

Reineri, J. Eliseo

Esbozos de una pneumatología en la Escuela francesa de espiritualidad del siglo XVII

Outlines of a pneumatology in the French school of spirituality 17th century

Revista Teología • Tomo LV • N° 125 • Abril 2018

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:

REINERI, J. Eliseo, *Esbozos de una pneumatología en la Escuela francesa de espiritualidad del siglo XVII* [en línea]. *Teología*, 125 (2018). Disponible en: <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/esbozos-pneumatologia-escuela-francesa.pdf>> [Fecha de consulta: ...]

Esbozos de una pneumatología en la *Escuela francesa de espiritualidad* del siglo XVII

RESUMEN

Contemporáneo y confidente de Francisco de Sales, Pedro de Bérulle nace en Francia en el año 1575. Su labor se ubica en la primera mitad del siglo XVII. Siendo, más bien, un autor espiritual, sus escritos no han dejado de manifestar una densidad teológica. Entre sus libros sobresale *Grandeurs de Jésus* (1623), considerada su obra cumbre, con un texto donde se funden enfoques dogmáticos y aspectos místicos. El presente artículo intenta exponer la pneumatología que se encuentra en dicha obra donde se presenta, en general, una clara teología de la encarnación. Dicha teología está inserta en un marco trinitario, con una atención muy centrada en la relación de los dos primeras Personas. La Persona y rol del Espíritu Santo no deja de estar presente, pero con una concepción que permite vislumbrar los límites del pensamiento berulliano, propios de la teología de la época. El autor acerca un balance desde la perspectiva de la teología contemporánea que ayuda a percibir mejor las fortalezas y debilidades de la pneumatología del principal referente de la *Escuela francesa de espiritualidad*.

Palabras clave: Francia; Siglo XVII; Trinidad; Pneumatología; Lectura actual

Outlines of a Pneumatology in the French School of Spirituality 17th Century

Abstract

Contemporary and confidant of Francisco de Sales, Pedro de Bérulle was born in France in 1575. His work is located in the first half of the 17th century. Being, rather, a spiritual author, his writings have not ceased to manifest a theological density. Among his books stands *Grandeurs de Jésus* (1623), considered his masterpiece, with a text that combines dogmatic approaches and mystical aspects. The present article tries to expose the pneumatology found in this work where, in general, a clear theology of the incarnation is presented. This theology is inserted in a Trinitarian

framework, with a very focused attention on the relationship of the first two Persons. The person and role of the Holy Spirit is not present, but with a conception that allows us to glimpse the limits of the Berullian thought, typical of the theology of the time. The author approaches a balance from the perspective of contemporary theology that helps to better perceive the strengths and weaknesses of the pneumatology of the main reference of the French School of spirituality.

Key words: France; 17th Century; Trinity; Pneumatology; Current Reading

El siglo XVII ha conocido en la Francia postridentina una corriente de espiritualidad que ha sido fruto de una confluencia de caminos espirituales. Además de contar con la presencia del humanismo devoto, a fines del siglo XVI llegaban a Francia obras y traducciones de variados autores de los países nórdicos, entre los que sobresalían Herp, Tauler y Ruysbroeck.¹ Pero también surgía el interés de algunas personas ávidas de oración y contemplación, por poder traer a Francia las virtudes del Carmelo renovado de Teresa de Ávila. En ese contexto se presentaba la figura del sacerdote parisino Pedro de Bérulle - marcado por el contacto con algunos jesuitas y confidente de Francisco de Sales-, con la misión de involucrarse en la formación de los sacerdotes y de aportar su reflexión y meditaciones para enriquecer la piedad de los fieles. Tal es así que Bérulle fundaba el Oratorio (1611) en Francia y era el principal protagonista para que se erigiera el primer Carmelo francés (1604), con la colaboración de las discípulas de Teresa de Ávila, llegadas de España.² Esos primeros pasos del Carmelo renovado en Francia no estuvieron libres de polémicas y tensiones. Bérulle se vió muy pronto confrontado con un carmelita, el P. Dionisio de la Mère de Dieu, el cual comenzó a cuestionar su teología y cristología. Para responder a las acusaciones que se hacían a su cristología, el oratoriano decidía escribir y publicar una larga y densa obra, de corte espiritual a la vez que dogmático, que tituló “Discours de l’état y des grandeurs de Jésus”.³

1. Para ver la incidencia de los místicos renanos en los orígenes de la *Escuela francesa de espiritualidad*, véase, J. HUIJZEN, “Aux sources de la spiritualité française de XVII siècle”, *Supplém. VS* 1930 (dec. 1930) 113-139; 1931 (janv. 1931) 17-46; (fevr. 1931) 75-111; (avr. 1931) 24-42; (mai 1931) 94-122; también L. COGNET, *De la devotion moderne á la spiritualité française*, Paris, 1958; J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris, 1952.

2. En este campo, ha sido relevante el estudio del carmelita Morgain. Cf. S-M. MORGAIN, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France*, Paris, 1995.

