

Ferreiro, Pablo

La acción del Espíritu en el Antiguo Testamento como “donación”. Una aproximación a la pneumatología balthasariana de Teológica III: El Espíritu de la Verdad

The acthe activity of the Spirit in the Old Testament as donation. An approach to the balthasarian pneumatology of Theo-Logic III: The Spirit of the Truth

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:

FERREIRO, Pablo, *La acción del Espíritu en el Antiguo Testamento como “donación” : una aproximación a la pneumatología balthasariana de Teológica III: El Espíritu de la Verdad* [en línea]. *Teología*, 125 (2018). Disponible en: <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/accion-espiritu-antiguo-testamento.pdf>> [Fecha de consulta: ...]

La acción del Espíritu en el Antiguo Testamento como «donación»

Una aproximación a la pneumatología balthasariana de *Teológica III: El Espíritu de la Verdad*.

RESUMEN

En el presente artículo se describe la actividad del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento de acuerdo a la pneumatología que H. U. von Balthasar propone en *Teológica III: El Espíritu de la Verdad*. Ante la falta de una pneumatología sistemática del AT en la mencionada obra, el autor propone ordenar esta presencia del Espíritu en dos momentos: en su actividad permanente desde la creación, especialmente en la historia de Israel ungiendo a jueces, profetas y reyes, y en su intrínseca unión con la otra figura de mediación: la Palabra. Además se propone una lectura de la visión de la gloria del profeta Ezequiel bajo los términos de la fenomenología de la donación, a fin de presentar este acontecimiento desde la perspectiva de la actividad del Espíritu como parte de la pneumatología antecedente a la Encarnación que postula Balthasar.

Palabras claves: H. U. von Balthasar y el “Espíritu de la Verdad”; Pneumatología del Antiguo Testamento; El Espíritu en la Antigua Alianza; ‘Espíritu’ y ‘Palabra’; Fenomenología de la donación.

The Acthe Activity of the Spirit in the Old Testament as Donation. An Approach to the Balthasarian Pneumatology of *Theo-Logic III: The Spirit of the Truth*

ABSTRACT

This article describes the activity of the Holy Spirit in the Old Testament in accordance with the Pneumatology that H. U. von Balthasar proposes in *Theo-logic III: The Spirit of the Truth*. In view of the lack of an Old Testament’s systematic theology in this book, the author suggests to arrange the presence of the Spirit in two periods:

one is his permanent activity since creation, especially in the history of Israel, anointing judges, prophets and kings, and in his inherent unity with another figure of mediation: the Word. The article also suggests an interpretation of the prophet Ezekiel's view of the glory under the terms of phenomenology of donation, in order to present this event in the perspective of the activity as part of the preceding Pneumatology to the Incarnation as Balthasar proposes.

Keywords: H. U. von Balthasar and the “Spirit of the Truth”; Pneumatology of the Old Testament; The Spirit in the Old Covenant; ‘Spirit’ and ‘Word’; Phenomenology of Donation.

Introducción

En el presente artículo pretendemos aproximarnos al pensamiento de H. U. von Balthasar en su dimensión pneumatológica a partir de una obra que desarrolla y culmina su reflexión sobre el Espíritu Santo en cuanto «intérprete» e «introducción» a “toda la verdad”¹ del Hijo: *Teológica 3. El Espíritu de la Verdad (EV)*.² Nuestra presentación se remitirá a describir, en un primer apartado, la actividad del «Espíritu de la Verdad» en el período veterotestamentario como el que de manera preeminente “habló por los profetas” a modo de figura de mediación de la revelación divina. La presencia y la manifestación del Espíritu Santo desde el primer instante de la creación –como una de las “dos manos del Padre” *donada* a sus creaturas a fin de ‘disponer’ la venida del Logos en la encarnación–³ hasta su efusión escatológica por el Resucitado es una intuición teológica central que Balthasar desarrolla en EV mediante una “descripción fenomenológica”⁴ –y según el

1. “Cuando venga el Espíritu de la Verdad, él los introducirá en toda la verdad”, Jn 16,13.

2. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1987; trad. cast.: *Teológica. El Espíritu de la Verdad*, vol. 3, Madrid, Encuentro, 1998 (en adelante EV).

3. Esta intervención del Espíritu en la creación podría leerse como una *preparatio incarnationis*, en la línea de la tesis balthasariana de la «inversión trinitaria». Acerca de la «inversión trinitaria» cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, vol. 3, Madrid, Encuentro, 1993, 173-176.

4. El teólogo de Basilea desarrolla su pensamiento asumiendo, en parte, la “posibilidad de pensar fenomenológicamente la Revelación [superando] [...] dos direcciones antinómicas” –concibiendo la Revelación en su aparecer tal como aparecen los objetos, o bien en su imposibilidad de aparecer ya que la Revelación no pertenece al ámbito de los objetos– comprendiendo la Revelación como “una experiencia no condicionada por los límites de la experiencia de los objetos”, J. D. LÓPEZ, *Teología y Fenomenología. La Fenomenología como método crítico y sistemático para la Teología*, Córdoba, EDUCC, 2008, 30-31 (en adelante TF).

horizonte de la donación⁵ de la actividad del Espíritu en diversas figuras de Revelación. Balthasar no presenta en la obra referida una pneumatología sistemática del Antiguo Testamento, aunque es posible esbozar una “pneumatología antecedente” a la encarnación de la Palabra, como el mismo autor sostiene.⁶

