dios naturaleza y persona coinciden ya que la existencia de las personas divinas no es el resultado de leyes naturales sino de la acción del Padre. Cf. CA, 78.

²⁵⁶ Cf. SE, 41.

²⁵⁷ CA, 86.

ultimidad ontológica. Esto será posible “sólo si al ser humano concreto que produce naturaleza se le trata y considera como un ser absolutamente único e indispensable, es decir, como personal en sentido trinitario. La naturaleza es incapaz de producir un ser humano así.”²⁵⁸

Ahora bien, teniendo en cuenta que para I. Zizioulas el cuerpo es ontológicamente constitutivo para el ser humano y esencial para su particularidad e identidad, el conflicto que se está abordando se observa justamente en el cuerpo en tanto ha sido constituido por el Creador como lugar del conflicto y resolución. ¿Por qué? Porque es el cuerpo vehículo de alteridad, en cuanto permite afirmar nuestra particularidad, pero también de comunión, en cuanto nos permite establecer lazos con otros particulares.

Por eso la muerte del cuerpo vuelve a hacer presente el conflicto en tanto que el cuerpo es esencial para que un ser particular sea él mismo. Ahora bien, si el cuerpo es indispensable para establecer la particularidad del ser, su muerte amenaza tal particularidad. Entonces el conflicto entre alteridad y naturaleza se hace inevitable e irredimible en sí mismo.

3.3.3. Hipostatización de la naturaleza

Para dar una respuesta a esta visión negativa de la naturaleza, I. Zizioulas recurre a la teología de Máximo el Confesor sobre la naturaleza humana. A continuación se plantean las ideas que aportarán luz al conflicto planteado.

El confesor se refiere a la naturaleza a la luz de dos sentidos. El primero radica *según la naturaleza* propiamente dicho como la forma más elevada de la existencia²⁵⁹ y el segundo puntualiza *según la desviación de la naturaleza* por la caída.²⁶⁰ Teniendo en cuenta el primer sentido habrá que asociarlo a otra expresión suya, *logos de la naturaleza*.²⁶¹ Con esta expresión refiere no a la naturaleza tal como es dada sino a la naturaleza de acuerdo a su fin, o sea, la naturaleza que existe en la hipóstasis del Logos divino que reúne todos los particulares en el Uno. Por lo tanto, según nuestro autor, para Máximo:

“El auténtico y verdadero modo de ser es aquel que se conforma a la hipostatización de la naturaleza humana en la hipóstasis de Cristo, que tendrá lugar cuando la naturaleza sea

²⁵⁸ CA, 81.

²⁵⁹ En su original griego: *κατα φύσιν*.

²⁶⁰ En su original griego: *κατα φύσιν*.

²⁶¹ En su original griego: *λόγος φύσεως*.

purificada de la pasión de la muerte, esto es, cuando comunión y alteridad coincidan ontológicamente”.²⁶²

De este modo, el *logos de la naturaleza*, no denota naturaleza como tal, sino naturaleza personalizada. Remite a la naturaleza pero en cuanto hipostasiada en la verdadera y única persona de Cristo, quien hace que lo general exista en un estado de alteridad y particularidad para siempre.

Por lo tanto, si en el estado caído de la existencia, el conflicto entre lo general y lo particular terminaba con la supervivencia de lo primero a costa de lo segundo, en el estado redimido o escatológico de la existencia, lo general sobrevive a los particulares, así la naturaleza se afirma y sobrevive a través de lo personal.²⁶³

Si se tiene en cuenta que según el relato bíblico, el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, esto significa que sus particularidades o hipóstasis son ontológicamente verdaderas en cuanto que no están sujetas a la muerte sino que están llamadas a hipostasiarse al final de los tiempos en la hipóstasis del Hijo encarnado. Dicha realidad denota que se trata de una ontología escatológica, del nuevo ser, donde la verdad de las cosas se encuentra en el futuro: “solo lo que sobrevive al final es verdadero”.²⁶⁴

3.3.4. Unicidad

Por lo tanto, la cuestión crucial lleva a descubrir que un ser particular sólo podrá vivir cuando su meta propia, no sea su naturaleza o cualquier otra cosa, sino la persona del Otro, quien puede hipostasiar el particular llevándolo al estado de ultimidad ontológica. Sólo de este modo evitará que su particularidad sea absorbida por lo general y así experimentar la muerte. De ahí que puede sostenerse que, la particularidad de cada ser nos habla de su alteridad respecto de la otredad. Ahora bien, la alteridad como tal puede ser comprendida desde dos realidades diversas: alteridad como unicidad o alteridad como diferencia.

La noción de diferencia pertenece a una categoría natural o moral, y por lo tanto no implica unicidad, en tanto que dos o más seres pueden ser diferentes en sus cualidades morales o naturales y no ser únicos, como el caso de la raza, del sexo, la moral. Las diferencias naturales entre dos personas de razas diversas no los hacen

²⁶² CA, 88.

²⁶³ Cf. CA, 89.

²⁶⁴ CA, 92.

únicos, sino que forman parte, con otros, de un universal. Por tanto, en esta realidad, las diferencias pueden ser simétricas.

La unicidad, en cambio, pertenece al nivel de lo personal. Allí lo que marcan las divergencias no son las cualidades morales o naturales, que pueden ser comunes a muchos otros, sino “una relación particular y única en la que un determinado otro es distinguido como Otro único”.²⁶⁵ En este caso hay alteridad ontológica absoluta y por lo tanto se trata de una relación asimétrica.

Cuando la alteridad implica unicidad existe distinción ontológica aunque las cualidades sean comunes. Ejemplo de esto ofrece la realidad de la Santísima Trinidad. En ella hay alteridad personal, en cuanto se trata de tres personas particulares y diversas entre sí, provenientes de relaciones únicas, pero todas comparten las cualidades de la misma naturaleza divina, como la omnisciencia, la santidad, la impotencia, la bondad, etc.

3.3.5. *Eros hipostático*

Una expresión de la alteridad puede hallarse en el eros, pero no en su tradicional forma sexual o platónica, un eros extático,²⁶⁶ sino en el eros hipostático. Esto significa que tiene como punto de partida el movimiento libre de un ser particular que alcanza, como punto de llegada y destino final, a otro ser particular.

Según I. Zizioulas, tanto el eros sexual como el platónico, ambos tienen en común en considerar al otro como un epifenómeno²⁶⁷ utilizado como un medio para un fin determinado o la satisfacción de un impulso natural. Sin duda, esta concepción singular del eros, hace que el otro no sea considerado por lo que es. Entendido así el eros no constituye un factor ontológico constitutivo.

Una vez más, es necesario, posar la mirada en la comprensión patristica sobre dicho tema. Será Máximo, siguiendo la línea de pensamiento de Dionisio, quien puntualice la noción de eros, referida a la alteridad ontológica, como un movimiento de éxtasis cuyo arrebató se extiende continuamente hasta que el amante “no pasa a formar

²⁶⁵ CA, 94.

²⁶⁶ “En el eros sexual el movimiento erótico surge del yo y está dictado por las leyes de la naturaleza. Ni es causado por el otro, ni se encamina últimamente hacia el otro. Del mismo modo, el eros tal y como lo presenta Platón, el amor se ve atraído irresistiblemente por la bondad y la belleza; el ser particular es utilizado como medio para un fin, y finalmente, sacrificado por el bien de la idea.” CA, 96.

²⁶⁷ CA, 96.

parte todo él del amado y es abrazado en su totalidad, aceptando de buen grado en libertad tal círculo salvador”.²⁶⁸

Desde esta perspectiva, donde la libertad se hace presente en todo momento, el eros implica un movimiento de amor que va desde un ser libre hacia otro concreto como su destino final. Dicho movimiento, entendido como *circumscriptio*, lejos de absorber el particular en lo general sostiene en ambos, amado y amante, toda integridad ontológica personal.

Ahora bien, si la alteridad erótica implica absoluta unicidad, I. Zizioulas se pregunta: ¿implica exclusividad? Siendo el amado único y absolutamente otro, ¿qué espacio queda disponible para que otros seres particulares sean verdaderamente otro? Ante estos interrogantes, el Juan de Pérgamo dirá que la exclusividad como individualidad está presente cuando la relación erótica se da en el ámbito de la naturaleza o es experimentada psicológicamente, ya que en estas realidades se dan cita la división y la separación para establecer la unicidad del amado.

En cambio, desde el plano ontológico y suponiendo la comunión, la forma particular en la que alguien es único, descansa en considerar al particular en relación con todo lo existente. De este modo, la unicidad no se da desde la separación del resto de los seres particulares, sino desde la inclusión de éstos. Por lo tanto, “en una ontología relacional no hay otro sin otros, pues cada ser obtiene su identidad mediante la relación, no separándose”.²⁶⁹

Desde una perspectiva teologal, encontramos como paradigma de esta ontología relacional, el amor de Dios por su creación. El Padre ama como único sólo a una Persona, su Hijo.²⁷⁰ Pero, por Él, con Él y en Él, el Padre ama a todos los seres particulares. Solo en la incorporación al Hijo amado y único, todo ser creado puede ser otro respecto a Dios y entrar en comunión con Él. Así queda de manifiesto que la unicidad nada tiene que ver con la exclusividad, sino todo lo contrario, desemboca en una dinámica de inclusividad:

“El ser amado como único es una hipóstasis que hipostatiza otro seres (...) No puede haber hipóstasis sin su hipostatización en la única hipóstasis del Hijo, que es la única hipóstasis del Padre. El amor como eros hipostatiza a los seres, es decir, les hace existir como particulares incorporándolos en la única (amada en sentido único) hipóstasis”.²⁷¹

²⁶⁸ MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambiguorum Liber* 7.

²⁶⁹ CA, 98.

²⁷⁰ Según I. Zizioulas, desde una perspectiva bíblica, el adjetivo que utiliza San Juan 1, 14-38 para referirse al Hijo, *μονογενής*, no indica solamente unigénito, sino también el amado en sentido único (ó *ἀγαπητός*) como queda demostrado en Mt 3, 17; 12, 18; 2 Pe 1, 17, etc.

²⁷¹ CA, 99.

Por tanto, y como ya se ha afirmado, la unicidad no lleva a la exclusión de otros seres, sino que permite erigir su alteridad particular en y mediante una dinámica de comunión cuyo principio es personal. Tampoco la hipostatización supone la desaparición de las hipóstasis en una única hipóstasis.

Siguiendo la teología paulina, la expresión *en Cristo*,²⁷² encierra el único Otro en Él que, por Él y en Él, todos los demás seres son amados. De este modo, gracias a su resurrección, la muerte a la que lleva la naturaleza queda vencida. En Cristo es posible sobrevivir como verdaderamente otros, permitiendo de este modo situar las relaciones en la hipóstasis del Hijo, quién garantiza la verdad ontológica y la supervivencia eterna de todo ser que consideremos único e irrepetible.²⁷³

3.4. La existencia como don

Comprender el ser desde la categoría del don, admite suponer que como tal, la existencia de un ser presupone al otro. Si hay don es porque hay donante. Esta es la razón de ser de la ontología personal. Por lo tanto, la alteridad es constitutiva del ser ya que la causalidad contiene una importancia decisiva.

Esta razón de ser de la ontología personal hunde sus raíces en la noción de *creatio ex nihilo*. Ella ha hecho constitutiva del ser la causalidad personal insertando definitivamente la alteridad en la ontología.

Así, el otro, es causa de que algo o alguien sea otro particular que no ha de ser confundido, sumado o combinado con otros seres llegando a confundirse en una totalidad.

Esta relación causal se caracteriza por la gratuidad, por amor –en sentido ontológico– ejemplificado en el verdadero sentido de eros. Lejos de remitir a sentimientos o emociones, el eros implica un renacer, una llamada que concede identidad única. Así queda explícito en la Santísima Trinidad, donde a través de las relaciones que mantiene con el ser, causa identidad en cada una de las distintas personas divinas. De este modo, el amado es único porque es el amado de alguien en particular. Por tanto, unicidad y alteridad se dan cita: “Los seres existen como particulares en

²⁷² En su original griego: ἐν Χριστῷ

²⁷³ Cf. CA, 100.

cuanto don del otro que les asegura una identidad estableciendo con ellos una relación única”.²⁷⁴

Confesar la propia existencia como don gratuito, conlleva a la acción de gracias: “Den gratuitamente lo que recibieron gratuitamente” (Mt 10, 8). En la eucaristía, como oración de acción de gracias, es posible expresar a Dios la gratitud por el don del Otro y de la propia existencia como don del Otro.

El contexto eucarístico de la existencia personal invita al agradecimiento, valoración y afirmación de la existencia del Otro, contrariamente a como han expresado la filosofía nihilista, para quién la otredad es mi propio infierno y mi pecado original, en palabras de Sartre.

El otro, lejos de amenazar la propia libertad ontológica la erige como seres particulares. “Permaneciendo otro y constituyéndonos como otros, el otro confirma nuestra alteridad, nuestra libertad ontológica para ser otros”.²⁷⁵ Por lo tanto, lo importante es reconocer la existencia del otro como tal, más allá de sus cualidades morales o naturales.

Teniendo en cuenta que la eucaristía es comunión, esta realidad revela que la alteridad ha de ser experimentada como relacional, dejando de lado toda exclusividad, aún cuando la alteridad en su forma más absoluta de unicidad, supone inclusividad. De este modo, la alteridad no se identifica como particular en contraste con los otros, sino todo lo contrario, a partir de las relaciones con otros particulares, que alcanzarán el rango de ontológicas.

Dando un paso más en esta actitud inclusiva se debe reconocer como otros a la creación entera ya que todo ser particular, desde su alteridad e identidad, depende directamente o indirectamente de su relación con el cosmos, en tanto que gracias a lo que cada uno conoce o desconoce, llega a ser lo que es. Aquí queda expresado un claro reflejo y aceptación de la evolución por parte de I. Zizioulas.

A la luz del camino eucarístico recorrido en estos párrafos, a modo de síntesis, se le dará la palabra al autor investigado, quien propone la fe como actitud adecuada y respuesta agradecida al don de la existencia personal:

“La actitud eucarística pone al otro por encima del yo y de todo lo que existe o sucede. Dicha actitud nos convierte en seres agradecidos. La fe es, por tanto, una actitud de agradecimiento hacia los otros y de alabanza hacia el Otro por excelencia, el autor de toda alteridad. (...) La única certeza que ofrece radica en el amor del otro. La única prueba de la

²⁷⁴ CA, 117.

²⁷⁵ CA, 119.

existencia de Dios es su amor, que se demuestra en nuestro mismo ser, en alteridad y comunión. Somos amados, luego existimos”.²⁷⁶

²⁷⁶ CA, 128.

CAPÍTULO IV

HACIA UNA COMUNIÓN EN ALTERIDAD

4.1. La comunión como categoría ontológica

Como se ha intentado mostrar en los tres capítulos precedentes de este trabajo de investigación, para el autor estudiado, la persona de Jesucristo revela una existencia relacional. De ésta se servirá I. Zizioulas para afirmar la particularidad de todo ser: la persona es un ser relacional.

Realidad también que aplicará a la Iglesia, afirmando así una eclesiología de comunión que hunde sus raíces en la *koinonía* existente en Dios desde una síntesis cristológico-pneumatológica.