3. De ahora en más, denominaremos a la obra *Grandeurs* (GR). Podemos hallar la obra en: P.

La obra ha destacado el estado de Cristo Servidor, dentro de un marco trinitario y una teología de la encarnación, misterio fundante en la mente de nuestro autor. El centro del debate no podía ser sino la cuestión de la encarnación y de la unión hipostática, inspirada en una teología del Verbo, considerada *desde y en* el marco trinitario. Una neta opción por el misterio de la encarnación debía afectar, sin dudas, al lugar que ha tenido el misterio pascual y a la dimensión soteriológica en la visión berulliana. A partir de una cristología descendente, y contando con el marco amplio de las relaciones que se entablan entre Trinidad immanente y Trinidad económica, se hacía necesario profundizar en la misma vida trinitaria, atendiendo al rol de cada una de las personas divinas. El enfoque ejemplarista de la realidad conducía, naturalmente, a considerar la encarnación desde la generación eterna del Hijo. En el campo de las personas trinitarias hemos querido detenernos en la persona del Espíritu Santo; al introducirnos en el análisis de la vida intratrinitaria y del rol de la tercera Persona, hemos considerado oportuno examinar las corrientes de pensamiento que han llegado a la mente del oratoriano, la cual se ha visto enriquecida con elementos de una teología tanto griega como otra de corte más occidental. Una consideración de las fuentes de la teología trinitaria reclamaba también un balance de la pneumatología de *Grandeurs* a la luz de la teología contemporánea, haciendo notar su valor, su alcance y sus límites. El lugar y función del Espíritu Santo han estado, sin dudas, condicionados por una visión teológica demasiado ceñida a la relación de las dos primeras personas de la Trinidad.

La pneumatología de *Grandeurs*

Al reflexionar acerca de las personas de la Trinidad, Bérulle podía llamar al Padre *principio* del Hijo, pero aunque el Padre y el Hijo *producían* la persona del Espíritu, no se ha atrevido a denominarlos como *dos principios*, ya que “ellos producen en unidad de principio”.⁴ El Espíritu Santo, Espíritu del Padre y del Hijo, procede de ellos

DE BÉRULLE, *Oeuvres Complètes*. Edición dirigida por M. DUPUY, Paris, 1995-1997. Tomo VII: *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus (Adresse au roi et au lecteur, préface, texte des discours)*. Introducción histórica y teológica de R. LESCOT. Texto comentado por M. JOIN-LAMBERT y R. LESCOT, 1996.

4. GR X, 8, 396.

en unidad de origen, concurriendo en un solo principio.⁵ Estas expresiones reflejan las ideas de algunos Concilios ecuménicos que trataron de responder a la teología griega que argumentaba que el Espíritu no puede tener dos autores, porque ello supone dos principios en la Trinidad, que entonces se divide en dos.⁶ El II Concilio de Lyon (1274), por ejemplo, afirmaba que en el acto de producir el Espíritu Santo, el Padre y el Hijo no actúan como si fueran dos fuentes de la divinidad, sino en nombre de su divinidad común y en una acción común: “el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no como de dos principios, sino como de un solo principio”.⁷ Esta unidad de principio de la Trinidad puede entenderse a partir del fuerte acento de la obra en la unidad divina. La procesión del Espíritu Santo terminaba entonces en unidad, “porque el Espíritu Santo es la unidad personal del Padre y del Hijo unidos divinamente en unidad de amor y de espíritu”.⁸ Si el Verbo había recibido del Padre –en su generación– la unidad de esencia, ahora el Verbo junto al Padre *producían* la tercera persona de la Trinidad. Después de la comunión en la misma esencia de las personas trinitarias, se presentaba una *segunda unidad* que era dicha *unidad de principio*, donde las personas del Padre y del Hijo *producían* el Espíritu Santo, el cual quedaba constituido como una *tercera unidad*, unidad de espíritu y de amor que ligaba y unía las tres personas divinas.⁹ Dicha producción, por tanto, tiene su término en la unidad del Espíritu Santo “en el cual se detiene y reposa el movimiento sin movimiento de las emanaciones divinas, como en un centro de amor y de unidad”.¹⁰ Tal concepción del Espíritu Santo creemos que se acerca a la noción agustiniana del Espíritu entendido como el amor y la comunión del Padre y del Hijo; precisamente, Agustín ha sabido descubrir en la unidad del Padre y del Hijo la relación que existe entre el Espíritu y el amor.¹¹ Es cierto, además, –tal como lo entiende Lada-

5. Cf. GR III, 2, 135; GR II, 3, 88; GR V, 2, 199.

6. Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, Madrid, 2012, 389.

7. DZHünermann 850.

8. *Ibid.*

9. Cf. GR VII, 4, 267.

10. GR V, 2, 198-199. Cf. MD, 393: “Or en la Trinité il y a ordre et origine mais non autorité, il y a émanation, charité et communication entre les personnes divines, main non supériorité.”.