En segundo lugar, describiremos la relación del Espíritu con la otra figura de mediación: la Palabra, cuya vinculación con el Espíritu manifiesta la íntima unión de las “dos manos del Padre”.⁷ De este modo, explicaremos este vínculo Pneuma/Logos desde una perspectiva «sin confusión» –“*otro de*”– y «sin separación» –“*uno con*”– entre ambas hipóstasis.⁸ El Padre actúa siempre por medio de la «díada»⁹ Hijo y Espíritu en la obra común de salvación: Palabra y Espíritu son manifestaciones divinas que expresan, respectivamente, el contenido y la fuerza de la Alianza establecida por Yahvé.¹⁰

Finalmente, en tercer y último término se procederá a una descripción del Espíritu que actúa en la visión de la gloria del profeta Ezequiel desde la perspectiva de la fenomenología de la “donación” propuesta por Jean-Luc Marion, ayudados por un instrumento metodológico que “retoma, valida y descalifica a la vez”¹¹ las con-

5. “En fenomenología se trata de mostrar. Mostrar implica dejar que la apariencia aparezca de tal manera que cumpla su plena aparición, para recibirla exactamente como se da”, J.-L. MARION, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Síntesis, 2008, 40 (en adelante SD).

6. “El punto medio cristológico de la economía queda enmarcado por una pneumatología tanto antecedente como consiguiente”, EV 37. Anteriormente el autor se había preguntado si “¿no se podría, o incluso se debería, insertar [la reflexión cristológica] en el marco global de una pneumatología?”, EV 35.

7. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, IV,4; V,6,1; V,28,4.

8. Cf. Concilio de Calcedonia, DH 302. Así como Balthasar afirma que su trilogía «Estética» - «Dramática» - «Teológica» no se comprende sólo desde la iluminación recíproca de las propiedades trascendentales del ser (*pulchrum-bonum-verum*) (cf. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid, Encuentro, 1998, 46) sino que Cristo realiza en sí mismo una *circuminessio* de todos los trascendentales (cf. E 92), de modo similar nos atrevemos a utilizar aquí dos adverbios calcedonenses – “sin confusión” (ἀσυγχύτως) y “sin separación” (ἀχωρίστως)– que en aquel contexto pretenden clarificar la distinción y la unidad de las dos naturalezas de Cristo en su única persona –la hipóstasis del Logos– para referirnos a la relación Hijo-Espíritu, en el sentido que se desarrollará en la segunda parte de este trabajo, como un actuar uno *en* el otro y *dentro* del otro. Se trata del Espíritu “*en/sobre*” Jesús, *uno con él* –sin separación–, *otro de él* –sin confusión–.

9. Cf. EV 173ss.

10. “Palabra y Espíritu permanecen ya fundamentalmente unidos en la Antigua Alianza”, EV 65.

11. J. D. LÓPEZ, “Aprender a ver. Aportes metodológicos de la fenomenología a una teología de los signos de los tiempos”, en: V. AZCUY, C. SCHICKENDANTZ, E. SILVA (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, 301 (en adelante AV). El autor cita a J.-L. MARION, SD 14.

figuraciones de las reducciones previas¹² y caracteriza una teología fenomenológica: la «reducción teológica».¹³ Esta operación nos ayudará a interpretar como *donación* la revelación del Espíritu al profeta Ezequiel, significando un anticipo de la *aparición* de la tercera persona trinitaria en/sobre Jesús. La cercanía de Balthasar con este modo de pensar refuerza la tradición teológica de concebir al Espíritu Santo como *donum doni* que desde el inicio de la historia actúa sobre toda creatura. Si el Espíritu puede ser concebido como el horizonte mismo en el que aparecen los fenómenos de Revelación,¹⁴ entonces podría afirmarse que en el horizonte del Espíritu –una de las manos del Padre– se manifiesta actuando concomitantemente la otra mano –el Logos–, por ej., como describiremos en la aparición de la gloria de Yahvé a Ezequiel.

1. El «Espíritu de Yahvé» en la Antigua Alianza

En la revelación divina en la Antigua Alianza Dios no actúa nunca solo, sino –como hemos mencionado– siempre con sus dos manos: con el Hijo y también con el Espíritu Santo.¹⁵ Tanto la ‘Palabra’ como el ‘Espíritu’ son las principales figuras de mediación a través de las cuales Dios se manifestó a Israel. Presentaremos a continuación el horizonte bíblico de EV,¹⁶ de forma especial los rasgos de la presencia del espíritu en la historia de Israel.

En un primer momento, las principales manifestaciones divinas en la creación, conducción y protección de Yahvé para con su Pueblo

12. Eidética, existencial, a la donación; cf. TF 16-17.

13. “La reducción teológica es el instrumento metodológico que permite describir al sujeto de la Revelación a partir de los «mundos de experiencia», constituidos en y por sus vivencias en la fe gracias a la luz del Espíritu Santo que actúa como horizonte último e infinito de todos los horizontes”, AV 294. “En reducción teológica, el creyente tiene la vivencia originaria de «volver a experimentar» la vivencia de Cristo y conformarse a ella”, *ibid.*, 297.

14. El “Espíritu Santo [...] actúa como horizonte último e infinito de todos los horizontes”, AV 294, cf. *ibid.* 299-300; cf. TF 184, nota 99.