De este modo, el ser de la Iglesia está unido al ser de Dios. Y teniendo en cuenta que el hombre es miembro de la Iglesia, en la persona del Hijo que incorpora al género humano a su Cuerpo eclesial, el hombre existe como Dios existe, adoptando la misma forma de ser de Dios en un acontecimiento de comunión. Sin duda, el Misterio de la Trinidad, revelado como misterio de comunión, es la fuente de toda relacionalidad, manifestada en cada una de las personas divinas y también, eclesialmente, en la celebración eucarística.

A lo largo de este capítulo se buscará mostrar que, desde una ontología relacional, la comunión constituye el paradigma clave tanto de la antropología como de la eclesiología.

4.2. El misterio de la Trinidad como comunión

Una de las afirmaciones contundentes de I. Zizioulas, respecto a la ontología de Dios, nos revela lo siguiente: “El ser de Dios es un ser relacional”.²⁷⁷ Por lo tanto, si

²⁷⁷ SE, 31.

Dios es relación, la Trinidad es el concepto ontológico primordial que permite hablar de Dios comunión antes que de Dios Uno. En cambio, la sustancia de Dios no tiene un ser real al margen de la comunión. Sólo ésta última posee contenido ontológico: Dios es un acontecimiento de comunión.

Ahora bien, esa comunión no existe por sí sola ni sustituye la naturaleza o la sustancia. La causa de dicha comunión se encuentra en la persona del Padre.²⁷⁸ Esta realidad permite afirmar que la persona es la última categoría ontológica de la existencia.

Por lo tanto, la comunión que no emerja de una hipóstasis, o sea, de una persona libre y concreta, y que no conduzca a otras hipóstasis, no corresponde con la imagen del ser de Dios. La persona no puede existir como un individuo, concebible por sí mismo; solo existe en comunión.

La categoría de relación permitirá desarrollar el aspecto de reciprocidad fundado en una ontología relacional superando así “todo subordinacionismo explícito o implícito y toda connumeración conjunta e indiferenciada de Hijo y Espíritu en la categoría englobante de procesión”.²⁷⁹

A partir del esquema de reciprocidad puede recuperarse la identidad propia de cada persona desde la relación con las otras. Así, no solo el Espíritu posee identidad desde su relación con el Padre y el Hijo, sino que también el Padre es tal desde su relación con el Hijo y el Espíritu.

Este esquema de relacionalidad recíproca, presente ya en la doctrina tradicional de las personas como relaciones subsistentes, admite recuperar la categoría de *perijóresis*. Categoría antigua y nueva, forjada por los padres de la Iglesia y retomada por figuras contemporáneas pertenecientes a ambas tradiciones teológicas. Entre los Padres, San Juan Damasceno la describía así:

"La permanencia y la morada de una de las tres Personas en la otra significa que son inseparables, que no han de separarse, que tienen entre sí una compenetración sin mezcla. No se funden y ni se mezclan entre sí, sino que se conjugan mutuamente. Es decir, el Hijo está en el Padre y en el Espíritu, y el Espíritu está en el Padre y en el Hijo, y el Padre está en el Hijo y en el Espíritu, sin que tenga lugar una fusión, o una mezcla, o una confusión. El movimiento es uno e idéntico, ya que el impulso y el movimiento de las tres Personas es único, algo que no se puede advertir en la naturaleza creada".²⁸⁰

²⁷⁸ Cf. SE, 31.

²⁷⁹ S. DEL CURA ELENA: "Espíritu de Dios – Espíritu de Cristo: una pneumatología trinitaria", en: *Estudios Trinitarios* 33 (1999) 253.

²⁸⁰ JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, I, 14.

La comunión del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo expresan el ser de Dios: Dios es amor. Aquí el amor implica el acto de ser de cada una de las personas divinas. Cada persona realiza su particularidad personal en el dinamismo de donación y recepción, de una manera propia y diferente.²⁸¹

“(…) perijóresis significa tanto como que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están de tal manera unidos, que se penetran y abarcan completamente, que no guardan nada para sí, sino que se conceden y entregan recíprocamente todo lo que son”.²⁸²

Por tanto, la perijóresis expresa la comunión perfecta en el amor, donde lo uno y lo plural se dan cita. En ella queda salvada la unidad divina respetando la diferencia de las personas. La alteridad de las personas divinas se vuelven hacia una “presencia muta permanente, de inhabitación recíproca, un estado de co-inherencia”²⁸³ entre ellas hacia una plena comunión.

4.3. La persona como existencia relacional

Dos conceptos claves se han desarrollado al momento de exponer el enunciado de persona desde la clave de la alteridad, a saber: éxtasis e hipóstasis. Aquí se tratarán ambas nociones pero desde la clave relacional en orden a la comunión.

“Mientras que éxtasis significa que una persona constituye una revelación de la verdad por el hecho de ser en comunión, hipóstasis significa que en y a través de esa comunión una persona afirma su propia identidad y sus particularidades de manera única”.²⁸⁴

A la luz de estos tópicos, la persona se desvela desde una perspectiva dentro de la cual se manifiesta la verdad de la existencia bajo la imagen única del todo y de la catolicidad de su ser. Esto lleva a sostener que toda destrucción de la persona implica perpetrar un crimen contra la humanidad.

Por tanto, es preciso sostener que el misterio de ser una persona reside en el hecho de que alteridad y comunión no se oponen entre sí, sino que coinciden. Así, la autenticidad de la comunión permite arribar a la afirmación de la alteridad en y a través del amor.

²⁸¹ G. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004, 308-309.

²⁸² G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 124.

²⁸³ A. CODOVILLA, *La lógica de la fe, manual de teología dogmática*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2013, 164.

²⁸⁴ SE, 118.

“El carácter relacional de la persona ha de pasar también por la experiencia de la cruz. Al inclinarse el Hijo de Dios al encuentro con el otro, con su creación, vaciándose en la Kénosis de la encarnación, ha puesto de manifiesto que sólo a través de la «Kénosis» puede el cristiano alcanzar la comunión con el otro –ya sea éste Dios o un «vecino»–”.²⁸⁵

En la dinámica relacional, esta experiencia cristológica de la kénosis reclama, en el hombre un doble movimiento. Por un lado, de salida para abandonarse y vaciarse de sí mismo y, por otro lado, la aceptación de la persona del otro en cuanto tal, más allá de sus cualidades.

Sin duda, no se puede dejar de mencionar aquí, que desde el punto de vista de la ontología, la caída del hombre reside en el rechazo a toda dependencia del ser respecto a la comunión. La experiencia de la humanidad ofrece claros paradigmas de la ruptura entre el ser y la comunión.²⁸⁶

“Poner en relación mutua ambas perspectivas, la de la imposibilidad de perder la identidad y la de perderse *como* identidad, refiriéndolas la una a la otra (relacional), es algo que puede lograrse únicamente cuando se logra, en sentido estricto, una ontología del amor”.²⁸⁷

4.4. De la teología trinitaria a la eclesiología

Los elementos teológicos del autor griego que se han abordado en este trabajo de investigación en los capítulos precedentes, brindan una base sólida para dar el paso del misterio trinitario al misterio de la Iglesia. Es en ella donde la persona experimenta su propio ser como alteridad y comunión.

4.4.1. Una síntesis entre cristología y pneumatología en perspectiva eclesiológica

Pensar la Iglesia desde una síntesis entre los elementos cristológicos y pneumatológicos permite conjugar en su justa medida los elementos institucionales y los carismáticos. En la eclesiología propuesta en el Concilio Vaticano II, los teólogos ortodoxos dirán que adolece de la pneumatología, pero I. Zizioulas sostiene que en la misma teología ortodoxa, aún hoy no ha sido considerado suficientemente la relación entre Cristo y el Espíritu, entre lo institucional y lo carismático.²⁸⁸ Por lo tanto, Occidente y Oriente tiene por delante la misión de pensar dicha realidad para una

²⁸⁵ CA, 19.

²⁸⁶ Cf. SE, 114.

²⁸⁷ K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios*, 111.

²⁸⁸ Cf. SE, 139 y 153.

eclesiología auténtica, que refleje ambas dimensiones tanto en la vida sacramental, en el ministerio como en las instituciones.

Cabe detenerse aquí en la presentación que nuestro autor ofrece como un aporte válido para una síntesis adecuada entre cristología y pneumatología, en tanto y en cuanto que “Cristo in-stituye y el Espíritu con-stituye”²⁸⁹ a la Iglesia.

El primer abordaje que expone es la cuestión de la prioridad, para evaluar si la cristología depende de la pneumatología o si ésta depende de aquella. Si partimos tanto del dato bíblico como de la experiencia litúrgica, se verá que no existe una prioridad de uno sobre otro. El Espíritu es ofrecido por Cristo después de la Resurrección, pero también Cristo es constituido como tal en su concepción. Del mismo modo, la experiencia sacramental, según las diversas expresiones, ofrece primero el Bautismo y luego la Confirmación, pero también se dan a la inversa. Por lo tanto, la cuestión de la prioridad no constituye un problema en sí mismo. Lo que se ha de evitar teológicamente y litúrgicamente es la disociación de la cristología y la pneumatología. Consiguientemente, para una síntesis válida, la cuestión no radica en la prioridad, sino en la unidad.

Así es posible pasar a un segundo abordaje referido al contenido de la cristología y de la pneumatología. Cada una de las personas divinas, en cuanto al misterio de la economía salvífica, proporciona caracteres específicos relevantes para la eclesiología que se enuncia a continuación. Con respecto al Hijo, la referencia de I. Zizioulas es sumamente breve. Dirá que es propio de su persona, por ejemplo, el misterio de la encarnación, ingresando de este modo en la historia.

En cambio, sobre la persona del Espíritu, el desarrollo es más extenso. Indicará que es propio de ella, en primer lugar, desligar al Hijo y a la economía de los lazos de la historia resucitándolo de entre los muertos. De este modo, el Espíritu acerca a la historia los *eschaton*, los últimos días, aportando entonces como especificidad singular el carácter escatológico. En segundo lugar, gracias a la implicación del Espíritu, Cristo asume una personalidad corporativa –por la cual no es uno sino muchos–, asociada a la idea de comunión. Por lo tanto, será la pneumatología quien ofrezca esta dimensión de comunión a la cristología, y de ella pasará a la eclesiología. Así es posible advertir que Cristo tiene un cuerpo, y desde el cual, la Iglesia queda configurada como Cuerpo de Cristo. De este modo, ambos aportes de la pneumatología, la escatología y la comunión,

²⁸⁹ SE, 154.

configuran ontológicamente el ser de la eclesiología. “El Espíritu no es algo que anima una Iglesia que previamente existe de algún modo. El Espíritu hace ser a la Iglesia. La pneumatología no tiene que ver con el bienestar de la Iglesia, sino con su propio ser”.²⁹⁰

4.4.2. La Iglesia como cuerpo místico

El alcance teológico de la Iglesia como Cuerpo implica una doble comprensión. En primer lugar es concebida a la luz de la doctrina paulina y, en segundo lugar, a lo largo de la historia, dicho Cuerpo fue calificado como místico.

Por místico, el Juan de Pérgamo, entiende el deseo del hombre de “sortear el vacío entre lo que de hecho es o experimenta y aquello que le trasciende. En religión se trata de tender un puente entre el ser humano y lo divino”.²⁹¹ Por ello, la mística guarda una íntima relación con la soteriología marcando el carácter de una relación que señala la unidad y la alteridad.

La dialéctica entre existencia *creada e increada* será el ámbito propicio para buscar comprender la aplicación de la idea de *Cuerpo de Cristo* a la cristología. El Concilio de Calcedonia permitió salvar el vacío entre lo creado e increado buscando la unidad entre lo divino y lo humano. En Cristo, las naturalezas están unidas sin división y sin confusión. Estos aportes de la teología conciliar permitieron sortear la distancia entre creado e increado pero manteniendo la dialéctica.

Si referimos el aporte de Calcedonia a la expresión eclesial de cuerpo de Cristo, allí la unión mística no acaba tampoco en fusión sino en alteridad. Allí, el *uno* no desaparece cuando se convierte en *muchos*. El cuerpo de Cristo supone una unidad desde donde emerge la alteridad entre Dios y el hombre. Si la unidad conduce a la alteridad y ésta a aquella, la comprensión de la Iglesia como Cuerpo de Cristo ha de basarse en el mismo principio.

Para aplicar a la eclesiología la imagen del cuerpo de Cristo será necesaria una fundamentación pneumatológica desde el principio. Dicha pneumatología supone dos dimensiones básicas, a saber: la de la comunión y la de la libertad. Dichas dimensiones han de ser aplicadas a la eclesiología.

Desde la comunión, el cuerpo de Cristo, queda condicionado por los *muchos*, quedando constituido en alteridad. Así, toda unidad con Dios en Cristo, “debe pasar

²⁹⁰ SE, 146

²⁹¹ CA, 365-366.

necesariamente por la comunión de los «muchos»²⁹². Así lo propone San Pablo en su teología sobre el cuerpo de Cristo, donde no hay carisma que no se comprenda al margen de los otros. Al tratarse de un cuerpo espiritual es por definición una comunión donde cada carisma o don favorece a la edificación común. Los carismas, desde la teología paulina, encierran como tal un concepto que es relacional en su totalidad, en donde el Espíritu realiza el cuerpo de Cristo aquí y ahora en la interdependencia de todos los ministerios.²⁹³

Con respecto a la dimensión de la libertad, I. Zizioulas afirma que es decisiva en cuanto que está en relación con la libertad de Dios. En el cuerpo de Cristo, la experiencia mística “no consiste en una participación en una realidad objetivamente dada, sino en la implicación en una serie de eventos novedosos”.²⁹⁴

“La Iglesia como cuerpo de Cristo apunta a una mística de comunión y relación mediante la que uno de tal modo se une al «otro» (Dios o nuestro prójimo) que ambos forma una unidad indivisible por medio de la cual emerge claramente la alteridad, y donde los participantes en la relación son distintos y particulares no como individuos sino como personas”.²⁹⁵

Esta unión mística se establece sobre el cimiento cristológico señalado por el Concilio de Calcedonia. Se trata de una unidad perfecta que no elimina la alteridad, sino que la afirma.

4.5. Una ecclesiológica de comunión

Llegados a este punto y con los elementos expuestos que pueden recogerse del pensamiento del autor en cuestión en su quehacer teológico, es posible arribar ahora a la comprensión del Iglesia como comunión. Así la concibe él mismo: “La Iglesia no es simplemente una institución. Es un «modo de existencia», una forma de ser. El misterio de la Iglesia, incluso en su dimensión institucional, está profundamente unido al ser del hombre, al ser del mundo y al ser mismo de Dios”.²⁹⁶

Tal modo de ser da origen a la comunidad, constituida por aquellos que recibiendo el bautismo han experimentado la conversión fundamental que permite el paso decisivo del individualismo a la personabilidad. A través de la muerte y resurrección

²⁹² CA, 369.

²⁹³ Cf. CA, 377.

²⁹⁴ CA, 371.

²⁹⁵ CA, 384.