11 Cf. AGUSTÍN, *De Trinitate* VI, 5, 7, CCL 50, 235: “Por consiguiente, el Espíritu Santo es algo común al Padre y al Hijo, o esta comunión consustancial y coeterna. Si puede ser llamada de manera conveniente amistad, llámesela así. Pero es más apto el nombre de *amor* (*caritas*). Y éste es también una sustancia y Dios es amor, como está escrito (cf. 1 Jn 4,8)”.

ria— que al Espíritu Santo, “en cuanto realiza la unidad del Padre y del Hijo y es el fruto de esta unidad y de este amor, le conviene especialmente lo que es común a los tres, y en particular, el amor”.¹² El autor de *Grandeurs* no ha sido ajeno a esta percepción donde el Espíritu se visualizaba como algo común al Padre y al Hijo o, dicho con otras palabras, como la comunión eterna denominada *caridad*, un tema que tampoco ha estado ausente en el Concilio XI de Toledo.¹³ Es perceptible que en *Grandeurs* el Espíritu Santo es el que realiza la unidad del Padre y del Hijo, tal como lo ha comprendido también el tomismo: “El Padre y el Hijo no están unidos si no es en este don, el Espíritu, que, según Tomás, procede del Padre y del Hijo como «amor unitivus duorum» [ST I, 36, 4]”.¹⁴

Bérulle condensaba, en otro pasaje, el núcleo del ser divino con dos palabras: *unidad* y *fecundidad*: “la unidad en su esencia, y la fecundidad en sus personas divinamente producidas y *productoras* (*produisants*)”.¹⁵ La comunión de las tres personas divinas en la misma esencia y naturaleza las hacía eternamente fecundas, pero con una nota particular respecto a la función del Espíritu Santo:

“El Padre produce a su Hijo en unidad y fecundidad admirables, y aún lo produce como recibiendo de Él un poder y fecundidad admirables de producir el Espíritu Santo. Y este Espíritu producido por el Padre y el Hijo, que no produce nada en la Trinidad, produce, fuera de la Trinidad, las cosas de la naturaleza y de la gracia”.¹⁶

La persona del Espíritu Santo, en la vida intratrinitaria, era calificada como *producto y no productor* (*non produisant*),¹⁷ ya que habiendo recibido la unidad de esencia en común con el Padre y el Hijo, el Espíritu ha sido “producido como unidad de espíritu y de amor dentro de la Trinidad”.¹⁸ La tercera Persona, habiendo sido producida por el Padre y el Hijo, era calificada como *infecunda* en la vida *ad intra* de la Trinidad, pero era sumamente *productiva* en la vida trinitaria *ad extra*. Siendo que

12. L. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca, 2002, 214.

13. Cf. DZHÜNERMANN 527: “...quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur”.

14. L. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 209.

15. GR VII, 3, 261.

16. *Ibid.*, 261.

17. Cf. GR IV, 1, 164.

18. *Ibid.*, 164.

el Espíritu Santo es *Amor* en la divinidad, “él es estéril en esta Divinidad”;¹⁹ el Espíritu Santo, que no *ha producido* Persona alguna en la Trinidad, era operante, sin embargo, en el nacimiento del Verbo en el corazón del mundo y de la historia. Si bien *estéril* en la vida *ad intra* de la Trinidad, era sumamente fecundo en la vida extratrinitaria: dicha esterilidad culminaba “en la fecundidad de Dios, es decir, en la fecundidad de una persona divina operante fuera de sí misma”.²⁰ En consecuencia, podía concluir que el Espíritu Santo ha sido “estéril y fecundo a la vez, estéril en sí y fecundo fuera de sí mismo”.²¹

Y si atendemos a la Trinidad económica, debemos señalar que *Grandeurs* no ha descuidado la acción del Espíritu Santo *ad extra*, es decir, tanto en la creación como en la encarnación.²² Si bien *estéril* en la vida intratrinitaria, el Espíritu era ya fecundo en la creación del mundo, cuando se movía y reposaba sobre las aguas.²³ Por su fecundidad, el Espíritu Santo *hacía salir* las innumerables creaturas que llenaban cielo y tierra; todo aquello que ha sido producido en el universo, por tanto, debía “su relación y su origen a la fecundidad del Espíritu Santo”.²⁴ Pero, sobre todo, el Espíritu Santo era sumamente fecundo en la nueva creación: su acción eficaz desembocaba en el misterio de la encarnación, “obra y misterio de amor y de unidad”.²⁵ Si en las obras de Dios al Padre se le apropiaba el poder y al Hijo, la sabiduría, al Espíritu Santo se le apropiaba la fecundidad.²⁶ En nota se citaba –con miras a refrendar la acción del Espíritu Santo– un texto del Concilio XI de Toledo, aludiendo al misterio de María, fecundada por el Espíritu Santo.²⁷ El Espíritu Santo tenía su protagonismo, sea en el orden

19. *Ibid.* El cardinal transponía, a su manera, las conclusiones del Concilio de Nicea. Cf. DZHünemann 125.

20. GR IV, 2, 165.

21. *Ibid.*, 165.

22. El mismo Congar ha sabido descubrir esta noción del Espíritu Santo en la obra berulliana; citando en nota a pie de página el texto de GR IV, 2, ha podido afirmar: “Podríamos situar aquí la idea especialmente apreciada por algunos espirituales de la *Escuela francesa*, según la cual el Espíritu, al no tener fecundidad intradivina, por ser término de las procesiones, se torna fecundo fuera de Dios, en la encarnación del Verbo y la santificación de los hombres”. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1983, 272.