15. Cf. EV 167ss.

16. El teólogo suizo no propone en esta obra una teología bíblica completa, ni siquiera intenta un esbozo de la misma, por lo que solamente señalaremos los dos rasgos que, a nuestro juicio, destacan la actuación del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento: 1) como ‘espíritu’ entregado –por el Padre– y activo tanto en el cosmos como en personas elegidas, y 2) en su relación inseparable con la ‘palabra’.

no se atribuyen primariamente al «Espíritu» sino a la «Palabra» de Dios “que imparte órdenes libre e inesperadamente, [y que] puede expresar la soberanía de Dios con el mismo empuje [que el «Espíritu»], como lo hace ante Abrahán y Moisés”.¹⁷ La fuerza de la ‘palabra’ de Yahvé se expresa fundamentalmente en la entrega de la Ley a Israel en el Sinaí.¹⁸ Pero cuando Israel rechaza el cumplimiento de lo estipulado en la Ley de Moisés, el ‘Espíritu’ de Dios es el que releva la ‘Palabra’ desoída por el pueblo rebelde (cf. Ez 2,3-6; Is 30,9; Jr 2,29) e inspira la vocación de personajes –como los profetas, aunque también jueces y reyes– que convocan insistentemente a su escucha, en quienes “el Espíritu [es] la fuerza divina con la que Dios lleva a cabo lo que ha establecido”¹⁹ en la Alianza y en la Ley. El espíritu, en la concepción balthasariana de la Antigua Alianza, actúa antes y después de la ‘Palabra’, allí donde ésta pierde su eficacia y poder de acción. En este contexto, se podría ratificar una –relativa– preeminencia y mayor universalidad del Espíritu con relación a la Palabra.²⁰

La primera y más evidente acción histórico-salvífica del «Espíritu de Yahvé» en el A.T. aparece en los relatos de vocación y misión de los jueces durante la época de la conquista y establecimiento de los israelitas en Canaán: el «Espíritu de Yahvé» elige y capacita a Otniel (cf. Jc 3,9-11), reviste a Gedeón (cf. Jc 6,34) y viene sobre Jefté (cf. Jc 11,29) para sostener su misión liberadora.²¹ El Espíritu, en este sentido, está encima de Balaán (cf. Nm 24,2) y agita a Sansón (cf. Jc 13,25), irrumpe y se apodera de él (cf. Jc 14,6.19), pero de la misma

17. EV 65.

18. Cf. Ex 20,1ss.

19. EV 65.

20. Digo “relativa preeminencia” aunque el teólogo suizo sostenga en algún pasaje de EV que “en los grandes profetas [...] el término «espíritu» puede retroceder en favor de «palabra»”, EV 66. En la presente cita agrega Balthasar: “Ni siquiera en las grandes visiones de Isaías, Jeremías y Ezequiel se menciona el Espíritu; posiblemente porque querían marcar distancias respecto a los «grupos de profetas» [extáticos]. De hecho, la gran profecía verbal es un fenómeno tan inequívoco del Espíritu, que se pone en primer lugar en el credo neotestamentario: «*qui locutus est per prophetas*»”, *ibíd.*, nota 1. Si bien, aunque no se mencione explícitamente la presencia del Espíritu en el pasaje estudiado, no concordamos en lo referente a la ausencia del Espíritu en la visión de la gloria de Ezequiel, ya que según nuestro entender en este relato se destaca la actuación “una *junto a* la otra” de Palabra y Espíritu.

21. El Espíritu coloca a los jueces bajo su influjo solamente mientras sucede la intervención operativa con vistas a la concreta misión recibida. No se trata de una presencia permanente, sino de una actividad con carácter provisional y pasajero.

forma como irrumpe y arrasa también –aunque ya en una época posterior– se retira, por ej., de Saúl (cf. 1 S 16,14). En esta época premonárquica el Espíritu tiene la función de capacitar a los jueces a fin de cumplir la misión liberadora en Israel.²² El Espíritu no está a disposición del hombre, sino que expresa la trascendencia e imprevisibilidad divinas.

En el primer profetismo es controvertida y casi inexistente la presencia y actividad del «Espíritu de Yahvé», por lo que en EV –como veremos en el siguiente capítulo– Pneuma y Palabra se vinculan recién en un desarrollo tardío de la teología veterotestamentaria, más cercano al período posexilico. En el principio de los movimientos proféticos, especialmente los de rasgos entusiásticos y extáticos, se producían manifestaciones de carácter irracional (cf. 1 S 10,6.10; 19,20.24), razón por la cual el individuo aparecía “cambiado en otro hombre” (1 S 10,6). Dicho carisma profético-extático se caracterizaba por ser un ‘*pneuma*’ sin ‘*logos*’, razón por la que el profetismo clásico de los ss. VIII-VII a.C. se distancia de estas expresiones exteriores. La ausencia del Espíritu en la profecía escrita preexilica podría deberse al rechazo que producía en los profetas elegidos por Yahvé la parodia que realizaban los falsos profetas, los cuales invocaban infructuosamente algún espíritu como autoridad e inspiración para sus engañosas profecías.²³ En el siglo IX a.C. aparece alguna alusión al ‘Espíritu’ con la palabra profética (cf. 1 R 22,24), aunque una vinculación más cercana se produce recién con el destierro, en el siglo VI a.C. (cf. Ez 2,2; 3,12; 11,5) como estudiaremos más adelante. En el primer profetismo se relata únicamente la transmisión de las dos terceras partes del espíritu de Elías a su sucesor Eliseo (cf. 2 R 2,9-10.15s.), lo mismo que el traspaso del “espíritu de sabiduría” de Moisés a Josué (cf. Dt 34,9; Nm 27,18ss.). El Espíritu puede ser otorgado a Moisés (cf. Nm 11,17.25s.),²⁴ de quien Yahvé toma

22. S. TENGSTRÖM - H.-J. FABRY, “רוח *ruah*”, en: G. J. BOTTERWECK; H. RINGGREN; H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (vol. XIII), Cambridge, Eerdmans, 2004, 365-402, esp. 392 (en adelante TDOT); W. KASPER (ed.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, Barcelona, Herder, 2011, 571 (en adelante DETB).