²⁹⁶ Cf. SE, 29.

en Cristo, quien lo recibe alcanza la verdad del ser personal y la incorporación a la comunidad.²⁹⁷

Para esbozar una eclesiología de comunión, el Juan de Pérgamo propone un axioma fundamental con respecto a la identificación de la Iglesia con la comunión eucarística: “donde está la eucaristía, allí está la Iglesia en su plenitud como Cuerpo de Cristo”.²⁹⁸ Por lo tanto, la asamblea litúrgica es un paradigma de la comunión eclesial ya que aquella integra a todos los ministerios como elementos constitutivos²⁹⁹ y a todos los miembros de un lugar sin excluir a nadie “que se reúnen como huéspedes de una casa particular”.³⁰⁰

4.5.1. *Carisma y ministerio*

Como es habitual en su método teológico, una vez más I. Zizioulas se servirá de la teología de los Padres Griegos para plantear la relación entre ministerio y comunión. Para tal empresa, este autor se afirma en tres principios propios de la tradición patristica griega, a saber:

a) El único ministerio que existe en la Iglesia es el ministerio de Cristo. Así se da una identificación entre el ministerio de la Iglesia y el de Cristo, anulando toda distancia entre ambos.

b) Tal identificación es posible solamente si se deja que la cristología esté pneumatológicamente condicionada. Así como Cristo no puede ser aislado del Espíritu Santo, tampoco el Espíritu puede aislarse de la comunidad eclesial ya que es el Espíritu quien, a través del ministerio, constituye “el Cuerpo de Cristo aquí y ahora mediante la realización del ministerio de Cristo como el ministerio de la Iglesia”³⁰¹ en la esperanza escatológica de compartir la vida de Dios, mientras aquí se ofrece un anticipo de ella, por la cual se realiza la comunión del hombre en la vida misma de la Trinidad.

c) El Espíritu Santo constituye la relación entre Cristo y el ministerio, y consecuencia de ello, se da una interdependencia entre el ministerio y la comunidad concreta, fruto por la comunión en el Espíritu. Es por esto que no existe ministerio que esté al margen de la comunidad, como tampoco hay comunidad sin ministerio.

²⁹⁷ Cf. SE, 125.

²⁹⁸ SE, 261.

²⁹⁹ La Iglesia de Oriente no concibe una eucaristía sin obispo, sin diácono, e incluso sin laicado con la misa privada. Cf. SE, 264.

³⁰⁰ SE, 263.

³⁰¹ SE, 224.

En una eclesiología de comunión ningún carisma puede ser poseído individualmente y, sin embargo, ningún carisma puede ser concebido ni realizado sino mediante individuos. Para comprender tal afirmación es preciso detenerse en la distinción fundamental entre lo individual y lo personal. La incorporación de los *muchos* al *uno* ha de ser comprendida mediante las categorías propias de la existencia personal, que presupone unidad con otras personas. En cambio, las categorías del individuo conllevan a la separación y a la división. De ahí que, una Iglesia que busca expresar la comunión en su existencia, han de comprenderse los carismas desde categorías de existencia personal.³⁰² De este modo todo “ministerio o carisma está relacionado con la comunidad y no puede existir *in absoluto*”.³⁰³

4.5.2. *Carácter relacional del ministerio*

Para abordar el carácter relacional del ministerio eclesial, una afirmación del teólogo griego ha de ser el hilo conductor de tal empresa: “No existen personas «no ordenadas» en la Iglesia”.³⁰⁴ Es sumamente sugerente tal afirmación ya que por el Bautismo toda persona queda incorporada a la comunidad eclesial, ocupando en ella un determinado *orden* en la vida de la comunidad: el orden de los laicos.³⁰⁵

Cabe destacar aquí que el bautismo, para el autor, implica una verdadera ordenación al integrar dos elementos claves: en primer lugar, la imposición de las manos acompañada de la invocación al Espíritu y, en segundo lugar, la asignación a un *ordo* particular de la Iglesia.³⁰⁶

Por lo tanto la comunidad encuentra su razón de ser y su existencia gracias a la ordenación de los diversos ministerios, en donde existencia histórica y acontecimiento carismático coinciden entre sí.

Comprender el ministerio desde la categoría relacional implica entenderlo desde la relación particular, en la que queda inscripto el ordenado con la comunidad eclesial particular y no desde *lo que se da* al ordenado. El ministerio no debe concebirse como si fuera posesión individual. Por ello la comunidad es constitutiva de la ordenación así como el ministerio ordenado es constitutivo de aquella.³⁰⁷

³⁰² Cf. SE, 178.

³⁰³ SE, 179.

³⁰⁴ SE, 229.

³⁰⁵ Cf. SE, 230.

³⁰⁶ Cf. SE, 208.

³⁰⁷ Cf. SE, 234.

Ahora bien, desde la perspectiva del ministerio, quien recibe la ordenación, se convierte en una entidad relacional en sí misma y en su relación con el mundo. Se trata de un ser extático al superar su mismidad y convertirse en un ser relacional ya que la misma ordenación vincula al ordenado con la comunidad gracias a la *koinonía* del Espíritu Santo. El don recibido es para los demás: “La gracia reciba por el ministro en su ordenación es para aquellos que la necesitan”.³⁰⁸ En cambio, el aislamiento del ordenado respecto a los demás miembros del cuerpo conlleva la muerte³⁰⁹ ya que ninguna persona ordenada puede ejercer el orden en y para sí mismo. De este modo la comunión determina tanto la ontología como la función en quién la recibe. Es así que el destino escatológico de todo cristiano depende de su existencia relacional en la comunidad de los santos.

Es interesante reconocer la propuesta que realiza I. Zizioulas al sostener que la recuperación del carácter relacional del ministerio daría respuesta a diversos problemas propios de la vida comunitaria. En primer lugar, porque cada orden encuentra en la *koinonía* la justificación eclesiológica propia, según su especificidad y peculiaridad, siendo cada uno de ellos indispensables para la existencia de la comunidad. En segundo lugar, la autoridad queda establecida como exigencia misma de la relación. Así como la Santísima Trinidad es jerárquica en virtud de la peculiaridad de la relación,³¹⁰ también la Iglesia se hace jerárquica en el mismo sentido. La jerarquía y la autoridad hunden sus raíces en la dimensión relacional y no en el poder.

Una expresión válida de la unidad de la Iglesia es la conciliaridad. La primera muestra de ello es la eucarística donde el obispo ejerce su ministerio como cabeza de la asamblea. Aquí se percibe como se expresa la dimensión relacional. Las órdenes y la autoridad no se refieren a los individuos, sino a las personas, y como tales, a la comunidad. Del mismo modo, la validez de los ministerios está directamente vinculada a la familia religiosa a la que el ministro pertenece, y no a normas externas. Por lo tanto el reconocimiento del ministerio es un reconocimiento de toda la asamblea. Así, la estructura total de la familia eclesial radica en la forma en que entra en comunión de relación con Dios, con el mundo y con otras comunidades. Será el bautismo quien determina la estructura de la comunidad y la forma en que ésta se relaciona con Dios y

³⁰⁸ SE, 241.

³⁰⁹ Cf. SE, 246.

³¹⁰ Aquí Zizioulas hace referencia a lo común y lo diverso entre las personas divinas. Todo es común excepto la Paternidad, la Filiación y la Espiración.

con el mundo. La estructura eclesial y el ministerio son modos de ser: formas de relacionarse entre Dios, la Iglesia y el mundo.

“Si la Iglesia se centra en sí misma y se repliega hacia sí, muere. Porque la Iglesia existe para el mundo, no para ella misma. La Iglesia toma su luz de Cristo, como la luna toma su luz del sol. Pero la luz reflejada por la Iglesia no es para sí misma: es para el mundo, para la vida del mundo”.³¹¹

Así el ministerio se concibe como una multiplicidad de relaciones tanto en el interior de la Iglesia como en su relación con el mundo. Esta doble relación refleja la vida íntima del Dios Trino, donde se da una relación *ad intra* entre las personas divinas y una relación *ad extra* del Creador hacia sus creaturas.

En la vida ministerial esta doble vinculación se expresa por medio de la dinámica relacional de los diversos ministerios, en un doble movimiento. Por un lado, gracias al bautismo, la Iglesia queda establecida como una comunidad separada del mundo; pero, por otro lado, a través de la Eucaristía, la Iglesia trae al mundo las bendiciones de Dios y un anticipo del Reino.³¹²

Si se analiza el ministerio eclesial *ad extra* a través de la existencia misionera de la Iglesia en el mundo, la relación mutua que se da entre ambos es, por un lado, existencial e impide toda dicotomía,³¹³ por otro, a través de una perspectiva eucarística, el mundo es asumido por la comunidad, quien lo refiere a su Creador.

El carácter relacional del ministerio *ad extra* indica que el modo de vincularse la Iglesia con el mundo en su misión es el de la encarnación: implicándose existencialmente a través de la compasión y no por la mera palabra. No tiene sólo una palabra para dirigir desde afuera, sino una obra que realizar desde dentro.

“Lo propio del amor cristiano consiste en ser a la vez aspiración y efusión, donación y arrebató. Amar al otro en Dios es, por lo pronto, amar a Dios, y la empresa del amor de Dios, es siempre, como San Juan de la Cruz diría, «subida». Sólo quien cristianamente se halle empeñado en esta elevación ontológica y moral de su propia persona, sólo él podrá luego efundirse en caridad hacia el menester ajeno; y sólo así la misericordia llegará a ser, como en la vida cristiana es inexcusable, profunda y auténtica humildad”.³¹⁴

Por último, cabe afirmar que los ministerios *ad extra* no existen de forma permanente en sus estructuras, ya que dependen de las diversas y variadas necesidades

³¹¹ I. ZIZIOLAS, *El diálogo teológico con los católicos en riesgo de fracasar* (Entrevista) [en línea], 2015 <http://vaticaninsider.lastampa.it/es/reportajes-y-entrevistas/dettagliospain/articolo/zizioulas-32365/> [consulta: 12 de noviembre 2015].

³¹² Cf. SE, 235.

³¹³ Zizioulas plantea aquí un paralelo con *Gaudium et Spes*. Allí este planteamiento excluye la concepción de la Iglesia como una sociedad paralela a otras sociedades del mundo.

³¹⁴ P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Madrid, Revista de Occidente, 1961, 34.

referentes al tiempo y a las circunstancias donde se encuentre la comunidad. En cambio los ministerios ordenados *ad intra* –incluyendo el bautismo– son permanentes ya que poseen ultimidad escatológica.³¹⁵ Signo de esto es el sello de la crismación con el cual la persona queda señalada para el día de la redención.

4.6. Iglesia local e Iglesia Universal

Las consecuencias de una eclesiología constituida desde los aportes de la persona de Cristo y de la persona del Espíritu configuran un rostro eclesial marcado por la comunión, donde lo local y la universal se implican mutuamente y no pueden darse sino en simultaneidad: no hay prioridad de lo universal sobre lo local, ni de lo local sobre lo universal.³¹⁶

Esta comunión eclesial es la traducción histórica de la teología trinitaria, considerada por los Padres Capadocios como comunión de personas, donde dicha comunión es ontológica. De allí que la naturaleza de Dios sea la comunión.³¹⁷ Aplicada esta teología de las personas divinas a la Iglesia, se sigue que existe una relación entre la Iglesia local y la universal. Así como hay un solo Dios, también hay una Iglesia, pero ésta encuentra su expresión en la comunión de las Iglesias locales. Como en las personas divinas, aquí también las categorías de comunión y unidad coinciden en el ser de la Iglesia.

La institución visible que manifiesta la unidad eclesial tiene que expresar la comunión, y por lo tanto no puede ser autosuficiente ni anterior al acontecimiento de comunión. Por lo tanto, “toda noción piramidal desaparece de la eclesiología”.³¹⁸

Para la teología ortodoxa, la institución canónica que respalda tal postulado, es el sínodo, donde, según el canon 34 de los cánones apostólicos, los *muchos* no pueden hacer nada sin el *uno* y, simultáneamente, el *uno* no puede hacer nada sin los *muchos*. Cuando habla del *uno* se refiere a la institución de unidad que debe haber en cada provincia. El concepto de *muchos* refiere tanto a los obispos como a las Iglesias locales. Por ello, desde la perspectiva propuesta por I. Zizioulas, la Iglesia:

“(…) requiere una institución que exprese la unidad de la Iglesia y no simplemente su multiplicidad. Pero la multiplicidad no debe ser sometida a la unidad; es constitutiva de la

³¹⁵ Cf. SE, 248.

³¹⁶ Cf. SE, 147.

³¹⁷ Cf. SE, 148.

³¹⁸ SE, 152.

unidad. Las dos, la unidad y la multiplicidad, deben coincidir en una institución que posea un doble ministerio: el ministerio del *πρώτος* (el primero) y el ministerio de los «muchos» (las cabezas de las Iglesias locales)³¹⁹.

Si se traslada este principio referido a lo universal al contexto de las Iglesias locales, el primero o *uno* remite al obispo y los *muchos* refiere a los ministerios y al laicado. Aquí también el *uno* no puede existir sin los *muchos*, como tampoco la comunidad puede existir sin el obispo.

Lejos de ser una realidad presente en el hoy de las iglesias ortodoxas el teólogo griego afirma que: “Las instituciones sinodales ya no reflejan el verdadero balance entre lo «uno» y los «muchos»”.³²⁰ Según dicho autor, el Concilio Vaticano II, al introducir la noción de comunión en su eclesiología, renueva la esperanza ya que aún no ha terminado su tarea, y por tanto, ayuda al mundo ortodoxo a ser fieles a su identidad, abre las puertas para una ontología de la comunión que dé cuenta del papel constitutivo de la pneumatología.

Desde una perspectiva ortodoxa, la Iglesia local es la diócesis episcopal y no la parroquia, ya que ésta no es presidida por un obispo sino por un presbítero. Por lo tanto, el concepto de Iglesia local está garantizado por el obispo. Consecuencia de ello, no toda celebración eucarística equivale a Iglesia local, esto se hace realidad posteriormente a la Iglesia primitiva con la creación de las parroquias.³²¹

Decir Iglesia local incluye dos aspectos simultáneos, a saber: la localidad y la eclesialidad. Una Iglesia es local cuando el acontecimiento salvador de Cristo se arraiga en una cultura local gracias a su actividad misionera. Es eclesial toda comunidad que se reúne en torno al altar de la eucaristía donde tiene lugar la anticipación de las realidades últimas. Allí se trascienden todas las divisiones tanto naturales (edad, raza, sexo) como sociales. Solo cuando la Iglesia local presenta una imagen del Reino, es Iglesia.

Por lo tanto, el lugar geográfico como el ministerio para la unidad, hacen de la Iglesia una Iglesia local, que integra en su seno las diferencias (alteridades) en una comunidad eucarística (comunión).

La Iglesia universal no se yuxtapone a la Iglesia local sino todo lo contrario, es un aspecto insustituible de la Iglesia local.³²² Por lo tanto, para que la Iglesia local sea auténtica y también sea Iglesia, debe estar en comunión con todas las Iglesias del

³¹⁹ SE, 150.

³²⁰ SE, 155

³²¹ Cf. SE, 265.

³²² Cf. SE, 271.

mundo. Una Iglesia local que no trasciende las divisiones o se aísla de otras Iglesias en el mundo, deja de ser Iglesia, tanto local como universal.