23. Cf. GR IV, 2, 166. Se citaba Gn 1,2.

24. Cf. *ibid.*, 166.

25. GR IV, 2, 167.

26. Cf. GR IV, 2, 165.

27. El pasaje se refería al misterio de la encarnación, en el cual –de las tres personas de la

de la naturaleza, sea en el orden de la gracia, y ello permitía mantener la continuidad del proyecto creador original, el cual alcanzaba su cumbre cuando, en la plenitud de los tiempos, el Espíritu *producía* a Jesús: “Él produce un Dios-Hombre y da un nacimiento nuevo al Verbo eterno en la naturaleza humana”.²⁸ Era una nueva manera de contemplar a Jesús como la *imagen perfecta* de la divinidad. En una alabanza a la humanidad de Cristo el oratoriano destacaba también la relación de dicha humanidad con el Espíritu Santo, por cuya operación ha sido producida y ha sido unida al Verbo.²⁹ En medio del *Discurso XI* –que se ocupaba del *segundo nacimiento* del Verbo– también se hacía evidente la fecundidad del Espíritu Santo en la encarnación entendida aquí como *procesión nueva*: “Procesión nueva, pero divina; procesión del Hijo engendrado en su Madre y saliendo de su Madre; procesión que se hace por amor, y por el amor personal de la Santa Trinidad, que es el Espíritu Santo”.³⁰ El pasaje citado esboza, como vemos, una clara definición del Espíritu Santo como *amor personal* de la Trinidad.

Siendo la obra de la encarnación una obra trinitaria, *Grandeurs* ha postulado que ella se realiza en la plenitud de los tiempos también con una intervención particular del Espíritu Santo para *preparar esta obra* que es también su obra.³¹ Precisamente, el ángel le anuncia a María que el Espíritu Santo vendrá sobre ella para disponerla a ser Madre de Dios:

“Y este Espíritu de amor y de unidad, en la propiedad de su persona, es interviniente en esta obra que es también una obra de amor y de unidad divina y, por una especial apropiación fundada en su amor y unidad, va disponiendo la materia que debe ser actuada por el ser divino...”.³²

En la misma dirección, también en un pasaje de la *Vie de Jésus* se testimoniaba el obrar común de toda la Trinidad en el misterio de la

Trinidad– sólo la persona del Hijo asumía al hombre verdadero y lo hacía de María Virgen: “Y por nuevo nacimiento fue engendrado, porque la intacta virginidad, por una parte, no supo de la unión viril, y por otra, *fecundada por el Espíritu Santo (foecundatam per Spiritum Sanctum)*, suministró la materia de la carne”. DZHÜNERMANN 533.

28. GR IV, 2, 167. En el mismo sentido, GR VII, 3, 263: “Et cette troisième personne, ne produisant rien d'éternel et incréé, produit le Verbe comme incarné”.

29. GR II, IV, 89.

30. GR XI, 9, 435.

31. Cf. GR V, 11, 221.

32. *Ibid.*, 221.

encarnación, pero con una alusión particular al Espíritu Santo; la Trinidad está ocupada con María y las primeras palabras del ángel aluden al Espíritu Santo: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder de Altísimo te cubrirá con su sombra” (Lc 1, 35). Según el texto evangélico, el Espíritu Santo es la primera persona divina que aparece en la escena: “El Espíritu Santo, *tercero* en el orden de las personas divinas, es el *primero* en el orden de esta operación. También Él es nombrado primero en la palabra del ángel”.³³ Según este orden, el *primero* que opera es el santo Espíritu, el cual va santificando, preparando, y elevando el cuerpo y el alma de María en esta operación divina. Por tanto, la consideración del Espíritu Santo fecundo y productor en la vida trinitaria *ad extra* –es decir, como *primero* en la Trinidad económica– hace pensar en cierta *inversión* del orden de las personas divinas. Por su parte, el Verbo, que es el segundo en el orden de las personas divinas en la Trinidad inmanente, ahora en la encarnación es el tercero:

“Y Él [el Verbo] que es el que produce el Espíritu Santo en la Divinidad, es aquí producido y es producido por la operación de Aquél [el Espíritu Santo] del cual Él es productor en la eternidad. Es la primera *inversión* de estado que porta en esta obra la persona del Verbo...”³⁴

Salvadas las distancias en la época y en la teología, estas nociones nos inducen a reparar en la denominada *inversión trinitaria* de von Balthasar. Para el teólogo suizo, pensar en una sucesión de la unión hipostática y la unción del Espíritu en el orden tradicional es contrario a lo afirmado por el Evangelio de Lucas (cf. Lc 1, 35). Por tanto, en su opinión, no hay motivos para negar una suerte de *inversión trinitaria*, es decir, una cierta prioridad del Espíritu sobre el Hijo que hallamos durante la encarnación y la vida terrena de Jesús.³⁵ Ahora bien, ¿en qué sentido debemos entender esta *precedencia* del Espíritu Santo? Está claro que –tal como lo enseña el Nuevo Testamento y la Tradición– en