23. “El éxtasis, en tanto que efecto espiritual, no está en conexión alguna con las palabras y los actos salvadores de Yahveh”, B. J. HILBERTH, “Pneumatología”, en: T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona, Herder, 2005, 509-618; esp. 519 (en adelante MTD). Cf. *ibid.* 520-521.

24. Cf. P. ROSSANO; G. RAVASI; A. GIRLANDA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid, Paulinas, 1990, 552-574, esp. 558 (en adelante NDTB); TDOT 391.

parte de ese Espíritu a fin de entregárselo a los ancianos de Israel para que lo ayuden con la carga del pueblo (cf. Nm 11,17). De esta forma, Moisés es el único –junto a David en el pasaje de la súplica del salmista– del que se afirma que Yahvé “puso dentro de él su santo espíritu” (Is 63,11; cf. Sal 51,13). El Espíritu es apoyo para quienes ejercen una función pública –vocación– ante el pueblo de Israel; éstos son aquellos en quienes el Espíritu entra en el corazón de una manera más íntima (cf. Ag 1,14; Esd 1,1; Jr 51,11; 1 Cro 5,26; 2 Cro 21,16; 36,22). Los profetas pueden llevar el peso del pueblo gracias al Espíritu de Yahvé; y asimismo el pueblo de Dios necesita de ese mismo Espíritu para sobrevivir. Inaugurado el período monárquico, a Saúl le invade el Espíritu de Yahvé para acompañar el trance de los profetas (cf. 1 S 10,6.10), quien luego es abandonado por este espíritu, apoderándose de él un espíritu contrario al primero (cf. 1 S 16,14; 18,10; 19,9). El Espíritu le hace hablar a David palabras de Yahvé (cf. 2 S 23,2), permaneciendo en él –de manera única en el A.T.– de forma estable.²⁵ El ‘Espíritu’ sobre David “se convierte en un don permanente para el ungido, el elegido de Yahveh”.²⁶

Recién durante el exilio de Israel y a su regreso del destierro el Espíritu es concebido como una fuerza y presencia dinámica de Yahvé en Israel. En la época crítica del exilio el Espíritu es “la fuerza de la nueva creación en Israel”,²⁷ fuerza que se manifiesta especialmente en la vocación y misión del profeta Ezequiel, quien es testigo del comienzo de un nuevo discurso sobre el Espíritu en la profecía. Como fruto de la efusión del Espíritu se espera un cambio de corazón, una renovación de la voluntad (cf. Ez 11,19; 36,26ss.; 37,5; 39,29). En la narración de Ez 37 se pueden captar, como en un compendio, varios aspectos de la acción del Espíritu de Yahvé: como poder extático (37,1), poder que da vida nueva al pueblo de Dios (37,5.11ss.), presencia interior del Espíritu de Dios en el pueblo (37,14). En la invocación al Espíritu de los cuatro vientos (37,9) –que con su aliento revive a los muer-

25. La situación de David es única en el A.T. con relación al espíritu de Yahvé, en cuanto que el Espíritu irrumpe en él, denotando una idea de invasión, de penetración irrevocable y posesión permanente. Existe una conexión del don del Espíritu con la unción real (cf. 1 S 16,13). Cf. NDTB 558 y MTD 520.

26. Cf. MTD 520.

27. J. MARBÖCK, “Espíritu Santo. Antiguo Testamento”, en: DETB 572.

tos— se rememora la acción de Yahvé en el inicio de la creación (cf. Gn 2,7) y “aparece ya la esperanza de la resurrección corporal”.²⁸

La intervención del Espíritu en los orígenes de la creación es objeto de interpretaciones exegéticas diversas. El término *ruah* que aparece en Gn 1,2 es de significado ambiguo, ya que mientras algunos autores sostiene que “*ruah elohim*” (cf. Gn 1,2) habría que traducirlo como “tormenta divina” —debido a su uso superlativo—, otros atribuyen a este mismo pasaje el sentido por el cual el Espíritu sería “una fuerza inicial anterior a toda palabra creadora de Dios”;²⁹ atribuyendo su sentido primario a un genitivo (“viento/aliento/espíritu *de* Dios”) debido al argumento según el cual el agua y el viento aparecerían como contrarios uno del otro en las cosmogonías del Cercano Oriente, de las cuales el relato de Gn 1 habría asimilado algunas significaciones semejantes. De esta manera, *ruah* (רוח) y *tehom* (תְּהוֹם) serían antagonistas, donde Yahvé enviaría su Espíritu para mantener la tierra seca y luchar contra el caos de las aguas primordiales.³⁰ Así, para Balthasar “la actitud amorosa global de Dios respecto al mundo [...] fue trinitaria desde el principio [...] Dios (Padre) crea el mundo mediante su palabra (el Hijo), mientras que el Espíritu, incubando sobre el caos, ordena la nada informe”;³¹ afirmando que la creación es una acción divina en la que intervienen las tres personas.³² Con la teología patrística como inspiración, especialmente la reflexión de Ireneo, Balthasar retoma un postulado cristológico al afirmar que el Espíritu, por su intervención en la generación del Hijo, también tuvo que estar presente en la creación, la que fue realizada en referencia y según la imagen del Hijo (cf. Col 1,16).³³ Es de especial interés la concepción del ‘espíritu’ como una