Como consecuencia, para que una Iglesia local esté en comunión con otras Iglesias locales, el autor investigado propone tres condiciones que se han de manifestar en simultáneo:

“a) Los problemas y preocupaciones de todas las Iglesias locales sean objeto de la oración y del vivo cuidado de una Iglesia local determinada (...); b) Que haya una cierta base común entre una Iglesia local y las demás Iglesias locales en lo que concierne al enfoque y a la comprensión del evangelio y a la naturaleza escatológica de la Iglesia (...); c) Que se proporcionen algunas estructuras que faciliten la comunión”.³²³

Desde la simultaneidad entre lo local y lo universal es posible afirmar que la Iglesia local no ha de ser absorbida por el aspecto universal, pero tampoco las estructuras³²⁴ que aseguran la comunión entre las Iglesias locales deben convertirse en una superestructura por sobre la Iglesia local. “Todas las estructuras destinadas a facilitar la universalidad de la Iglesia crean una red de comunión de Iglesias, no una nueva forma de Iglesia”.³²⁵

Una perspectiva a considerar es la eucarística. Para Juan de Pérgamo un principio eclesiológico fundamental es la identificación de la Iglesia con la comunidad eucarística, allí “donde está la eucaristía, allí está la Iglesia en su plenitud como Cuerpo de Cristo.”³²⁶

De allí que el concepto de Iglesia local deriva del hecho que la eucaristía se celebra en un determinado lugar, incluyendo a todos los que allí viven. Se trata de una realidad eclesial referida a lo territorial y geográfico. Dos principios eclesiológicos básicos dan origen a la Iglesia local, a saber:

“a) La naturaleza católica de la Eucaristía. Esto significa que cada asamblea eucarística debería incluir a todos los miembros de la Iglesia de un lugar determinado, sin ningún tipo de distinción en cuanto edades, profesiones, sexos, razas, lenguas, etc. b) La naturaleza geográfica de la eucaristía, lo que significa que la asamblea eucarística –y a través de ella la Iglesia– es siempre una comunidad de algún lugar (por ejemplo, en las cartas paulinas se habla de la Iglesia de Tesalónica, Corinto, etc.)”.³²⁷

³²³ SE, 271.

³²⁴ Entre ellas, sínodos, concilios.

³²⁵ SE, 272.

³²⁶ SE, 261.

³²⁷ SE, 261.

En la tradición del teólogo ortodoxo, la asociación de estos dos principios da lugar a la resolución canónica según la cual debe haber en cada lugar, sólo una asamblea eucarística.

En esta eclesiología de comunión que se ha expuesto, y a modo de síntesis, ayuda aquí la clave perijorética que se ha presentado como nuevo paradigma del ser Dios. Ella encuentra una recepción válida en la fisonomía eclesial. Allí lo diverso, como alteridad, encuentra su orientación propia y debe su ser a la comunión.

“El sacerdocio universal de los creyentes y el sacerdocio del ministerio, la diversidad de los carismas y la unidad de la misión, la relación entre la Iglesia local y la Iglesia universal, para mencionar tan sólo algunos puntos, deben interpretarse y exponerse de nuevo a partir de este carácter perijorético de la unidad”.³²⁸

4.7. *Mística eucarística*

El camino recorrido en este trabajo de investigación permite garantizar que sólo una ontología de la persona concebida como relación puede contribuir a la unión mística de la Iglesia.

“La Iglesia como cuerpo de Cristo apunta a una mística de comunión y relación mediante la que uno de tal modo se une al *otro* (Dios o nuestro prójimo) que ambos forman una unidad indivisible por medio de la cual emerge claramente la alteridad, y donde los participantes en la relación son distintos y particulares no como individuos sino como personas”.³²⁹

La expresión por excelencia de la comunión se encuentra en la eucaristía. Ella *hace* a la Iglesia en tanto que es el ámbito donde el Espíritu hace su irrupción, representa el Misterio Pascual del Señor, reúne a todos los hombres y los incorpora a Cristo formando así su cuerpo.³³⁰

Es en la celebración eucarística donde la diversidad de miembros y ministerios de la comunidad reflejan la vida y la riqueza de Dios. Un Dios que es comunión de amor.³³¹

“La comunión eucarística es el cuerpo de Cristo por antonomasia porque encarna y lleva a cabo nuestra comunión dentro de la vida y comunión de la misma Trinidad, preservando el carácter escatológico de la verdad y haciéndola parte integral de la historia”.³³²

³²⁸ K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios*, 110.

³²⁹ CA, 384.

³³⁰ E. FORTINO, “La «Communio-Koinonía» en el diálogo católico-ortodoxo”, en P. RODRIGUEZ (dir), *Eclesiología. 30 años después de «Lumen Gentium»*, Madrid, Ediciones Rialp, 1994, 220.

³³¹ Cf. SE, 93.

³³² SE, 126.

Ahora bien, desde la lógica de la causalidad y de la donación ya se ha afirmado que la existencia es un *don* libre y gratuito. Por tanto, la eucaristía se vuelve el ámbito propicio para expresar la acción de gracias por el *don del otro*. En primer lugar, es allí donde existe la posibilidad de agradecer el don más importante para todo hombre: la existencia de Dios como una persona. “La eucaristía implica y manifiesta ante todo el reconocimiento agradecido de la existencia del Otro y de nuestra propia existencia como don del Otro”.³³³

Pero también, y en segundo lugar, es en la eucaristía donde se brinda el espacio para la afirmación de los otros como un don para mí. Una vez más esta experiencia abre la puerta a la gratuidad y a la valoración de la otredad de modo incondicional, más allá de sus cualidades tanto morales como naturales.

Es en el mismo contexto eucarístico donde el don de la propia existencia es ofrecido al Donante, y por lo tanto, envuelve al hombre en una dimensión sacrificial al otorgar prioridad al otro sobre el yo. Así como Jesús no vino a hacer su voluntad, el cristiano no ha de buscar su propio interés, sino el del prójimo (cf. 1 Cor 10, 24; Flp 2, 4).

Tomando por guía otro de los nombres de la eucaristía, la *comuni3n*, el otro no puede ser pensado como un individuo. En este escenario la *alteridad* reclama por si misma *relacionalidad*, por tanto, lejos de toda exclusividad supone inclusividad. “No hay identidad que no sea relacional, el otro se identifica como particular no en contraste con, sino en relación con los otros, con quien se relaciona ontológicamente”.³³⁴ Por tanto, celebrar la eucaristía supone aceptación y confirmación del otro, en todas y cada una de las relaciones que construyen su identidad.

En la eucaristía, la función sacerdotal de todo bautizado, implica también “llevar al resto de la creación a la comuni3n con Dios para que así la *hip3stasis* de cada criatura pueda ser rescatada de la muerte y se le muestre la verdadera *hip3stasis*, es decir, la existencia como particular y como otro”.³³⁵ Esto implica la realidad de la materia asumida por la hip3stasis del Hijo en la encarnaci3n, a partir de la cual, toda materia merece respeto.³³⁶

Por ello, junto a lo relacional y lo carismático, el autor propone otra realidad que se implica simultáneamente: lo icónico. Tal categoría permite comprender el ministerio

³³³ CA, 118.

³³⁴ CA, 120.

³³⁵ CA, 125.

³³⁶ Cf. CA, 126.

como un *ícono* de Cristo. Si se comprende por esta realidad una imagen de aquello que está por venir y que la verdad reside en el futuro, una ontología icónica se hace evidente.³³⁷

“Esta mística icónica del ministerio requiere del evento de la comunión para ser realidad. Esto forma parte del carácter carismático que posee todo ministerio en la Iglesia. (...) El Espíritu realiza el cuerpo de Cristo aquí y ahora como un complejo de ministerios, todos ellos interdependientes. (...) Lo icónico, lo relacional y lo carismático se explican mutuamente”.³³⁸

Por último, la eucaristía es un acontecimiento escatológico y como tal, en ella no solo existen simultáneamente el *uno* y los *muchos*, sino que también las instituciones eclesiales se caracterizan por ser icónicas: reflejan los misterios del Reino. Como misterio de comunión, esta *koinonía* es escatológica: anuncia el *ya* pero manifiesta el *todavía no*.

Con respecto a su ontología, ésta no encuentra fundamento en la institución misma sino en su relación con Dios. Así, las instituciones refieren necesariamente a lo definitivo en cuanto a su ontología aunque sean ministerios destinados a cubrir necesidades históricas y temporales de los hombres. “Al estar condicionado pneumatológicamente el ser de la Iglesia, las instituciones eclesiales se abren a su perspectiva escatológica”.³³⁹

³³⁷ Cf. CA, 376.

³³⁸ CA, 377.

³³⁹ SE, 153.

CAPÍTULO V

PERSPECTIVAS ABIERTAS

En la teología de I. Zizioulas es posible encontrar un aporte válido para abordar “la dimensión creyente de los Padres Griegos, una dimensión necesaria para la catolicidad de la fe de la Iglesia y para las implicaciones existenciales de la doctrina cristiana y de la institución eclesial”.³⁴⁰

Al llegar al fin de este recorrido por la teología de Juan de Pérgamo en cuanto a la persona como comunión y alteridad, se puede afirmar que el hilo conductor es una ontología relacional que, proveniente de la teología trinitaria, establece la alteridad y la comunión como la base firme donde apoyar tanto la noción de la persona como la de la Iglesia.³⁴¹

En este quinto y último capítulo el cometido será aproximarse a los puntos centrales de su pensamiento. Para ello se buscará sistematizar los ejes fundamentales estudiados en los apartados anteriores, se presentarán los puntos críticos de su teología y, valorando sus aportes significativos, serán abordadas las dos perspectivas que constituyen a la *persona*, a saber: comunión y alteridad. La clave de interpretación será el *asentimiento de la fe* desde diversos y convergentes horizontes: el *Dios Trinitario*, la *Iglesia* y la *Persona*.

5.1. La fe en el Dios Trinitario

A lo largo de este estudio quedó plasmado que no hay otro modelo válido para una vinculación acertada entre la alteridad y la comunión más allá del Dios Trinitario. Éste, siendo *uno y trino*, confirma que se trata de un Dios *único* pero no *solitario*.

³⁴⁰ CA, 39.

³⁴¹ Cf. F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, recensión de IOANNIS ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, 182.

La unidad en Dios queda constituida tanto por la alteridad personal como por la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Sin duda estos nombres son indicadores de relación. Y así se ha de entender la alteridad, ya que es inconcebible al margen de las relaciones propias entre las personas. Esto remite a la cuestión de la *taxis* trinitaria. Ella adquiere una relevancia singular para la comprensión de Dios y el orden de las personas divinas.

5.1.1. La fe en el Padre: principio y origen en la Trinidad

En el desarrollo de los capítulos precedentes se ha abordado desde la perspectiva de la unidad divina la problemática de cómo concebir a Dios: como sustancia o como sujeto. Se ha expuesto también la opción por la comprensión de un Dios personal en la teología de I. Zizioulas. Ahora será abordado otro interrogante íntimamente ligado al ser de Dios: ¿Cuál es el orden de las personas en la Trinidad? ¿Quién es el primero?

El teólogo griego sostiene desde el dato revelado (cf. Jn 14, 28) y desde el plano ontológico que “el Padre es el mayor”.³⁴² Sin embargo se trata de una prioridad causal pero no significa una diferencia sustancial.³⁴³

Identificar la unidad divina con el Padre, como origen fontal de la Trinidad, puede llevar a una comprensión modalista o subordinacionista. “El Padre es el principio de la divinidad sólo desde la perspectiva del Hijo. Si se deja de añadir esta condición, el Hijo y el Espíritu quedan ontológicamente por debajo del Padre”.³⁴⁴ Con el fin de evitar tales riesgos, la persona del Padre ha de ser comprendida desde una perspectiva relacional.

“El Padre es fuente y origen *por* la recepción de la divinidad y aceptación del Hijo y el Espíritu; en virtud de que ellos se reciben a sí mismos desde el Padre permitiendo así que el Padre sea Padre. Su paternidad no solo es anterior a la filiación del Hijo o la espiración del Espíritu sino que la existencia misma del Padre se debe al amor del Hijo y del Espíritu que lo constituyen como tal, tanto como la inversa. Conceptos como *principio, origen, fuente* deben ser entendidos relacional y no sustancialmente”.³⁴⁵

Por tanto, una vez más la dimensión relacional de la persona resuelve los puntos de conflictos en la cuestión de la *taxis* trinitaria. Así también lo entendió el autor investigado al presentar la persona del Padre como el iniciador del movimiento en Dios, estableciendo de este modo un orden tanto inmanente como económico:

³⁴² CA, 183.

³⁴³ Cf. F. SALES CASANOVAS, *El concepto de personidad*, 281.

³⁴⁴ W. PANNENBERG, *Teología Sistemática I*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1992, 349.

³⁴⁵ G. ZARAZAGA, *Dios es comunión*, 277.

“La co-emergencia de la naturaleza divina con la existencia trinitaria iniciada por el Padre implica que éste también adquiere, por decirlo de algún modo, la divinidad sólo en tanto el Hijo y el Espíritu son (no es concebible como Padre sin ellos), es decir sólo cuando la naturaleza divina es poseída por los tres. Así pues, el Padre, es más grande que el Hijo (y el Espíritu) no por naturaleza, sino por el modo (el cómo) en que la naturaleza existe, eso es, en la hipostización de la naturaleza. El orden trinitario y la causalidad protegen (no amenazan) la igualdad y la plenitud de la divinidad de cada persona”.³⁴⁶

En la misma línea de pensamiento, con respecto al principio según el cual el Padre es origen y fuente en la Trinidad, es importante traer aquí el pensamiento de R. Ferrara. Su propuesta sintética versa sobre una doble y capital afirmación para interpretar correctamente dicho principio:

“Sólo el Padre es fuente, por más que sea verdad que sin el Hijo y el Espíritu Santo que proceden de esta fuente no puede el Padre recibir este nombre. Luego, sin extremismos y gracias a la paradoja, hay que afirmar ambas cosas: el Padre es la única fuente y principio de la divinidad y, a su vez, no existe ni puede existir sin el Hijo y el Espíritu, y está totalmente referido a ellos como ellos a él”.³⁴⁷

Que el Padre sea principio y origen *en* la Trinidad no significa buscar en su persona algo previo a la relación o referencia al Hijo y al Espíritu Santo. Si así fuera lógicamente primero *sería* antes de *ser Padre*. La referencia al Hijo y al Espíritu llegaría en un segundo momento.³⁴⁸ La ausencia de origen del Padre, “su innascibilidad, está en relación con la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo”.³⁴⁹ Por lo tanto no se puede distinguir u oponer la divinidad fontal y la paternidad. La posición única y primordial que el Padre ocupa en el seno de la Trinidad no es previa a la relación con el Hijo y el Espíritu Santo.³⁵⁰ Principio fontal y relación constituyen la persona del Padre. Estos acentos propios y frecuentes en la teología oriental pueden ser un aporte sugerente a la teología occidental.³⁵¹

5.1.2. *La fe en Cristo: desde la kénosis hacia la exaltación en un amor de inclusión*

La *imagen* original y auténtica del Padre la encontramos en su Hijo encarnado. En su misión redentora Jesucristo salió al encuentro del otro desde un modo singular, vaciándose de sí mismo por amor.

³⁴⁶ CA, 179.

³⁴⁷ R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, 579.

³⁴⁸ Cf. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2000, 306.

³⁴⁹ L. LADARIA, *La Trinidad como misterio de comunión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, 145.

³⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 146.

³⁵¹ Cf. *Ibid.*, 147.