33. VJ XX, 269.

34. VJ XXII, 273. La cursiva es nuestra.

35. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, 1993, 175: “El papel del Espíritu, sin embargo, no consiste meramente en encontrar en el hombre Jesús el instrumento apropiado para la obediencia histórica del Hijo, sino expresamente en poner, gracias a la sombra que cubre a la Virgen, el Hijo en el estado humano [...]. En esta actividad del Espíritu el Hijo es ya obediente en cuanto que, según la voluntad del Padre, se somete al criterio de la acción del Espíritu”. Ver también, H. U. VON BALTHASAR, *Teológica III. El Espíritu de la verdad*, Madrid, 1998, 166-167.

el momento de la encarnación es el Espíritu del Padre el que viene sobre María. Sin embargo, nos distanciamos de Balthasar cuando sostiene que como Espíritu del Hijo mueve a Éste a una disponibilidad filial para la encarnación.³⁶ A partir de ello, nos podemos preguntar con Ladaria si ya antes de la encarnación puede empezar dicha inversión trinitaria: “¿Mueve ya entonces el Espíritu del Hijo al Hijo mismo para que se deje encarnar?”.³⁷ Un paso tal hacia la Trinidad inmanente no podría justificarse plenamente.

Como testimonio de la unidad profunda del misterio divino, el Espíritu Santo, que era el *vínculo* eterno de las Personas divinas, en la encarnación unía la naturaleza humana “a su principio al unirla al Verbo que ha producido todas las cosas como Verbo del Padre, y las unía a todas ellas con su Padre como Verbo encarnado”.³⁸ El Espíritu Santo tenía así su protagonismo en el obrar divino, entendido como proceso unificador y recapitulador de la creación, refiriendo todas las cosas al Padre. En consecuencia, en el misterio de la encarnación, misterio de amor y de unidad, ha estado presente el Espíritu Santo, el cual “estaba operante en esta obra como espíritu de amor y de unidad”.³⁹ Siguiendo al Pseudo-Dionisio, el autor de *Grandeurs* ha sabido percibir la función unificadora del Espíritu Santo, entendido como Amor:

“Y como, según el gran autor que se denomina Areopagita, «el amor es una virtud celestial que divinamente une las cosas que están más alejadas», también el Espíritu Santo, el cual es amor en la Divinidad, es aquel que une el ser increado con el ser creado, y el que realiza esta gran obra, según la palabra del ángel que le anuncia a la Virgen y le dice: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti* (Lc 1, 35)”.⁴⁰

Desde su noción de *amor* en la Trinidad inmanente, *Grandeurs* presentaba el rol del Espíritu Santo en la encarnación a partir de su clara acción unificadora de lo creado con lo increado en la persona de Cristo. En la opinión de Léthel, el Pseudo-Dionisio –en el capítulo IV de su obra *Los Nombres divinos*– ha hecho una celebración del Amor y aquí estaba representado el punto culminante de su teología. Se ha

36. Cf. *ibid.*, 168.

37. L. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 190.

38. GR VII, 3, 262.

39. GR IV, 1, 163.

40. GR IV, 1, 163. Bérulle citaba aquí al Pseudo-Dionisio. Cf. PSEUDO-DIONISIO, *De divin. Nomin.*, IV, 15, PG 3, 713.

tratado del punto más audaz de la inculturación dionisiaca respecto al neoplatonismo, la interpretación del *ágape* bíblico desde el *eros* platónico.⁴¹ Por otra parte, cuando Agustín ha leído a los neoplatónicos, se ha encontrado con la carencia de la novedad del Verbo hecho carne, medio y ejemplo para volver a Dios.⁴²

Balance y perspectivas desde la teología contemporánea

Grandeurs ha puesto de manifiesto que el Espíritu Santo es la unidad del Padre y del Hijo, que es el Amor personal de la Trinidad.⁴³ Si atendemos a la teología contemporánea, Durrwell se puede aproximar a esta idea puesto que, en su opinión, el amor entre el Padre y el Hijo se identifica con el Espíritu Santo; fundado en la enseñanza del Nuevo Testamento de que el Espíritu Santo es amor (cf. Rom 5, 5), puede enunciar que el Espíritu es poder operante de Dios y es amor y, de este modo, el Padre engendra al Hijo amando.⁴⁴ El Espíritu del amor se encuentra entre el Padre y el Hijo en un movimiento de flujo y reflujo, por el cual el Padre engendra y el Hijo es engendrado. Sin embargo –según Durrwell– debe tenerse en cuenta que mientras el Padre es la persona engendrante y el Hijo es una persona filial, infinitamente receptivo, el Espíritu Santo es una *persona-amor, poder de engendramiento*.⁴⁵ Evidentemente, el autor de *Grandeurs* no ha divisado al Espíritu Santo como poder que

41. Para el Pseudo-Dionisio, este *eros* no ha designado sólo el amor del hombre por Dios, sino a Dios mismo. El vocablo *eros* le ha servido para interpretar el *ágape* de 1 Jn 4, 8. Así podía contemplar al Dios infinitamente amoroso y el movimiento descendente de este *eros* divino. Cf. F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'amour de Jésus*, Venasque, 1996, 48-49.