28. *Ibid.*

29. A. SCHMITT, “Espíritu. Antiguo Testamento”, en: DETB, 569. Para una interpretación diversa cf. H. D. PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento. Yahvé elige y obliga*, vol. 1, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1999, 281 nota 182 (en adelante TAT1).

30. Para esta idea recurrimos a TDOT 384.

31. EV 37. “Este Espíritu debe estar en acción desde el principio, en la creación y la estipulación de la alianza”, *ibid.* Cf. *ibid.*, 202.

32. “El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, por lo cual en su esencia posee una imagen, no sólo del Hijo, sino de toda la Trinidad y, por consiguiente, también del Espíritu Santo”, *ibid.*, 203.

33. Cf. *ibid.*, 411.

“fuerza inicial anterior a toda palabra creadora de Dios”.³⁴ Yahvé crea con la fuerza de la Palabra, pero a ésta la precede su Espíritu, de manera que no existe palabra sin el “aliento” divino. Presentaremos a continuación la descripción sobre un acontecimiento de revelación donde se manifiesta de manera única en el AT esta acción “sin confusión, sin separación” de ‘espíritu’ y ‘palabra’.

2. «Espíritu» y «Palabra»

En la primera parte hemos observado la manera en que –según EV– el Espíritu de Dios está activo desde el inicio de la creación, actuando no sólo en los orígenes, sino especialmente capacitando a los destinatarios de la elección de Yahvé para actuar en favor del pueblo de Israel, y prometiendo su asistencia (como πνεῦμα σπέρματικός) también fuera de los límites del pueblo elegido (cf. Jl 3,1-2). El Espíritu “que habló [y actuó] por los profetas” (Concilio I de Constantinopla; DH 150) se presenta como un principio de vida y una figura divina de mediación en el acontecimiento de la Revelación, aunque en la etapa veterotestamentaria no se lo concibe todavía como un sujeto personal. Junto al Espíritu existe otra manifestación del actuar divino considerada en EV: la Palabra.³⁵ En este capítulo focalizaremos nuestra atención en el vínculo entre Espíritu y Palabra debido a la relevancia que presenta esta relación para EV.

La palabra es, en primer lugar, dirigida a los profetas, a quienes les llega repentinamente,³⁶ de manera irresistible para su destinatario, ya que lo domina (cf. Jr 20,7-8), lo transforma y lo envía donde Yahvé dispone. La palabra es además “enseñanza”, sobre todo plasmada en la Ley entregada en el Sinaí a Moisés (cf. Ex 20,1; 24,3ss; 34,27s), quien es el primer receptor de las palabras divinas, a fin de entregárselas al pueblo de Israel (cf. Ex 3,4; 4,2). Por la palabra de Yahvé Israel fue constituido como “pueblo de Dios”.³⁷ En EV se afirma que «Espíritu»

34. DETB 568.

35. También aparece la ‘sabiduría’, en la reflexión de EV, como instancia de mediación entre el ‘espíritu’ y la ‘palabra’, figura a la que dedicaremos nuestra atención más adelante.

36. Cf. 1 R 17,2; Jon 1,1; Jr 1,4.11.13.

37. Cf. L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, 121 (en adelante DVV).

y «Palabra» no han actuado nunca aisladamente, aún concibiéndolas solamente como simples formas de mediación entre Yahvé y su pueblo –y el conjunto de sus creaturas–, sino siempre una *con* la otra y *dentro* de la otra.³⁸ En la Antigua Alianza existe una estrecha relación entre estas dos figuras –*pneuma* y *logos*–, ya que además de haber obrado conjuntamente en la creación, su punto de articulación es la Ley otorgada en el Sinaí.³⁹

El Espíritu es *uno con* la Palabra, pero –a la vez– *otro de* ella. Creemos que existe una relación “sin confusión” –*otro de*– y, a la vez, “sin separación” –*uno con*– entre “Espíritu” y “Palabra”. De parte de la ‘Palabra’, el “sin confusión” se evidencia en el distanciamiento que el profetismo clásico de los siglos VIII-VII a.C. muestra con los movimientos entusiásticos –extáticos– de los profetas oficiales, en los que el “Espíritu” se manifestaba como una fuerza incontrolable e incompatible con la misión del auténtico profeta como alguien llamado y enviado por la “Palabra” de Dios.⁴⁰ Además este “sin confusión” queda reforzado por la preeminencia de la Palabra en la obra de la creación –aunque el Espíritu también esté presente sobre el caos primordial, precediéndolo, pero nunca– en la que participa del poder creador divino.⁴¹ De parte del Espíritu, el “sin confusión” se manifiesta en la fuerza incontenible del «Espíritu de Yahvé» en la misión de los jueces, los cuales “son colocados bajo la acción de la *ruah* divina”,⁴² no haciendo alusión a la palabra bajo ningún aspecto de su misión. Esta distinción se expresa también en la forma de elección que Yahvé tiene con David, quien, al ser ungido mediante el óleo de la elección, “el espíritu del Señor descendió”⁴³ sobre él, siendo éste un caso único de elección en el Antiguo Testamento.⁴⁴ Finalmente, esta distinción entre “Espíritu” y “Palabra” se expresa allí donde Israel rechaza obedecer la Palabra de Dios que los profetas tienen