El carácter trágico de la existencia humana, enunciado anteriormente, alcanza la redención en el Misterio Pascual de Cristo, quien siendo Dios se hizo hombre para que el hombre pueda llegar a Dios. La victoria de la vida sobre la muerte sella la unión sin división ni confusión de lo humano y de lo divino, lo creado y lo increado.

Este camino paradigmático de Cristo, signado por su abajamiento, indica la senda a recorrer para aquellos que quieren ser sus discípulos. La comunión alcanza su plenitud en tanto que es kenótica. Sólo aceptando la otredad tal como existe en sí misma es posible vivir una verdadera comunión. Desde este modelo queda excluida toda discriminación entre aquellos que creemos ser dignos o no de nuestra aceptación.

Esto lleva a descubrir y a valorar la realidad de la personeidad corporativa que presenta el teólogo griego. Desde una dinámica de inclusividad, *somos* en Cristo y ello es lo que le hace ser *delante* de nosotros, nuestro hermano primogénito en el sentido paulino.³⁵² La prioridad de Cristo es una prioridad inclusiva, ya que el que incluye (Cristo) es anterior a lo incluido (nosotros).

5.1.3. La fe en el Espíritu Santo: acontecimiento de comunión

Es la Palabra de Dios quien señala dos perspectivas relativas a la persona del Espíritu: su asociación a la *koinonía* (cf. 2 Cor 13, 13) y la entrada de los últimos días en la historia (cf. Hch 2, 17-18).

Es misión propia del Espíritu constituir la Iglesia, así como Jesús la instituyó.³⁵³ Esta dimensión pneumatológica salva a la eclesiología de una presentación piramidal, ya que aquí el *uno* y los *muchos* coexisten como dos aspectos del mismo ser.³⁵⁴ Por tanto, el Espíritu crea el acontecimiento de comunión dotando a la persona del carácter relacional que le es propio. Así, el *otro* se convierte en partícipe de la identidad ontológica de cada *yo* particular.

La dimensión escatológica tan acentuada en el autor investigado en este trabajo, permite descubrir que la identidad personal, sin dejar su historicidad, no se funda sobre el pasado o el presente del *otro* que ha de aceptarse, sino en el futuro que sólo Dios conoce, pero en la esperanza de la santidad que todo pecador posee. Del mismo modo, el misterio de comunión que define a la Iglesia, no indica una realidad concluida, sino

³⁵² Cf. SE, 197.

³⁵³ Cf. SE, 154.

³⁵⁴ J. BOSCH, "Zizioulas, Jean", en: J. BOSCH, *Diccionario*, 1007.

un camino en esperanza, guiado por el Espíritu que sea transparencia de la *koinonía* trinitaria.

5.2. *La fe en la persona*

Entre los aportes que se han valorado al realizar este trabajo de investigación, la concepción de persona según el teólogo griego sin duda se sitúa en un lugar privilegiado.

La comprensión de la Santísima Trinidad que se ha expuesto a lo largo de estas páginas abre el camino para llegar al concepto de persona. Ésta, según el autor que aquí se investiga, ha quedado santificada al situarla en relación inmediata con el ser de Dios, particularmente al ser hipostasiado en Cristo.

De este modo, es posible arribar a una precisión significativa de su propuesta: afirmar que “la persona es alteridad en comunión y comunión en alteridad”.³⁵⁵ Realidad que expresa una síntesis válida de su teología abarcando e involucrando tanto las perspectivas trinitarias y eclesiológicas como las antropológicas y filosóficas.

Desde una configuración ontológica, el ser de la persona emerge en el contexto relacional. Se trata de un *yo* que existe siempre y cuando se refiera a un *tú* que afirma su existencia y alteridad. Por tanto, si aislamos al *yo* del *tú* se pierde no sólo su alteridad, sino también el propio ser; es decir: no puede existir como persona sin el *tú*. Tal realidad remite al ámbito del *individuo* y no al de la *persona*.

Es en la existencia del otro donde uno puede reconocerse en la unicidad particular. Aquí radica la distinción fundamental entre ser persona y el individuo. Solo un arraigo trinitario puede respaldar la noción personal, en tanto que el Padre no puede concebirse ni un instante sin el Hijo y el Espíritu, como también sucede con las otras dos hipóstasis en su relación con el Padre y entre sí. Al mismo tiempo, cada persona es única ya que sus propiedades personales son comunicables.³⁵⁶

También es importante subrayar en la teología de Juan de Pérgamo, la capacidad de integrar realidades y saberes. El camino recorrido entre los diversos rostros filosóficos y la teología de los Padres Griegos muestra una vez más “el necesario diálogo entre teología y filosofía. Un diálogo que ha de realizarse ensanchando el

³⁵⁵ CA, 23.

³⁵⁶ Cf. CA, 23.

pensamiento hasta la fe y la fe hasta el pensamiento, teniendo el coraje necesario para atrevernos a creer”.³⁵⁷

De este modo, tanto los aportes válidos de M. Buber y E. Lévinas como la propuesta particular de I. Zizioulas que han sido estudiados permitieron comprender la existencia como recepción y misión, como don y tarea. Esta matriz antropológica enriquece la realidad del ser personal, sobre todo en el mundo contemporáneo.

Las circunstancias actuales de nuestra cultura, signada por el individualismo, el hedonismo y la autosuficiencia, muestran que vivimos una época donde la comunión con el otro cada vez es más compleja, tanto en el ámbito eclesial como secular. Tal vez la propuesta de la existencia humana de la persona desde la clave receptiva permita descentrar al hombre de su egología³⁵⁸ para descubrir que todo individuo nace de una llamada y se orienta hacia una respuesta.

La alteridad de la persona que está frente a uno no puede ser rechazada sin más a causa de las diferencias naturales, sexuales, raciales, sociales, étnicas y/o morales. Toda persona al ser libre y misteriosa, en cuanto habitada por el Espíritu y miembro del cuerpo de Cristo, es portadora de una dignidad fundada en Dios, quien creó al hombre a su *imagen y semejanza*, por tanto: *muy bueno*, como nos enseña el relato del Génesis.

La dimensión extática nos permite afirmar que Dios es amor, y por tanto, origina una relación de amor fuera de sí mismo dando lugar a una alteridad de ser.³⁵⁹ De este modo, el teólogo griego, propone concebir a la persona desde un movimiento hacia la comunión. Se trata de un camino que busca trascender el propio *yo* para encontrarse en la otredad y desde ella configurar su propia existencia como ser único y libre.

Así se alcanza otra de las claves peculiares que Juan de Pérgamo presenta en la comprensión de la ontología personal: la libertad. Ella ocupa en lugar significativo y constitutivo de la existencia personal, al punto de sostener que la persona es inconcebible como tal si la libertad estuviera ausente. Como ya se ha explicitado, ésta no radica en el plano de la moral sino en el ámbito ontológico: es la libertad de ser otro, de ser uno mismo, se trata de una singularidad absoluta.

³⁵⁷ A. CORDOVILLA, “Presentación”, en: K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios*, 18.

³⁵⁸ J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976, 42-43.

³⁵⁹ Cf. SE, 103.

5.2.1. La naturaleza en I. Zizioulas

Un punto crítico a tener en cuenta en la teología de I. Zizioulas es el significado particular que aplica al concepto de naturaleza. Dicho término “tanto en el pensamiento griego como en su uso patrístico siempre apunta a aquellos límites que marcan la diferencia entre una cosa y otra”.³⁶⁰

Para este autor, el hombre como ser creado se halla privado de cualquier propiedad que no sea creada. En esto radica su existencia trágica: *naturalmente* el hombre está condenado a la muerte. Aquí es posible vislumbrar una cierta comprensión negativa de la naturaleza humana.

Según el teólogo griego sólo una condición puede salvarlo de tal realidad: mantener una relación constante con lo increado. Si bien las propiedades de la naturaleza divina no pueden trasvasarse en propiedades naturales de la naturaleza humana, sí pueden estar unidas sin confusión como lo ha demostrado el Concilio de Calcedonia al referirse a las dos naturalezas de Cristo.

Es el mismo I. Zizioulas quien se pregunta: “¿Cómo podemos llegar a unir creado e increado en cristología?”³⁶¹ En el recorrido que se ha realizado en el transcurso de este trabajo, puede señalarse que es la *persona* quien posibilita unir sin confundir ambas naturalezas. “Lo credo asume las propiedades de lo increado no como parte de la naturaleza, sino como parte de una relación creada por la persona”.³⁶²

De este modo, sólo la relación con lo increado permitirá al hombre salir de su condición natural trágica. “Todo ser que no sale de sí y se une sin división a algo distinto de sí, es aniquilado y muere”.³⁶³ El medio por el cual el hombre trasciende su dimensión natural es el amor. Ahora bien, el modo en que el amor increado se convierte en el amor humano no es formando parte de su naturaleza sino entrando en relación con Dios.

“(…) siendo en-hipostasiadas en la relación entre el Padre y el Hijo. Esto sucede mediante la hipóstasis-persona del Hijo de Dios, quién por su encarnación y mediante el bautismo en el Espíritu Santo introduce a los hombres libremente en dicha relación, proporcionándoles así una nueva identidad diversa de la que la naturaleza les otorga mediante el nacimiento biológico”.³⁶⁴

³⁶⁰ CA, 347.

³⁶¹ CA, 348.

³⁶² CA, 348.

³⁶³ Cf. CA, 327.

³⁶⁴ CA, 349.

Cabe la pregunta de por qué esta comprensión negativa del concepto de naturaleza en I. Zizioulas. En definitiva, ¿no se contradice con la bondad de las cosas que Dios imprimió al crearlas, sobre todo al hombre, de quien afirma que era muy bueno (cf. Gn 1, 31)? Sin embargo, es prudente señalar aquí, que el autor no reniega de la naturaleza. En su intuición teológica propone que ella pueda trascender su límite creatural en la hipóstasis del Hijo.

En la tradición teológica de la fe occidental la naturaleza humana también ha sido comprendida en diversos horizontes, donde rasgos positivos y negativos se han dado cita:

“San Agustín acepta la noción aristotélica de naturaleza como sustancia o esencia de una cosa y no se olvida de señalar su bondad y su belleza como obra del amor creador de Dios. Sin embargo, especialmente si se considera la naturaleza humana, no se puede decir que sigue siendo buena cuando pretende la autosuficiencia, prescindiendo de la ayuda divina, ya que en ese caso el hombre reniega de su naturaleza creatural y finita, rechazando su relación con Dios, que es sin embargo la que lo constituye y lo mantiene en el ser (...) San Agustín piensa, que, aun cuando la naturaleza hubiera permanecido en la integridad creatural, sin el pecado original, no habría podido conservarla más que con la ayuda del Creador. Pero más allá de esta hipótesis, la naturaleza concreta e histórica del hombre ha sido corrompida por el pecado original, por lo que se ha convertido en *natura peccatrix*, que sólo puede ser restituida a su autenticidad por un don gratuito (gracia) de Dios, que en Cristo no sólo restaura admirablemente la naturaleza, sino incluso la reforma mas admirablemente, llamando al hombre a ser hijo y a participar de su misma vida divina”.³⁶⁵

De este modo, la naturaleza humana puede tomar dos rumbos diversos: concebirla como buena en sí misma o, por el contrario, admitirla como corrompida, y por tanto, necesitada de redención. Desde la economía de la salvación, es factible alinear el pensamiento de I. Zizioulas en la segunda opción. Tomando como punto de partida la caída de Adán, dicho autor incorpora en su pensamiento el paso de la existencia biológica a la eclesial justamente para dar cuenta que el hombre por sí mismo en su condición natural no puede trascender su existencia. Sólo en la apertura y en la relación con el Otro puede encontrar vida en abundancia.

Creados a imagen y semejanza sabemos que la naturaleza del hombre no es divina en sí misma, sin embargo es querida y deseada por Dios. Que la existencia del hombre se comprenda como don del Otro, ¿puede conducir a pensar que el teólogo griego desprecie su naturaleza creada? Desde la ontología personal propuesta por el autor que se desarrolla en esta tesina es posible postular que la naturaleza es inseparable

³⁶⁵ U. GALEAZZI, “Naturaleza”, en: L. PACOMIO; FR. ARDUSSO; G. FERRETI (dirs.), Diccionario teológico interdisciplinar, Salamanca, Verdad e imagen, 1986, 632.

de la gracia. Y de este modo, en la persona del Hijo, la naturaleza caída ya no impone sus limitaciones.

5.3. *La fe en la Iglesia*

Desde la perspectiva Trinitaria abordada en este trabajo, junto a la comprensión de la persona según la teología de I. Zizioulas, es posible ahora delinear algunos puntos que han de ser tenidos en cuenta para una eclesiología de comunión que quiera transparentar en su existencia el ser de Dios.

La expresión máxima y fundamental de la comunión eclesial se encuentra en la eucaristía. Este misterio encarna y realiza la comunión dentro de la vida y la *koinonía* de la misma Trinidad.³⁶⁶ Como acción de gracias, ella es el ámbito propio para agradecer el *don*: por la propia existencia, por el don de los *otros* y sobre todo, por el don del Otro, “por quien vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 28).

En la celebración de la eucaristía, se dan cita la alteridad y la comunión en tanto que supone la aceptación y confirmación del otro. Siendo *muchos* existimos en el *Uno* que nos convoca para estar con Él y para enviarnos a predicar (Mc 3,14).

“Al igual que las primeras comunidades de cristianos, hoy nos reunimos asiduamente para «escuchar la enseñanza de los apóstoles, vivir unidos y participar en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2, 42). La comunión de la Iglesia se nutre con el Pan de la Palabra de Dios y con el Pan del Cuerpo de Cristo. La Eucaristía, participación de todos en el mismo Pan de Vida y en el mismo Cáliz de Salvación, nos hace miembros del mismo Cuerpo (cf. 1 Co 10, 17). Ella es fuente y culmen de la vida cristiana, su expresión más perfecta y el alimento de la vida en comunión. En la Eucaristía, se nutren las nuevas relaciones evangélicas que surgen de ser hijos e hijas del Padre y hermanos y hermanas en Cristo. La Iglesia que la celebra es «casa y escuela de comunión», donde los discípulos comparten la misma fe, esperanza y amor al servicio de la misión evangelizadora”.³⁶⁷

Siendo la eucaristía, fuente y culmen de la Iglesia, en ella la dimensión escatológica, los elementos institucionales y la realidad carismática encuentran una síntesis lograda en la realidad del Reino de Dios, donde comunión y alteridad están presentes a través de la relacionalidad. Allí los muchos se hacen uno:

“(…) en primer lugar, no hay reino de Dios al margen de la obra del Espíritu Santo, que es comunión por defección. Esto significa que el reino de Dios es una comunidad, lo cual conlleva una estructura al implicar una convocatoria y una línea de demarcación, un juicio (Mt 5). En segundo lugar, no hay reino de Dios que no esté centrado en Cristo rodeado de sus apóstoles. Y esto nuevamente implica una estructura, una especificidad de relaciones,

³⁶⁶ Cf. SE, 126.