42. “Du prologue de l'évangile de Jean, saint Augustin avait tout retrouvé dans Plotin, sauf l'essentiel, qui est que le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous. La lecture des néo-platoniciens peut donc bien nous faire connaître la vérité, mais elle ne nous donne aucun moyen de l'atteindre. En s'incarnant, le Verbe est venu donner aux hommes mieux que de préceptes, un exemple capable de ramener les âmes à elles-mêmes et de le entraîner vers Dieu”. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 2003, 309.

43. Cf. GR XI, 9, 435.

44. Cf. F.-X. DURRWELL, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, Salamanca, 1999, 95-96.

45. Cf. *ibid.*, 100. En cuanto a la función del Espíritu Santo en las procesiones trinitarias es interesante destacar aquí que en la visión tomista, si bien el Espíritu Santo no constituye al Padre y al Hijo, esto no significa que el Espíritu Santo esté ausente en la generación del Hijo; la espiración del Espíritu Santo está presente en la paternidad y en la filiación: “El Padre, en cuanto Padre da al Hijo espirar con Él el Espíritu Santo, y el Hijo en cuanto Hijo recibe del Padre la potencia para espirar con Él el Espíritu Santo”. G. EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, 2008, 413-414.

engendra al Hijo en el Amor puesto que lo ha considerado *estéril* en la vida de la Trinidad inmanente.

Por otra parte, si bien se puede afirmar que Jesús en persona es la autocomunicación de Dios en el amor –y, según *Grandeurs*, el amor de Dios se comunica por el Verbo, en el éxtasis del Verbo– también es preciso aclarar que Cristo es también la revelación de la libertad divina en su amor; ello quiere decir que Padre e Hijo no se agotan en su amor mutuo y que existe un desbordamiento de la libertad en el amor entre Padre e Hijo que es el Espíritu Santo, al menos, de acuerdo a la teología trinitaria griega.⁴⁶ O puede decirse, con palabras de Durrwell, que “en el Espíritu de amor, el Padre está en éxtasis de sí mismo en su Hijo”.⁴⁷ Hay que decir, por tanto, que es en el Espíritu como se exterioriza la esencia más íntima de Dios, su libertad en el amor. En ese sentido, *Grandeurs* no ha precisado tan claramente que el Espíritu Santo sea el garante de la libre autocomunicación de Dios en la historia.

No se puede olvidar que en esta obra berulliana la noción de unción del Espíritu sobre Jesús ha sido sustituida por aquella unción con la divinidad del Logos en la encarnación. Hay que tener en cuenta, por tanto, que la teología escolástica –de la que Bérulle es deudor– apenas pudo valorar el aspecto pneumatológico de la encarnación, aunque pudo apropiarse al Espíritu Santo la encarnación como obra del amor de Dios.⁴⁸ Si es cierto que el Espíritu expresa el carácter gratuito de la humanación de Dios, la escolástica habló de ello acertadamente a partir de la *gracia de unión* o de la *unción*, siguiendo el lenguaje teológico de los Padres. Pero, normalmente, atribuyó ambas cosas al Logos o Verbo, que por su unión hipostática con la naturaleza humana la llena de gracia de modo sustancial y la penetra como un ungüento. Es mediante esta unción cómo la humanidad de Jesús es *divinizada*, al decir de algunos Padres.⁴⁹ De esa manera interpretaba también Scheeben el pensamiento de los Padres: cuando ellos afirman que Cristo ha sido ungido con el Espíritu se está significando que el Espíritu Santo

46. Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1978, 309.

47. F.-X. DURRWELL, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 96. El autor cita en nota a Tomás (ST I-II, q. 28, a. 3), quién se ha inspirado en el Pseudo-Dionisio.

48. A propósito de ello, *Grandeurs* se acerca a esta noción cuando habla del amor divino que se manifiesta por la fecundidad del Espíritu. Cf. GR IV, 3, 168.

49. Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 310.

ha bajado a la humanidad de Cristo *en el Logos* del que procede y que la unción es *el mismo Logos*.⁵⁰ Es una teoría que, como lo veremos más adelante, podía tener origen en la pneumatología de los Padres griegos –en particular, Atanasio y Cirilo de Alejandría– donde se percibía una cierta dependencia del Espíritu respecto al Hijo. Si la obra manifiesta un fuerte acento en la gracia increada de la unión hipostática (gracia sustancial), también es importante constatar que el Espíritu Santo se nos da en el mismo don de la gracia y que la gracia con la cual Cristo estaba lleno, desde el primer instante de la encarnación, era *gracia del Espíritu Santo*.⁵¹ Si bien dicha visión clásica no puede negarse, debemos atender a que la divinización de la humanidad de Jesús implica que cuanto mayor sea la cercanía a Dios mayor debe ser la libertad humana, fruto de la acción del Espíritu: “En la medida en que el Espíritu llena totalmente la humanidad de Jesús, le hace el don de la apertura”.⁵² Esto supone que el Espíritu, además de ser la libertad personificada del amor de Dios, es también el principio creador que santifica al hombre Jesús y lo hace capaz para responder a Dios en su libre obediencia y entrega. La teología actual puede subrayar mejor la perspectiva pneumatológica cuando entiende la acción del Espíritu en las entrañas de María desde la acción creadora de Dios; es el Espíritu el que hace posible la nueva creación que acontece en el nacimiento de Jesús y así podemos decir que Él es el origen de la existencia terrena de Jesús.⁵³ Puede afirmarse, entonces, que el Espíritu, a través de su acción en María, pone al Hijo en estado humano y ello expresa la acción del Espíritu en la encarnación y el *dejarse hacer* del Hijo como expresión de su *kénosis* y obediencia.⁵⁴