38. “Las dos manos del Padre no trabajan cada una por su cuenta, una junto a otra, ni tampoco actúan una después de otra (como si el Espíritu viniera sólo cuando la obra de Cristo estuviera concluida), sino de manera muy diferenciada, una con la otra y dentro de la otra, pues el Espíritu continúa siendo siempre el Espíritu propio de Cristo”, EV 187.

39. “En Ex 40,35 se indica una doble presencia de Dios, *sobre* la tienda y *en* ella”, *ibid.*, 96.

40. Cf. C. SCHÜTZ, *Introducción a la Pneumatología*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1991, 162. Este autor cita a C. WESTERMANN, *Geist im Alten Testament*, 225.

41. “La palabra es la ejecutora de la voluntad de Dios”, DVV 121.

42. Cf. NDTB 558.

43. 1 S 16,13.

44. Cf. NDTB 558.

por misión –aunque con destino de fracaso, como vemos en Ezequiel, Jeremías, etc.– recordar y despertar en el corazón de los creyentes.⁴⁵

Si entre “Espíritu” y “Palabra” existe en la Antigua Alianza una relación “sin confusión”, esta distinción no llega al extremo de que se entiendan como fuerzas extrañas o separadas del único origen: el amor insondable de Dios.⁴⁶ Las “dos manos del Padre” siguen actuando simultáneamente “sin separación” aún allí donde se evidencia su diferencia debido a circunstancias históricas determinadas: en los diversos roles que corresponden al ‘Espíritu’ y a la ‘Palabra’ en la creación, en la cambiante relación entre la Ley y los Profetas en Israel, o en la correlación de estas figuras de mediación con la sabiduría. Estas “dos manos” actúan sobre todo “sin separación”, en una especie de ‘síntesis’ mediadora entre ambas, allí donde:

“el predominio de la Palabra (en la instrucción del Sinaí) se interpreta cada vez más hacia lo profético (de manera que al final Moisés se convierte en el profeta y portador del Espíritu por antonomasia); por el contrario, el predominio del Espíritu (en la primitiva profecía extática) se desarrolla cada vez más hacia la Palabra (en los grandes profetas con obra escrita)”.⁴⁷

En los Padres encontramos numerosos aportes sobre el actuar del “Espíritu profético de la Antigua Alianza [que] había hablado con vistas a Jesús”,⁴⁸ donde el Espíritu dispone a la humanidad para la recepción del Hijo.⁴⁹ En la Antigua Alianza, Yahvé se presenta siempre como un Dios monopersonal, sin que se cuestione, según EV, el monoteísmo veterotestamentario ni se sugiera explícitamente alguna interpretación trinitaria de los pasajes donde aparecen el espíritu o la palabra. Aún así, ‘Espíritu’ y ‘Palabra’ –leyéndolo retrospectivamente– actúan “sin separación” desde el inicio de una

45. Cf. EV 65.

46. Cf. EV 437.

47. EV 173.

48. *Ibíd.*, 103. En este sentido cf. Carta de Bernabé X,2; XII,8. “Teodoro de Mopsuestia encontrará una sagaz distinción: es verdad que los hombres de la Antigua Alianza no sabían nada del Espíritu Santo como persona propia subsistente en Dios (PG 66, 486); sin embargo, la obra del Espíritu comenzó ya mucho antes de la encarnación del Hijo (PG 66, 408). Cirilo de Jerusalén habla luminosamente sobre la inspiración profética orientada hacia Cristo (*Kat.*, 16,4); también para León estaría el Antiguo Testamento lleno del Espíritu (*Sermo* 76)”, EV 104.

49. “Dios lo puede todo. Si una vez fue visto de manera profética por comunicación del Espíritu [...] el Espíritu prepara al hombre para el Hijo”, IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.*, IV,20,5; citado en EV 104.

creación trinitaria, en la que el Padre crea a imagen del Hijo y a semejanza del Espíritu, creando con la Palabra y ordenando mediante el Espíritu, eligiendo y configurando al ser humano según el modelo del Hijo,⁵⁰ y vivificándolo con el Aliento de vida infundido desde el primer día de la creación del hombre.⁵¹ La Palabra y el Aliento de vida han sido siempre las “dos manos del Padre” que actúan desde el inicio de la historia y de la creación.⁵²

La conjunción entre Espíritu de Yahvé y Palabra de la profecía irrumpe en Ezequiel con una nueva significación, donde el profeta “se siente reanimado y sostenido por la *ruaj* de Dios (Ez 11,24: *ruaj elohim*; 37,1: *ruaj Yahvé*) o arrebatado por ella (3,14; 8,3)”.⁵³ La actividad del Espíritu en Ezequiel es la razón por la cual intentaremos describir la visión de la gloria que nos relata la Escritura como un fenómeno saturado y un fenómeno de Revelación, en el que el Espíritu se da previamente a su aparición en el Hijo encarnado. De esta manera, lo hasta ahora presentado de la relación entre “Espíritu” y “Palabra” nos ayudará en el siguiente apartado, donde en la carne del profeta Ezequiel se fusiona la revelación divina (‘Espíritu’) y la misión personal (‘Palabra’).