³⁶⁷ DA, 158.

una situación en la que las relaciones intracomunitarias son susceptibles de definición, no de forma arbitraria, sino de acuerdo con la naturaleza escatológica de la comunidad”.³⁶⁸

Concebir a la persona como hipóstasis y éxtasis en la teología de I. Zizioulas encuentra su paralelo en la existencia discipular misionera del cristiano. Tanto en el acontecimiento de Aparecida, como en las homilias del entonces Cardenal Bergoglio y posteriormente en el magisterio de Francisco, se encuentra la misma constante tanto en el plano personal como eclesial. El cristiano y la Iglesia no se entienden si no es desde la perspectiva del encuentro y la salida. Así lo quiso expresar en su primera exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* cuando invita a la comunidad eclesial a primerear, involucrarse, acompañar, fructificar y festejar.³⁶⁹

Pensar, soñar y trabajar por una Iglesia que viva desde el prisma de la comunión en la alteridad invita ahora a los creyentes a detenerse en la dimensión ministerial propuesta por el ortodoxo griego, sobre todo referido a dos puntos clave: el orden de los laicos y el primado.

Al proponer el carácter relacional del ministerio se ha señalado que para este autor “no existen personas no ordenadas en la Iglesia”³⁷⁰ ya que a través del bautismo todos sus hijos forman parte del orden de los laicos. Tal afirmación señala una valoración sugerente del estado laical, muchas veces definido por vía negativa como no-consagrado o no-ministro ordenado. El aporte de I. Zizioulas permite afirmar su vocación propia como riqueza en orden a la comunión desde la relacionalidad de todos los carismas y ministerios.

En un segundo punto, una de las manifestaciones de la comunión eclesial se encuentra en la sinodalidad expresada fundamentalmente en la eucaristía, los ministerios y el primado autoridad. Aquí la clave relacional juega un rol determinante, sobre todo en comprensión eclesiológica del ministerio dando origen a la conciliaridad o sinodalidad.

Tanto la sinodalidad como el primado ambos son interdependientes y “constituyen la columna vertebral del gobierno y organización de la Iglesia”.³⁷¹ Así lo

³⁶⁸ SE, 220.

³⁶⁹ EG, 24.

³⁷⁰ SE, 229.

³⁷¹ BARTOLOMÉ I, *La Sagrada Escritura en la tradición ortodoxa. Alocución del Patriarca Ecuménico Bartolomé I al concluir las I Visperas del domingo XIX en la Capilla Sixtina* [en línea], http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/04_spagnolo/b30_04.html#DISCURSO_DEL_PATRIARCA_ECUMENICO_BARTOLOME_I [Consulta: 20 de octubre 2016].

ha expresado el *Documento de Rávena* de la Comisión Mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa.

“Primado y sinodalidad son recíprocamente interdependientes. Por este motivo el primado en diversos niveles de la vida de la Iglesia, local, regional y universal, ha de ser siempre considerado en el nivel de la sinodalidad, y análogamente, la sinodalidad en el nivel del primado”.³⁷²

Por tanto, la sinodalidad no es anterior a la comunión ni autosuficiente, como tampoco el primado se entiende sin los muchos, como ya se ha expresado en el capítulo precedente al mencionar el *Canon 34 de los Apóstoles*. Se trata de una reciprocidad activa como bien lo ha explicitado el Concilio Vaticano II con la fórmula *una cum Patribus*. La autoridad es ejercida por el obispo de Roma unido con todos los obispos.

“Salvando la institución divina del primado, que existe para la edificación (*ad aedificationem*) de la Iglesia como Iglesia de Iglesias y como principio y fundamento perpetuo y visible (*perpetuum ac visibile principium et fundamentum*) de la unidad del cuerpo episcopal y de la *communio fidelium*, se entrevé una comunión entre Oriente y Occidente enraizada en la sinodalidad tal como ha sido sellada por los cánones conciliares de la Iglesia indivisa”.³⁷³

Por tanto, puede concluirse que la sinodalidad será el camino propicio para que el primado del obispo de Roma sea aceptado ecuménicamente, ya que no se tratará de un primado de dominio sino de servicio a la unidad y a la edificación de la Iglesia.

“Nunca lo olvidemos. Para los discípulos de Jesús, ayer, hoy y siempre, la única autoridad es la autoridad del servicio, el único poder es el de la cruz (...). El Papa no está, por sí mismo, por encima de la Iglesia; sino dentro de ella como bautizado entre los bautizados y dentro del Colegio episcopal como obispo entre los obispos, llamado a la vez –como Sucesor del apóstol Pedro– a guiar a la Iglesia de Roma, que preside en la caridad a todas las Iglesias”.³⁷⁴

Los diversos encuentros entre el actual Pontífice y el metropolitano de Pérgamo como los puntos de contacto entre el pensamiento del teólogo y el obispo de Roma, son una expresión válida del camino a recorrer hasta lograr “que todos sean uno” (Jn 17, 21). Así lo ha expresado recientemente el Papa Francisco en su discurso que pronunció

³⁷² COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA Y LA IGLESIA ORTODOXA, *Documento de Rávena*, [en línea] 2007 <http://maitequeseamosunopraqueelmundo.com.ar/2013/11/documento-de-ravena-entre-las-iglesias.html>, [consulta: 19 de diciembre 2015] 43.

³⁷³ J. FONTBONA, *Ministerio ordenado, ministerio de comunión*, 159-160.

³⁷⁴ FRANCISCO, “Discurso del Santo Padre Francisco en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos”, *Boletín eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires* 578 (2015) 473.475.

el 28 de junio de 2014 a la delegación del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, al visitarlo en el marco de la solemnidad de San Pedro y San Pablo:

“Sabemos bien que esta unidad es un don de Dios, un don en el que el Altísimo nos concede ya desde ahora la gracia de beber de él, cada vez que por la fuerza del Espíritu Santo logramos mirarnos los unos a los otros con los ojos de la fe, en reconocernos por lo que somos en el plan de Dios, en el designio de su voluntad eterna, y no por lo que las consecuencias históricas de nuestros pecados nos han llevado a ser. Si, guiados por el Espíritu, aprendemos a mirarnos siempre los unos a los otros en Dios, será aún más fácil nuestro camino y más ágil la colaboración en muchos ámbitos de la vida cotidiana que ya ahora felizmente nos une”.³⁷⁵

Para concluir, se le dará ahora la palabra a quien se ha estudiado en este trabajo. En su discurso se puede encontrar una actitud de apertura y el mismo deseo de comunión que lo ha llevado a trabajar ininterrumpidamente en la causa ecuménica:

“El Papa Francisco nos sorprendió a todos de forma positiva. Por su estilo, por su temperamento, su humildad y también porque ejerce su actividad papal con un perfil que puede favorecer el acercamiento con las Iglesias ortodoxas. Los ortodoxos siempre han considerado al Papa esencialmente como obispo de Roma. Y el Papa Francisco alude a menudo a este título suyo como aquello que le permite ejercer su ministerio. En el pasado, el Papa era considerado por los ortodoxos como una figura que se subía a un pedestal, y el Papado era percibido por ellos como un imperialismo eclesiástico. Pensaban que el Papa quería someterlos y ejercer la jurisdicción sobre ellos. Ahora hay muchos signos que indican una dirección diferente. Por ejemplo, el Papa ha insistido en varias ocasiones en que, con respecto a la sinodalidad y a la naturaleza de la Iglesia, es necesario aprender de los ortodoxos”.³⁷⁶

³⁷⁵ FRANCISCO, *Discurso del Santo Padre Francisco a una delegación del Patriarcado ecuménico de Constantinopla. Sábado 28 de junio 2014*, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140628_patriarcato-ecumenico-costantinopoli.html [Consulta: 11 de noviembre 2015].

³⁷⁶ I. ZIZIOULAS, *El diálogo teológico con los católicos en riesgo de fracasar* (Entrevista) [en línea].

CONCLUSIÓN

Alteridad y comunión han sido los dos ejes que se desarrollaron en este trabajo de investigación científica sobre la ontología personal en la teología de I. Zizioulas. Tal cometido ha sido abordado a través de las páginas que anteceden a esta conclusión, cuyo objetivo ha sido adentrarnos en el misterio de la persona desde las claves trinitarias, antropológicas y eclesiológicas.

Mucho se ha escrito sobre la persona a lo largo de la historia, sin embargo la perspectiva que recorre el autor investigado realiza un aporte singular que permite integrar en toda existencia las claves de lo diverso y lo común en su mutua implicación y relación.

Teniendo en cuenta que “a lo largo de los siglos los teólogos han intentado adentrarse en el misterio de la Trinidad, los santos lo han vivido, los místicos lo han gustado, pero fue Andrés Rublev quien logró el mejor intento de pintarlo”³⁷⁷ quisiera detenerme en su obra como instrumento válido a fin de retomar en esta instancia conclusiva aquellos aspectos de mayor relevancia. Se transitará el camino de la belleza “que nos conducirá hacia la contemplación del Misterio Trinitario cuyo Corazón reposa la Copa eucarística”³⁷⁸.

6.1. El ícono de la Trinidad de San Andrés Rublev

El ícono, escrito en el siglo XV, ensaya la representación tradicional ortodoxa de la Trinidad.³⁷⁹ En él podemos encontrar un verdadero compendio de teología

³⁷⁷ J. FAZZARI, *El ícono de la Trinidad de Andrei Rublev*, (Universidad Católica Argentina) [en línea], <https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/151534b017543347?projector=1> [consulta: 2 de diciembre 2015].

³⁷⁸ F. ORTEGA, *La glorificación de la Trinidad*, Buenos Aires, Instituto de Espiritualidad y Acción Pastoral de la Universidad Católica Argentina, 2000, 3.

³⁷⁹ Cf. L. USPENKI, *Teología del Ícono*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2013, 290.

trinitaria, una verdadera teología en colores de una gran riqueza simbólica y de una magnífica belleza artística.³⁸⁰ Todos estos motivos convergentes animaron a plantear el camino de conclusión de este trabajo de investigación a la luz de tal representación icónica.

Como bien es conocido, la escena alude a la visita de Dios a Abraham junto a la encina de Mambré (Gn 18, 1-15) a través de tres hombres que se acercaron hasta el patriarca de la fe que se encontraba sentado a la puerta de su carpa. Esta escena de hospitalidad, fuente de inspiración para el iconógrafo, será identificada por “todos los padres de la Iglesia, los teólogos de la antigüedad y del medioevo, hasta llegar incluso a Lutero”³⁸¹ como la revelación veterotestamentaria de la Trinidad.

El misterio representado es el fundamento de nuestra fe: creemos en un Dios Uno y Trino, lo personal y lo común allí convergen en una verdadera sinfonía del amor. Unidad en lo múltiple, multiplicidad hacia la unidad.³⁸²

La teología ha enseñado que se trata del misterio de tres hipóstasis en una sola naturaleza. Aquí se dan cita tanto de unidad eterna como de la diversidad absoluta. Por ello, la unidad no implica confusión, cada una de ellas expresa una única forma de contener la única esencia y a su vez, de recibirla y de darla a las otras.

2. Migajas teológicas

Quisiera detenerme ahora en tres perspectivas que reflejan el camino recorrido en las páginas de esta investigación: trinitaria, antropológica y eclesiológica. Estas realidades buscarán exponer, teniendo como telón de fondo el ícono de Rublev, los aspectos conclusivos del trabajo realizado.

6.2.1. Perspectiva Trinitaria: Dios es amor

Sintetizar la teología trinitaria de I. Zizioulas no es tarea sencilla pero tampoco imposible. Por eso me he embarcado para bucear en las aguas profundas de su pensamiento, reconocer desde allí, tres tópicos que denotan su impronta: la distinción personal, la unidad en la trinidad y el misterio de comunión divina. Brevemente se

³⁸⁰ Cf. P. EVDOKIMOV, *El arte del ícono, teología de la belleza*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1991, 248.

³⁸¹ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 639.

³⁸² Cf. A. SÁENZ, *El ícono, esplendor de lo sagrado*, Buenos Aires, Ediciones Gladius, 2004⁴, 393.

abordará cada uno de ellos en estrecha relación con la representación icónica que nos acompaña.

6.2.1.1. Distinción personal

Al contemplar el mencionado ícono aparecen tres personas sentadas en torno a una mesa. Aquí se logra encontrar una clara diferenciación numérica de cada una de ellas refiriéndose a la distinción de las hipóstasis.

Si bien pueden conocerse distintas interpretaciones sobre qué ángel representa a cada una de las personas divinas,³⁸³ esto no debe conducir a una confusión entre ellas. En cada una de las explicaciones se encuentran elementos válidos que permiten asignar una persona divina a cada uno de los ángeles.

Siguiendo a S. Babolin,³⁸⁴ me inclino por aquellos que sugieren al ángel del medio como la hipóstasis del Hijo, al ángel de la izquierda la hipóstasis del Padre, y por último, el tercer ángel ubicado a la derecha designa a la persona del Espíritu Santo.

El que representa al Padre dirige su mirada tierna al Hijo animándolo a dar su vida, la mano en movimiento ascendente indica que está dispuesto a bendecir y recibir a su Hijo, que no vino a hacer su voluntad sino la del Padre.

El ángel que se encuentra en el centro de la escena representa al Hijo. Con sus ropas desacomodadas parece haber llegado de cumplir una misión, a su vez inclina su cabeza hacia el Padre dirigiéndose a él y bendice el cáliz como insinuando así su libre voluntad de ofrecerse en sacrificio.

Quien personifica al Espíritu Santo tiene la cabeza y los hombros inclinados hacia los otros dos ángeles. En su actitud parece estar dispuesto a ponerse en camino apoyándose sobre la pierna izquierda y sosteniéndose con el bastón, indicando así la misión encomendada.

6.2.1.2. Unidad en la Trinidad

En primer lugar será la teología en colores, propia de la iconografía, la que salga al encuentro para manifestar la unidad divina en la diferenciación personal. Es el caso del color azul presente en cada una de las personas (en el manto del Hijo, en túnica del Padre y del Espíritu Santo) que representa el mundo de lo divino.

³⁸³ S. BABOLIN, “El ícono de la Trinidad de Rublev”, *Communio – Argentina* 7 (2000) 67-70.

³⁸⁴ *Ibid.*, 69.

Un segundo elemento que expresa la unidad puede hallarse en la semejanza de los rostros.³⁸⁵ Allí se pone de manifiesto la igualdad de la naturaleza divina y la coeternidad, en tanto que, como enseña la teología, no existió momento alguno en que el Padre estuviera sin el Hijo. La fontalidad del Padre no puede entenderse sin el Hijo y el Espíritu Santo. Tanto la fontalidad como la paternidad implican simultaneidad y por tanto co-eternidad. Solo de este modo se puede comprender que el Padre sea principio y origen en la Trinidad.

6.2.1.3. Misterio de comunión

La distinción de las personas y la unidad divina que se ha presentado en este trabajo orienta la mirada a la categoría teológica de la perijóresis: danza divina donde cada una de las personas existe como tal en cuanto que avanza hacia la otra y habita en ella. Aquí, se mantiene la identidad de cada una de las hipóstasis y la relación queda manifestada por un amor de inhabitación recíproca. Don completo de sí y acogida total de las otras personas. Esto refleja un punto crucial en la teología de I. Zizioulas: la persona como éxtasis e hipóstasis del ser.

Esta realidad permite comprender, una vez más, cómo alteridad y comunión no se excluyen sino que existen llamándose una a la otra, para que lo uno y lo múltiple sean parte de la donación y la recepción en la constitución de la persona. De este modo, la alteridad como la comunión, constituyen ontológicamente tanto la unidad divina como la distinción personal.