La concepción berulliana acerca de la *esterilidad* del Espíritu Santo en la vida intratrinitaria nos ha sembrado algunos interrogantes, sobre todo, a partir de algunas afirmaciones de la *Comisión Teológica Internacional*, en su documento del año 1981. El planteo tenía como base el axioma fundamental de la teología actual: “La Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y

50. Cf. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona, 1960, 354.

51. Cf. ST III, q. 39, a. 2.

52. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 310.

53. Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio del Dios trinitario*, 132-133.

54. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, 175 ss.

la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación”.⁵⁵ Si esto es así, ¿cómo se podía afirmar que el Espíritu Santo era *infecundo* en la Trinidad inmanente, pero *fecundo* en la Trinidad económica, cuando Dios salía de sí? Además, esta identidad entre Trinidad inmanente y Trinidad económica deriva en la conclusión de que “la relación del Padre al Hijo encarnado en la consumación del don del Espíritu es la misma relación constitutiva de la Trinidad”.⁵⁶ Sabemos, por otra parte, que cuando Tomás se refiere al Espíritu Santo como Don, ha dejado bien claro que a su Persona divina “le corresponde darse y ser Don, puesto que “el Espíritu Santo se da a sí mismo, en cuanto que se pertenece pudiéndose usar o, mejor, disfrutar, como también decimos que el hombre libre dispone de sí mismo”.⁵⁷ Si, según esta visión, Don y Dador no se distinguen, se puede aseverar que el Espíritu Santo se da a sí mismo y que es *Don* desde toda la eternidad –en la Trinidad inmanente– y no sólo a partir de su función en la Trinidad económica. A partir de ello podemos decir que con la infusión del Espíritu Santo –que viene a consumir la economía de salvación– la Trinidad económica y la Trinidad inmanente forman una unidad.⁵⁸ Por otra parte, debemos considerar también que una mera equiparación entre Trinidad inmanente y Trinidad económica puede ser ambigua: se podría despojar a la Trinidad soteriológica de su propia realidad histórica, entendiéndola como simple fenómeno de la Trinidad inmanente. Hechas estas salvedades –y volviendo a los conceptos berullianos– opinamos que es desde esta perspectiva que podemos interpretar la persona del Espíritu Santo, estéril y fecundo a la vez. El oratoriano ha llamado al Espíritu estéril en la Trinidad inmanente, porque no engendra, ni tampoco procede otra persona de Él; ahora bien, es cierto –tal como lo ha afirmado la Tradición– que no hay una fecundidad interna del Espíritu –esto es, en la Trinidad inmanente– pero esto, en modo alguno, “podía implicar inferioridad o mera

55. TCA, 249. Se ha reconocido en estas formulaciones de la *Comisión Teológica* una inspiración inmediata en Karl Rahner, pero descubriendo a la vez que se trata de una enunciación más completa y adecuada. Asimismo, puede afirmarse que el *axioma fundamental* de Karl Rahner ha encontrado una acogida explícita en dicho documento. Cf. L. F. LADARIA, “La teología trinitaria de Karl Rahner”, *Greg* 86/2 (2005) 287.

56. *Ibid.*, 250.

57. ST I, q. 38, a. 1, ad 1.

58. Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1990, 313.

pasividad en el seno de la vida divina, como si la fecundidad fuese la única función activa posible del Espíritu Santo *ad intra*".⁵⁹ Comprendemos, en este sentido, la postura de Durrwell cuando sostiene que, en el ámbito de la Trinidad inmanente, conviene evitar la idea de que el Espíritu sea meramente *pasivo* en la vida intratrinitaria.⁶⁰

No sin después de haber constatado un déficit pneumatológico, opinamos que la idea de fecundidad del Espíritu en la creación, a la vez que la noción del Espíritu como amor, nos han colocado frente a una ontología del *ágape*, es decir, donde el ser de Dios puede comprenderse desde el amor; es cierto que con esta imagen de Dios puede predicarse "no la autogénesis, no la emanación necesaria, no la producción forzada, sino la creación, el surgimiento de lo distinto de sí como algo libremente querido...".⁶¹ Desde esta perspectiva, hemos descubierto que una comprensión de Dios como comunión de personas y la doctrina de la Trinidad se han mostrado como premisa ineludible de la doctrina de la creación.⁶² Por otra parte, en *Grandeurs* se ha percibido el interés de su autor por exponer la coherencia del plan divino y, en este sentido, se ha intentado exponer la razón y conveniencia de la encarnación: la razón remota y originaria de la encarnación se ha encontrado en el amor de Dios. La fidelidad a un sistema ejemplarista no podía sino conducir a interpretar la encarnación como un misterio de amor y de unidad que reflejaba el amor eterno de las personas trinitarias.