Donación del Espíritu al profeta Ezequiel

La vocación de Ezequiel representa, para el profetismo tradicional, un punto de inflexión en la relación entre el “Espíritu” y la “Palabra”, ya que recién a partir del regreso del destierro el “espíritu” (“viento, soplo, aliento”) adquiere el sentido teológico casi exclusivo como “Espíritu de Dios” («*ruah elohim*», Ez 11,24) o “Espíritu de Yahvé” («*ruah Yahvé*», Ez 37,1), fuerza por la que el profeta se siente

50. Cf. Ef 1,4.

51. Cf. Ef 1,13-14.

52. “[...] la Antigua Alianza ha hablado a la vez de la Palabra de Dios y del Aliento de Dios, de los cuales depende toda la vida del mundo (y lo ha hecho hasta el punto de que los Padres de la Iglesia han tomado de allí la comparación de que ni de la boca del hombre ni de la de Dios puede salir la palabra sin el aliento)”, EV 202. “En la Antigua Alianza, el Espíritu de Dios domina absolutamente toda la creación; él indica que Dios regala la vida a todo viviente mediante su aliento. Espíritu y Palabra, mediante los cuales llegan a ser las cosas, están muy cerca uno del otro”, *ibíd.*, 229.

53. MTD 521.

animado y sostenido interiormente.⁵⁴ En esta parte describiremos la visión de la gloria que se relata en el primer capítulo del libro como una forma de donación al profeta,⁵⁵ acontecimiento que inicia la presencia y actuación permanente de ese “Espíritu” donado en la vocación y el ministerio de Ezequiel. Para ello nos inspiraremos en las categorías de la fenomenología de la donación considerando la posibilidad de un fenómeno de Revelación, a fin de describir esta donación del “Espíritu” de Yahvé a Ezequiel como tal fenómeno el cual no sólo excede las categorías del entendimiento sino que, a la vez, revela el «exceso» de donación del Espíritu a la creatura. Lo que para la fenomenología resulta una pura posibilidad, para la teología es –de *facto*– una autocomunicación que Dios hace de sí mismo, esto es, una Revelación. A partir de esta perspectiva leeremos el acontecimiento de revelación de Yahvé a Ezequiel en «reducción teológica»,⁵⁶ desde la fe y según la luz que el Espíritu Santo imprime en el entendimiento creyente.⁵⁷ De este modo, tanto la «reducción a la donación» –como procedimiento ante una posible Revelación– como la «reducción teológica» –en cuanto método para la comprensión de una Revelación de *facto*– nos aportará la terminología para entender la acción divina en el Espíritu que se entrega al profeta Ezequiel.

El acontecimiento de la Revelación es concebido y descrito por la fenomenología contemporánea como un “fenómeno doblemente saturado”, es decir, un fenómeno que trasciende –en razón del exceso de su intuición donadora– las categorías kantianas del entendimiento en sus cuatro configuraciones –cantidad, cualidad, relación, modalidad– conociéndoselo también como ‘*παράδοξότατον*’ o «paradoja de paradojas», es decir, como “fenómeno de *revelación*”.⁵⁸ Este aconteci-

54. Cf. MTD 521.

55. Cf. Ez 1,1ss.

56. “La reducción teológica es el instrumento metodológico que permite describir al sujeto de la Revelación a partir de los “mundos de experiencia”, constituidos en y por sus vivencias en la fe gracias a la luz del Espíritu Santo que actúa como horizonte último e infinito de todos los horizontes”, AV 294. “En reducción teológica, el creyente tiene la vivencia originaria de “volver a experimentar” la vivencia de Cristo y conformarse a ella”, *ibíd.*, 297. Cf. *ibíd.*, 299.

57. “En las vivencias de fe el lugar del espectador fenomenológico que opera la reducción queda vacío y es el Espíritu Santo el que opera la reducción, ya que –inspirando desde el interior mismo de la conciencia– da origen a la subjetividad creyente que es el destinatario de su inspiración. Esta inspiración interior del Espíritu Santo es un llamado a participar en la vida divina”, *ibíd.*, 299-300.

58. “El máximo de la fenomenicidad saturada debe resultar una posibilidad última del fenómeno [...] que lo nombraremos en lo sucesivo “fenómeno de revelación” [...] concentra en él los

miento de Revelación, universal en el horizonte del *logos spermatikos* –y del *pneuma spermatikon*–, se particulariza en ciertos eventos de Revelación manifestados en la Escritura. En la etapa veterotestamentaria, el Dios de Israel manifestó su ‘gloria’⁵⁹ en acontecimientos salvíficos para el Pueblo mediante la llamada, vocación, envío e “inspiración” de Moisés, Josué, los jueces, Samuel, Saúl, David y los diferentes profetas, entre ellos Ezequiel.