En la Trinidad de Rublev esta danza de amor puede encontrarse en el movimiento circular³⁸⁶ que se da entre las personas divinas como acontecimiento de relación.³⁸⁷ “Por cualquiera de las figuras que se tome como comienzo, siempre se es introducido en el movimiento circular que no se detiene y que remite a las otras dos”.³⁸⁸ Ellas quedan envueltas en un círculo exterior que las enmarca. Esto hace que la representación no sea estática, sino que adquiriera un dinamismo o movimiento llevándonos a contemplar a cada una de las personas relacionadas entre sí.

³⁸⁵ Ver apéndice, figura 2.

³⁸⁶ Ver apéndice, figura 3.

³⁸⁷ Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 639.

³⁸⁸ *Ibid.*, 641.

6.2.2. *Perspectiva antropológica: La persona como alteridad en comunión y comunión en alteridad*

Así como en Dios el paradigma del uno y de los muchos implica la realidad constitutiva de cada una de las personas divinas, en el plano antropológico sucede lo mismo. Como se ha expuesto, a la luz de la teología del autor investigado, sólo una ontología personal puede respaldar la verdad del ser de toda existencia humana.

La particularidad de todo ser encuentra su punto de partida en la existencia como don. “En la base de esta actitud podemos reconocer la disposición originaria del niño que acepta el don y se experimenta donado”.³⁸⁹ Solo en la aceptación gratuita de la propia vida estaremos en condiciones de transitar el camino de la realización personal, en tanto y en cuanto nos abramos a los demás y nos hagamos habitables para otros. Aquí nos encontramos en el punto de llegada pero, a su vez, nuevamente en el punto de partida en la comprensión de la persona como alteridad y comunión. Esta realidad tiene un fundamento: “en el plano humano la positividad del otro se sostiene sobre el trasfondo del escenario trinitario”.³⁹⁰

Así como recibimos el ser como donación, su realización, entendida como misión, comprende necesariamente la apertura a los demás. Por tanto, debe afirmarse que el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. El camino recorrido señalado en este trabajo interdisciplinar entre filosofía y teología lleva a valorar esta realidad con todas sus implicancias.

“Si el protagonista de la modernidad es el yo, en el mundo de la identidad –tanto en su aspecto subjetivo como en su aspecto absoluto– la cuestión planteada por la naciente y agitada posmodernidad es el *otro*. Frente a la noche del yo, que puede interpretarse como un naufragio y abandono o, en todo caso, como un problema sin resolver, la cuestión que se plantea es: ¿Dónde y de qué manera se sitúa el otro?”³⁹¹

6.2. 2. 1. La persona como alteridad en comunión

El don gratuito de la existencia personal es un obsequio dado a cada uno e implica la unicidad de la persona. Cada uno de nosotros somos únicos y esto permite descubrir el altísimo e irrenunciable valor de todo hombre. Tal dignidad viene dada del Otro que nos ha hecho a su imagen y semejanza, para que teniendo como paradigma a

³⁸⁹ C. AVENATTI DE PALUMBO, “El pathos teodramático como signo epocal en el marco del escenario histórico actual”, *Humanidades* 4 (2004) 97.

³⁹⁰ C. AVENATTI DE PALUMBO, “La habitabilidad comunional como figura conclusiva de la teodramática de Hans Urs von Balthasar”, *Teología* 91 (2006) 538.

³⁹¹ B. FORTE, *A la escucha del otro*, 9.

su Hijo, con la gracia del Espíritu Santo, cada día podamos forjar mejor la imagen del Cristo.

Frente a una sociedad que muchas veces desvaloriza o anula la dignidad de la persona humana, la propuesta teológica del autor, permite revalorizar la alteridad de todos y cada uno como un don. Si faltara algún miembro del cuerpo de Cristo, la comunidad quedaría incompleta. Por tanto, no podemos renunciar a la alteridad que desde la libertad ontológica nos configura como seres únicos e irrepetibles. Esto no implica un egocentrismo, en tanto que la alteridad es para la comunión. Así como en el misterio trinitario cada persona divina tiene valor propio e irrenunciable, lo mismo sucede con la persona humana.

6.2. 2. 2. La persona como comunión en alteridad

Si bien respaldar el valor de la alteridad no implica egocentrismo, la comunión tampoco implica disolución de lo particular. Este es el riesgo que ha de evitarse. El *uno* sigue siendo tal entre los *muchos*. He aquí su riqueza. En tanto que todo hombre se ponga al servicio del bien común haciendo de su vida una ofrenda a los demás, podrá reconocerse a través de ella como persona. Sólo en el misterio extático al servicio del los otros podrá encontrarse a sí mismo.

Esta realidad nos abre al mundo de la otredad, tantas veces olvidado, cuestionado o rechazado. Ella se nos presenta como posibilidad y realización, tanto de la alteridad como de la comunión.

“Pienso que hoy nos urge volver a hacernos la pregunta sobre el otro, quizás, tomando lo que decía Heidegger hemos olvidado la pregunta sobre el otro, y hemos olvidado el olvido, la hemos tapado poniendo la primacía en lo económico, la tecnología, la cientificidad, la eficiencia. En otras ocasiones el otro aparece como el enemigo, el que nos pone en peligro, el que es competencia. Tomando a Lévinas hemos olvidado a su vez al que es absolutamente Otro, Dios, que se nos revela en el rostro del otro. El desafío hoy es volver a encontrarnos con «la huella del Otro», volver a pensar la diferencia como riqueza y no como amenaza, como compromiso ético que nos permite remitirnos a la justicia y al amor.”³⁹²

Será necesaria la apertura de todo hombre para reconocer a su par como tal y animarse a correr el riesgo de aceptar al otro en su realidad ontológica, por lo que es. De este modo, una vez más, vuelve a resonar la pregunta: ¿quién es mi prójimo?

“Es en este momento del trabajo necesario detenerse en el hecho de que el rostro que se me presenta es principalmente el rostro del pobre, del huérfano, de la viuda, del extranjero, paradigmas veterotestamentarios del otro que sufre. Son ellos, junto con las víctimas del

³⁹² C. ROBERTS, *El otro en la perspectiva de Heidegger y Lévinas*, 112.

genocidio nazi los que se presentaron al pensamiento de Lévinas y son los rostros de los excluidos, de los tantos y tan escandalosamente pobres, los abandonados por la indiferencia, víctimas de una convivencia con el otro hombre que, genera desde hace tanto tiempo guerra, hambre, desolación y muerte los que se presentan, a nuestra tarea de pensadores e interpelan la libertad de nuestra conciencia moral y exigen una respuesta ética. Es para Lévinas el rostro de esos pobres, de los que sufren el lugar del encuentro con la divinidad. (...) La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. Una relación con lo trascendente es una relación social. Aquí lo trascendente, infinitamente Otro nos solicita y nos llama. En el rostro del pobre, del que sufre, del prójimo que está excluido de la posibilidad de una vida acorde a su dignidad se expresa la Divinidad”.³⁹³

Desde los aportes que se han recogido en este trayecto, queda retomar una realidad cuya existencia histórica del hombre deja pruebas evidentes. Si bien alteridad y comunión constituyen a la persona como tal, el encuentro entre estas dos claves no siempre se establece como una realidad concreta: existe la posibilidad de un *no-encuentro*.

Entre las infinitas posibilidades que impiden el encuentro, a modo de ilustración, se retoman los tres obstáculos propuestos por M. Buber. El primero, se hace manifiesto cuando en lugar de un verdadero diálogo se hace presente la apariencia, carente de sinceridad y autenticidad. Un segundo obstáculo se produce, cuando enmarcamos al otro en la categoría objetiva, dejando de ser un *Tú* para constituirlo un *Ello* en beneficio propio. El tercer obstáculo suprime la libertad ya que la imposición de *Yo* se hace presente anulando toda relación interpersonal.

Esta realidad, tantas veces presente, nos interpela y nos invita una vez más a contemplar la danza del amor trinitario que nos llama a ser protagonistas de una nueva humanidad con sus luces y sombras:

“Asumir la «positividad del otro» supone asumir el dolor y la escisión, la muerte y la incompreensión, pero también la apertura a la posibilidad de ser, de dar cobijo y de existir en fraternidad sincera y en intimidad cierta, no siendo parra sí mismo sino para los otros”.³⁹⁴

Está en cada persona reconocer que su existencia es don gratuito y que sólo alcanza su verdadera realización en la comunión interpersonal. “El hombre es él también el otro que habita en Dios porque ha sido inhabitado por el Dios trinitario”.³⁹⁵ Por tanto, solamente el encuentro con el otro y con el totalmente *Otro* nos permite saborear como anticipo y realidad, el verdadero encuentro cara a cara con Aquél por quien vivimos, nos movemos y existimos.

³⁹³ N. ETCHEVERRY, *La revelación del otro como rostro*, 5-6.

³⁹⁴ C. AVENATTI DE PALUMBO, “La habitabilidad comunal”, 451.

³⁹⁵ *Ibid.*, 539.

6.2.3. Perspectiva eclesiológica: *Mística eucarística*

Una última instancia, permite detenernos nuevamente a contemplar la representación icónica de A. Rublev: “La imagen en su conjunto ilustra la tesis eclesiológica fundamental: la Iglesia es una revelación del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo”.³⁹⁶

A través del movimiento circular que se da entre las personas divinas que nos atrae y nos introduce en él, tenemos acceso al centro de ese movimiento: la copa. Colocada sobre el altar³⁹⁷ y enmarcada en una copa más grande³⁹⁸ que dibujan las siluetas de los ángeles laterales, en la cual, si se unen los extremos superiores la línea pasa sobre el corazón del Hijo. Todos estos elementos manifiestan el contenido de la copa central: Jesucristo. Él es el salvador que viene de un largo camino de muerte simbolizado por el cuello descolocado de su túnica, pero también de resurrección y gloria expresada en la estola dorada.

La contemplación del ícono desde la copa es una invitación de Dios en la Eucaristía a hacernos hijos en el Hijo. Allí no solamente compartimos la copa, sino que tomamos parte de ella: el sacrificio y el triunfo de Cristo son también nuestro sacrificio y nuestro triunfo. “Existe una solidaridad trinitaria en torno a la copa”.³⁹⁹ así como las manos de las tres personas divinas convergen en ella, como expresión del amor divino, también las mismas realizan la salvación del hombre. “El cuerpo eucarístico posee el poder de unificar porque es el cuerpo ofrecido en sacrificio y glorificado”.⁴⁰⁰

Por tanto, podríamos preguntarnos, ¿estos elementos no nos conducen a la concentración eucarística que propone I. Zizioulas al presentar su eclesiológica? Es en la eucaristía donde se hace presente lo protológico y lo escatológico, la historia y la eternidad, lo divino y lo humano, lo uno y los muchos, lo idéntico y lo diferente, la alteridad y la comunión.

Solo una Iglesia que sea “casa y escuela de comunión”⁴⁰¹ podrá expresar desde una mística icónica el ser de Dios, de la persona y de la misma Iglesia. La perijóresis será la forma más adecuada para entender la invitación que Dios nos ofrece, para que cada uno de nosotros tomemos parte en la danza del amor íntimo de la Trinidad,

³⁹⁶ A. SÁENZ, *El ícono*, 394.

³⁹⁷ Ver apéndice, figura 4.

³⁹⁸ Ver apéndice, figura 5.

³⁹⁹ S. BABOLIN, “El ícono de la Trinidad de Rublev”, 68.

⁴⁰⁰ B. FORTE, *Sobre los senderos del uno, metafísica y teología*, Valencia, Editorial cultural y espiritual popular, 2012, 110.

⁴⁰¹ NMI, 43.

dirigiéndose unos a otros en el amor. De esta manera podremos valorar la riqueza del entramado de relaciones que en la cotidianidad de la vida se dan cita en todos los ámbitos y situaciones existenciales de las personas.

Esta realidad perijorética nos invita a valorar como riqueza lo diverso, en tanto que las diferencias no deben orientarnos hacia la división, sino todo lo contrario, desde ellas mismas nos direccionan a la realidad comunional. Este sendero a recorrer parte de la riqueza singular que cada uno puede aportar desde su singularidad al bien común. Realidad que ha de ser vivenciada tanto en la sociedad plural como en la Iglesia rica en carismas y ministerios.

Dios ya nos ha invitado a participar de la danza divina, como *personas* agradecidas por el don de la vida. Ahora nosotros estamos llamados a realizar la existencia personal de cada uno desde la propia *alteridad* pero hacia la *comuni3n*, bajo una perspectiva dial3gica de integraci3n que a3na tanto los aportes filos3ficos como teol3gicos.

APÉNDICE

Con el fin de ilustrar de los contenidos expresados en el apartado conclusivo, se expondrá en el presente apéndice la imagen del ícono de la Trinidad de A. Rublev y algunos detalles que ayudarán a iluminar lo expuesto recientemente.⁴⁰²

El ícono fue escrito en el siglo XV para ser ubicado como titular de la catedral de la Trinidad y San Sergio, Zarorsk, Moscú.⁴⁰³ Actualmente se encuentra en la galería Tetriakov de Moscú.

Es interesante poder detenernos, aunque sea muy brevemente, en el origen del ícono:

“San Sergio de Radonega (1313-1392) no ha dejado ningún tratado teológico, pero su vida entera estuvo consagrada a la Santa Trinidad. Objeto de su contemplación incesante, este misterio divino derrama en él y hace de él esa paz encarnada con que resplandecía visiblemente ante todos. Dedicó su iglesia a la Trinidad y se esforzó en reproducir una unidad a su imagen en su entrono inmediato y hasta en la vida política de su tiempo. Se podría decir que reunió a toda Rusia de su época alrededor de su iglesia, alrededor del Nombre de Dios, para que los hombres «por la contemplación de la Santa Trinidad venzan el odio desgarrador del mundo». Siete años después de su muerte, su discípulo san Nicono encargó al célebre iconógrafo Andrej Rublev que pintara un ícono de la Santa Trinidad en memoria de San Sergio”.⁴⁰⁴

A continuación se ofrece la imagen completa del ícono (figura 1) junto a detalles de importante consideración: rostros, circularidad, copa central y copa grande (figuras 2 a 5 respectivamente).

⁴⁰² Las imágenes fueron tomadas de: F. ORTEGA, *La glorificación de la Trinidad*.

⁴⁰³ A. SÁENZ, *El ícono, esplendor de lo sagrado*, 392.

⁴⁰⁴ ORDEN DE PREDICADORES [en línea], <http://www.dominicos.org/manresa/castellano/temasdeespiritualidad-eliconostmatrinidad.htm>, [consulta: 8 de diciembre 2015].

Ícono de la Trinidad de Andrés Rublev

Realizado con la técnica tradicional de témpera al huevo sobre madera, 142 x 11 cm.

(Figura 1)



DETALLE DE LOS ROSTROS

Representan la unidad en las personas divinas
a través de la semejanza en cada uno de los rostros.

(Figura 2)



MOVIMIENTO CIRCULAR

Puede observarse aquí una representación de la perijóresis trinitaria.

(Figura 3)



COPA SOBRE EL ALTAR

Representa el centro de atención cuyo contenido es la Eucaristía.

(Figura 4)



COPA GRANDE

Dibujada a partir de las siluetas de los ángeles.

(Figura 5)

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

- FUENTES

Sagrada Escritura

BIBLIA DE JERUSALÉN, Bilbao, Descleé de Brouwer, 1998³.