Sin embargo, la pneumatología de *Grandeurs* ha denotado un límite que ha invitado a superar una imagen de la Trinidad inmanente más atenta a la primera y segunda personas y a la relación de generación, donde el Espíritu Santo aparece meramente como el *tercero* y se convierte en *pasiva* la función de este último, sin desarrollar ninguna

59. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 221.

60. Cf. F.-X. DURRWELL, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 98: "Tampoco hay que hacer del Espíritu la persona última, que venga detrás de las otras, que fuera como el callejón sin salida donde expira el movimiento trinitario, la persona *estéril* de la que no sale nada".

61. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, 1992, 136.

62. El principio metafísico del *bonum diffusivum sui* –con su consiguiente afirmación de la libertad y amor divinos– opera como un auténtico filtro de la idea de creación, filtro que sólo puede traspasarse merced a la fe en un Dios trino, en el que toda necesidad de comunicación queda amortizada en el circuito vital intratrinitario, de modo que, a extramuros de su esencia, nada ya es necesario. Cf. *ibid.*, 137.

función *activa* en el seno de la Trinidad; de ahí su calificativo de *estéril* en la vida intratrinitaria. Hemos hallado algunos testimonios de la teología griega del Espíritu Santo en *Grandeurs*, en cuanto que lo que tiene el Espíritu lo tiene por el Hijo. Estos datos nos llevan a concluir que, si bien hemos palpado una incidencia de la teología latina en la teología trinitaria y en la pneumatología, ello no ha impedido que encontremos también elementos de una teología del Espíritu propia de los Padres griegos.

Desde la teología contemporánea debemos afirmar que así como existe una función *activa* del Hijo respecto del Espíritu Santo –porque de Él y del Padre procede el Espíritu Santo– también existe una función *activa* del Espíritu Santo respecto del Hijo, en el sentido, por ejemplo, de que el Padre engendra al Hijo en el Espíritu Santo. Así lo interpreta Durrwell cuando manifiesta que el Padre engendra en el Espíritu Santo y el Hijo es engendrado también en el Espíritu Santo.⁶³ Ha faltado, en consecuencia, una más clara presentación del Espíritu como *don* ya desde la vida intratrinitaria o Trinidad inmanente; de este modo, no ha sido evidente que el Espíritu “es más que la pura reciprocidad de Padre e Hijo [...]: es el *don* substanciado más allá del darse mutuamente, *donum* por antonomasia”.⁶⁴ Por otra parte, cuando podíamos esperar que el Espíritu Santo fuera el que exprese la esencia íntima de Dios, “la posibilidad y la realidad de la manifestación o ser-fuera-de-sí de Dios”,⁶⁵ para *Grandeurs* ha sido el Verbo la persona trinitaria que salía en *éxtasis* en la encarnación; en el *salir-de-sí* de Dios el

63. Cf. F.- X. DURRWELL, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo*, 99. El autor puede descubrir que el Espíritu Santo es la tercera persona sin que venga detrás de las otras, sin ser la última. De este modo, la *perichóresis* es más importante que la *taxis* (*sucesión*), puesto que de acuerdo a aquella lo que se menciona al final está también al comienzo. En consecuencia, se puede decir que hay un “Espíritu de la paternidad y de la filiación”. Cf. *ibid.*, 100. Evidentemente, se constata a simple vista que la función del Espíritu Santo en la relación de generación y en la divinidad filial de Jesús ha estado mucho más acentuada en Durrwell que en nuestro autor: “Así pues, conviene integrar en la cristología la relación con el Espíritu Santo. Esta relación es esencial. [...] Hijo de Dios, vive en ósmosis con el Espíritu Santo, que es poder divino de engendramiento. En él es divinamente filial. Fuera del Espíritu, Jesús no sería Hijo de Dios ni Dios mismo. Engendrado en el Espíritu, lo es también en ese seno que es alimentado por el Padre de las riquezas de la divinidad: santidad, poder, amor... En el Espíritu es como el Padre hace crecer a su Hijo en la filialidad”. *Ibid.*, 112.

64. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica III, El Espíritu de la verdad*, Madrid, 1998, 163. De aquí que el autor pueda también afirmar que el Espíritu “es ya intratrinitariamente el *don* esencial, es decir, el amor”. *Ibid.*

65. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 260.

protagonismo era de la persona del Verbo. Se ha echado de menos, por tanto, una más clara teología del Espíritu como *donante* y *don* a la vez, aspecto que puede limitar la dimensión soteriológica.

J. ELISEO REINERI ·
INSTITUTO “JESÚS BUEN PASTOR” - RÍO CUARTO
10.07.2017/11.12.2017

· Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor de Teología Dogmática en el Instituto Afiliado a la Facultad de Teología de la UCA “Jesús Buen Pastor”.