Padres de la Iglesia

AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo*, PL 38,332-1484. Versión castellana en: ID, *Obras completas XXIV*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Oratio de Incarnatione Verbi*, PG 25,95-198. Versión castellana, ID, *La encarnación del Verbo*, Madrid, Ciudad Nueva, 1997².

BASILIO MAGNO, *Libri Contra Eunomium*, 2,22. PG 30,835-868.

DIONISIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, PG 3,585-996. Versión castellana: ID, *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

GREGORIO NACIANCENO, *Oratio*, PG 36,9-623.

JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, PG 94,782-1228.

MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambiguorum Liber*, PG 91,1031-1418.

— *Questions à Thalassios*, Les Éditions de l'Ancre, Suresnes, 1992.

— *Opuscula theologica et polemica ad Marinum*, PG 91,9-286.

— *Scholia in Lib de Divinis nominibus*, PG 4,13-576.

Filosofía

BOECIO, *Liber de persona et duabus naturas Contra Eutychem et Nestorium*, PL 64,1338-1354.

Magisterio eclesial

V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Aparecida. Documento conclusivo*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 2007.

COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA Y LA IGLESIA ORTODOXA, *Documento de Rávena*, [en línea] 2007 <http://maite-queseamosunopraqueelmundocrea.blogspot.com.ar/2013/11/documento-de-ravena-entre-las-iglesias.html>, [consulta: 19 de diciembre 2015].

CONCILIO VATICANO II: *Documentos completos*, Buenos Aires, Ágape, 2012.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter (eds.), *El magisterio de la Iglesia*³⁸, Barcelona, Herder, 2000.

FRANCISCO, *Discurso del Santo Padre Francisco a una delegación del Patriarcado ecuménico de Constantinopla. Sábado 28 de junio 2014*, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140628_patriarcato-ecumenico-costantinopoli.html [Consulta: 11 de noviembre 2015].

— “Discurso del Santo Padre Francisco en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos”, *Boletín eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires* 578 (2015) 470-476.

— *Exhortación Apostólica «Evangelii Gaudium»*, Buenos Aires, Oficina del libro, 2013

JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, Buenos Aires, San Benito, 2001.

Ioannis D. Zizioulas

— *Comunión y alteridad: persona e iglesia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2009.

— *El diálogo teológico con los católicos en riesgo de fracasar* (Entrevista) [en línea], 2015 <http://vaticaninsider.lastampa.it/es/reportajes-y-entrevistas/dettagliospain/articolo/zizioulas-32365/> [consulta: 12 de noviembre 2015].

— *El ser eclesial*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003.

• BIBLIOGRAFÍA

AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia; QUELAS, Juan (coord.), *Belleza que hierre. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*, Buenos Aires, Ágape, 2010.

- BOBRINSKOY, Boris, *El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2008.
- BUBER, Martín, *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977⁹.
— *Yo y Tú y otros ensayos*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2006.
- CAMPANA, Silvia, “A las puertas de la vida. La dimensión del encuentro en su dimensión trilogica. Hans Urs von Balthasar y Pedro Laín Entralgo”, en: AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia; QUELAS, Juan (coord.), *Belleza que hiere. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*, Buenos Aires, Ágape, 2010, 143.
- CLEMENT, Olivier, *Roma, de otra manera. Un ortodoxo reflexiona sobre el papado*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004.
- CONGAR, Yves, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1991.
- CORDOVILLA, Ángel, *La lógica de la fe, manual de teología dogmática*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2013.
— “Presentación”, en: HEMMERLE, Klaus, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, 17.
- DONADEO, María, *El icono. Imagen de lo invisible*, Madrid, Narcea, [1989].
- EVDOKIMOV, Paul, *El arte del icono, teología de la belleza*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1991.
- FELMY, Karl Christian, *Teología ortodoxa actual*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002.
- FERRARA, Ricardo, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005.
- FONTBONA I MISSÉ, Jaume, *Ministerio ordenado, ministerio de comunión*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2009.
- FORTE, Bruno, *A la escucha del otro: filosofía y revelación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2009.
— *Sobre los senderos del uno, metafísica y teología*, Valencia, Editorial cultural y espiritual popular, 2012.
- FORTINO, Eleuterio, “La «Communio-Koinonía» en el diálogo católico-ortodoxo”, en RODRIGUEZ, Pedro. (dir), *Eclesiología. 30 años después de «Lumen Gentium»*, Madrid, Ediciones Rialp, 1994, 220.

- GEVAERT, Joseph, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976.
- GRESHAKE, Gisbert, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, Herder, 2001.
- HEMMERLE, Klaus, *Tras las huellas de Dios: ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005.
- LADARIA, Luis, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2000.
— *La Trinidad como misterio de comunión*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Tomo I, Madrid, Revista de occidente, 1961.
- LÉVINAS, Emmanuel, *La huella del otro*, México, Taurus, 2001.
— *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, 1997⁴.
- MILANO, Andrea, *Persona in teologia*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 1985.
- ORTIZ DE URBINA, Ignacio, *El símbolo niceno*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1945, 54-56.
- RAHNER, Karl; RATZINGER, Joseph, *Episcopado y primado*, Madrid, Herder, 2005².
- RATZINGER, Joseph, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005².
- ORTEGA, Fernando, *La glorificación de la Trinidad*, Buenos Aires, Instituto de Espiritualidad y Acción Pastoral de la Universidad Católica Argentina, 2000.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Teología Sistemática I*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1992.
- PIÉ-NINOT, Salvador, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunión cristiana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.
- RODRIGUEZ, Pedro (dir), *Eclesiología. 30 años después de «Lumen Gentium»*, Madrid, Ediciones Rialp, 1994.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *El don de Dios, Antropología teológica especial*, Santander, Sal Terra, 1991.
- SÁENZ, Alfredo, *El ícono, esplendor de lo sagrado*, Buenos Aires, Ediciones Gladius, 2004⁴.

- SPITERIS, Yannis, *Eclesiología ortodoxa*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2003.
- *Salvación y pecado en la tradición oriental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2005.
- SUDAR, Pablo, *El rostro del Pobre, más allá del ser y del tiempo*, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de teología de la UCA – Patria Grande, 1981.
- URE, Mariano, *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martín Buber*, Buenos Aires, Eudeba, 2001.
- USPENKI, Leonid, *Teología del Ícono*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2013.
- URÍBARRI BILBAO, Gabino, *Monarquía y Trinidad*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- ZARAZAGA, Gonzalo, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004.
- *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1999.
- Artículos en Revistas y digitales
- AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia, “El pathos teodramático como signo epocal en el marco del escenario histórico actual”, *Humanidades* 4 (2004) 91-100.
- “La habitabilidad comunal como figura conclusiva de la teodramática de Hans Urs von Balthasar”, *Teología* 91 (2006) 535-541.
- BABOLIN, Sante, “El ícono de la Trinidad de Rublëv”, *Communio – argentina* 7 (2000) 67-70.
- BARTOLOMÉ I, *La Sagrada Escritura en la tradición ortodoxa. Alocución del Patriarca Ecuménico Bartolomé I al concluir las I Vísperas del domingo XIX en la Capilla Sixtina* [en línea], http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/04_spagnolo/b30_04.html#DISCURSO_DEL_PATRIARCA_ECUMENICO_BARTOLOME_I [Consulta: 20 de octubre 2016].
- DEL CURA ELENA, Santiago: "Espíritu de Dios – Espíritu de Cristo: una pneumatología trinitaria", en *Estudios Trinitarios* 33 (1999) 1999, 217-259.
- ETCHEVERRY, Nicolás, *La revelación del otro como rostro: llamado y respuesta* (Ponencia presentada en las Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología, Facultad de Filosofía y Letras) [en línea], Universidad Católica

Argentina, Buenos Aires, 2007,
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/la-revelacion-del-otro.pdf> [consulta: 13 de junio 2015].

FAZZARI, Jorge, *El ícono de la Trinidad de Andrei Rublev*, (Universidad Católica Argentina) [en línea],
<https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/151534b017543347?projector=1>
 [consulta: 2 de diciembre 2015].

FONTBONA I MISSÉ, Jaume, *El metropolitano Juan de Pérgamo (Zizioulas)* [en línea], 2011,
<http://www.unican.es/NR/rdonlyres/85B89D10-2A79-478F-87A1-90C4D65F0699/0/9> [consulta: 3 de julio 2015].

GALLARDO CERVANTES, Antonio, *Lévinas frente a la modernidad* [en Línea], *Contrastes* IX (2004) 170,
<file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Mis%20documentos/Downloads/Dialnet-LevinasFrenteALaModernidad-1111796.pdf> , [consulta: 7 de julio 2015].

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Relectura de Calcedonia. Las fórmulas de la dogmática cristológica* [en línea], <http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/211112-pSkLkJ1n9dnxP.pdf> [consulta: 8 de octubre 2015].

ORDEN DE PREDICADORES [en línea],
<http://www.dominicos.org/manresa/castellano/temasdeespiritualidad-eliconostmatrinidad.htm>, [consulta: 8 de diciembre 2015].

ROBERTS, Carmen, *El otro en la perspectiva de Heidegger y Levinas* [en línea], Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2013,
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=otro-perspectiva-heidegger-levinas>,
 [consulta: 15 de agosto 2015].

- Tesis, recensiones, diccionarios

BOSCH, Juan, “Zizioulas, Jean”, en: BOSCH, Juan, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos, Ediciones Monte Carmelo, 2004, 1004-1008.

COROMINAS, Joan, “Otro”, en: ID. , *Diccionario crítico etimológico III*, Madrid, Gredos, 1976³, 596-597.

GALEAZZI, Umberto, “Naturaleza”, en: PACOMIO, Luciano; ARDUSSO, Fanco; FERRETI, Giovanni (dirs.), *Diccionario teológico interdisciplinar*, Salamanca, Verdad e imagen, 1986, 632.

- O' DONNELL; Christopher; PIÉ-NINOT, Salvador (dirs), *Diccionario de eclesiología*, Madrid, San Pablo, 2001, 192-199.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, “Alteridad”, en: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española I*, Madrid, Espasa, 1992²¹, 115.
- RODRIGUEZ GARRAPUCHO, Fernando, recensión de Ioannis D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 2009, *Salmanticensis* 57 (2010) 182-185.
- ROSZAK, Piotr, recensión de Ionannis D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 2009, *Scripta Theologica* 42 (2010) 210-213.
- SALES CASANOVAS, Francisco, *El concepto de «persona» en la teología de Ioannis D. Zizioulas* (Tesina de licenciatura – Universidad Pontificia Comillas) [en línea] 2010, <http://www.mundomarianista.org/wp-content/uploads/Texto-a-editar.pdf> [consulta: 25 de agosto 2015].

ÍNDICE ANALÍTICO

SIGLAS Y ABREVIATURAS	3
INTRODUCCIÓN	4
Motivación personal	4
Biografía del autor	6
Delimitación del tema	9
Método a seguir	10
CAPÍTULO I: ALTERIDAD PARA LA COMUNIÓN	12
1.1. Alteridad y ser en la creación	13
1.1.1. Aspecto bíblico	13
1.1.2. Los Padres de la Iglesia	14
1.1.3. Aporte de los Padres Griegos	16
1.2. Alteridad y ser de Dios	20
1.2.1. El Padre	20
1.2.1.1. Los credos primitivos	20
1.2.1.2. Aporte de los Padres Capadocios	22
1.2.1.3. Monarquía ontológica	24
1.2.2. El Hijo	27
1.2.2.1. Dialéctica creado-increado transformada por la Cristología	27
1.2.2.2. La cristología a la luz de Calcedonia	28
1.2.3. El Espíritu Santo	30
1.2.3.1. De Nicea a Constantinopla	30
1.2.3.2. La realidad divina y la procedencia del Espíritu Santo	31
1.3. Alteridad y ser de la Iglesia	34
1.3.1. Acercamiento desafortunado	34
1.3.2. La alteridad como forma de unidad	35
1.3.3. La alteridad como comunión	36
1.4. Alteridad y ser humano	38
1.4.1. La persona como relación, alteridad y libertad	38

CAPÍTULO II: SER PERSONA	41
2.1. Hitos sugerentes en la historia del concepto «persona»	41
2.2. Existencia personal	44
2.2.1. ¿Quién soy yo?	44
2.2.2. De la existencia biológica a la existencia eclesial	45
2.3. La persona como cuestión ontológica	48
2.3.1. La persona como <i>tropos hyparxeos</i>	48
2.3.2. Primacía y ultimidad de la persona	49
2.3.3. La persona: éxtasis e hipóstasis del ser	51
2.3.3.1. Perspectiva estática y sustancialista	52
2.3.3.2. Perspectiva dinámica y relacional	53
2.4. La persona en clave hacia la comunión	55
2.5. Hacia una aproximación de la persona en la teología de I. Zizioulas	57
CAPÍTULO III: SER OTRO	59
3.1. Dos caminos a recorrer	59
3.2. El problema del otro en la filosofía contemporánea	62
3.2.1. Perspectiva antropológica en M. Buber	62
3.2.3. Perspectiva antropológica en E. Lévinas	66
3.2.3. Recepción de la filosofía de M. Buber y E. Lévinas por I. Zizioulas	68
3.3. El otro según I. Zizioulas	70
3.1.1. Existencia caída	70
3.2.2. Subordinación de la hipóstasis a la naturaleza	71
3.3.3. Hipostatización de la naturaleza	72
3.3.4. Unicidad	73
3.3.5. Eros hipostático	74
3.4. La existencia como don	76
CAPÍTULO IV: HACIA UNA COMUNIÓN EN ALTERIDAD	79
4.1. La comunión como categoría ontológica	79
4.2. El misterio de la Trinidad como comunión	79
4.3. La persona como existencia relacional	81
4.4. De la teología trinitaria a la ecclesiológica	82
4.4.1. Una síntesis entre cristología y pneumatología en perspectiva ecclesiológica ..	82
4.4.2. La Iglesia como cuerpo místico	84
4.5. Una ecclesiológica de comunión	85
4.5.1. Carisma y ministerio	86
4.5.2. Carácter relacional del ministerio	87
4.6. Iglesia local e Iglesia universal	90
4.7. Mística eucarística	93

CAPÍTULO V: PERSPECTIVAS ABIERTAS	96
5.1. La fe en el Dios trinitario	96
5.1.1. La fe en el Padre: principio y origen en la Trinidad	97
5.1.2. La fe en Cristo: desde la kénosis hacia la exaltación en un amor de inclusión .	98
5.1.3. La fe en el Espíritu Santo: acontecimiento de comunión	99
5.2. La fe en la persona	100
5.2.1. La cuestión de la naturaleza en I. Zizioulas	102
5.3. La fe en la Iglesia	104
CONCLUSIÓN	108
6.1. El ícono de la Trinidad de San Andrés Rublev	108
6.2. Migajas teológicas	109
6. 2.1. Perspectiva Trinitaria: Dios es amor	109
6.2.1.1. Distinción personal	110
6.2.1.2. Unidad en la trinidad	110
6.2.1.3. Misterio de comunión	111
6.2.2. Perspectiva antropológica: La persona como alteridad en comunión y comunión en alteridad	112
6.2.2.1. La persona como alteridad en comunión	112
6.2.2.2. La persona como comunión en alteridad	113
6.2.3. Perspectiva eclesiológica: Mística eucarística	114
APÉNDICE	117
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	123