En una teología fenomenológica se trata de “aceptar la gloria del Señor en su donación”⁶⁰ a la creatura, es decir, recibir la llamada dejándose investir por la respuesta personal. Como un sinónimo de la gloria divina puede hablarse también de la divinidad de Dios,⁶¹ por lo que describiremos el acontecimiento de la aparición de la gloria a Ezequiel como la manifestación del “Espíritu” de Dios en un evento que excede no sólo la capacidad humana de recibir tal visión, sino además la capacidad de recepción de tal exceso de gloria. Nos inspiraremos –en parte– en la descripción que J.-L. Marion propone para los fenómenos saturados, a fin de comprender la teofanía de Ezequiel como una donación del Espíritu, anticipo y figura de la efusión escatológica universal del Espíritu que habría de enviar el Hijo en Pentecostés.

El evento⁶² de la donación del Espíritu a Ezequiel⁶³ puede ser interpretado como un fenómeno de Revelación o una paradoja de paradojas.⁶⁴

cuatro tipos de fenómenos saturados y se da a la vez como acontecimiento histórico, como ídolo, como carne y como icono (rostro)”, SD 379; cf. TF 96. Aquello que para Marion es una pura posibilidad, y así debe seguir siendo para la fenomenología, nosotros –en «reducción teológica»– lo comprenderemos como una Revelación, es decir, una comunicación que Dios mismo hace de sí mismo a los hombres y, en nuestra perspectiva, al profeta Ezequiel.

59. “En *reducción teológica* debe operar un horizonte *Glorioso*, o ser quizá la *Gloria* misma. Así, teológicamente, tal horizonte debe tener el mismo estatuto personal e infinito que las miradas del Padre y del Hijo, de manera que pueda operar la aparición como tal”, TF 184.

60. “Toda «visión» del Dios viviente presupone un «éxtasis» de la criatura por encima de sí misma y de sus capacidades cognitivas naturales: para la criatura esto se llama «gracia» y don de la capacidad para aceptar la gloria del Señor en su donación”, H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Edad Moderna*, vol. 6, Madrid, Encuentro, 1988, 13 (en adelante G6).

61. “En lugar de «gloria del Señor», puede también hablarse de «divinidad de Dios»: resulta así evidente que el objeto forma de la percepción creyente de la revelación no puede ser otro que Dios *en cuanto Dios* [...] Se trata esencialmente del encuentro del hombre con la divinidad de Dios o gloria de Dios [...] Esta gloria de Dios, su sublimidad y soberanía en sí mismo y en su donación [...] es lo que constituye lo específico y propio de Dios”, *ibid.*, 13-14.

62. Cf. TF 78-81.119s.

63. Cf. Ez 1,1ss. La Escritura nos transmite como una unidad de sentido un acontecimiento que podremos releer en “*reducción teológica*” a la luz de la fe y con la luz del Espíritu Santo.

64. Cf. SD 379-391, esp. cf. 379; cf. TF 102.106.

Para reconocer el sentido del fenómeno, es necesario pasar de la actitud natural a la actitud fenomenológica a través del procedimiento metodológico central de la filosofía husserliana: la reducción fenomenológica.⁶⁵ En teología, para describir un fenómeno de Revelación, se puede recurrir a una operación que retoma las diferentes reducciones fenomenológicas – articulándolas sin confusión– denominada «reducción teológica».⁶⁶ Si la reducción fenomenológica facilita –en sus diversas operaciones– que la revelación se manifieste al *Yo* con el propósito de “dejar que se muestre una aparición en la apariencia”,⁶⁷ la reducción teológica –como un «aprender a ver»– se comprende como la estructura –fenomenológica– que orienta “la intencionalidad que opera la aparición del fenómeno bajo un horizonte en las vivencias inmanentes a ese ámbito originario”, ámbito “del que todo depende pero él mismo no depende de nada”.⁶⁸ Para acceder a dicho ámbito originario no se requiere ninguna condición más que la manifestación de un fenómeno que aparezca de acuerdo al “principio de todos los principios”, cuyo núcleo es la donación.⁶⁹ Este principio de donación remite a otro que manifiesta la relación originaria entre reducción y donación: “a tanta reducción, tanta donación”.⁷⁰ Si entendemos la reducción a partir de este principio “sólo aparece como un fenómeno auténtico lo que se da y, como fenómeno absoluto, lo que se da absolutamente”.⁷¹ Asumiendo los tres primeros momentos de la reducción fenomenológica,⁷² en este apartado pretendemos comprender un particular fenómeno de Revelación –la

65. “Sin la reducción ningún procedimiento del conocimiento merece el título de fenomenológico”, *ibíd.*, 48.

66. Cf. AV 294.

67. SD 43.

68. M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, 1963, 2. “A diferencia de las otras reducciones, en la reducción teológica se puede retomar, validar y descalificar las otras a la vez, pues ella conduce a un «ámbito de origen»”, AV 301.

69. “[...] Toda intuición originariamente donadora es fuente de derecho para el conocimiento, todo lo que se nos ofrece originariamente en la intuición (en su efectividad carnal, por así decir) debe ser simplemente recibido como se da, pero tampoco sin rebasar los límites en los que se da”, E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, I, §24, citado en SD 46. Este es el tercer principio, después del primero: “A tanto aparecer, tanto ser” y del segundo: “¡A las cosas mismas!”, que Marion critica en SD 44ss. Cf. M. HENRY, “Quatre principes de la phénoménologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, «A propos de Réduction et donation de Jean Luc Marion», 1 (1991), 3-26 (en adelante QP). Cf. SD 49.

70. QP 3.26. Cf. SD 49. Este es el cuarto principio, introducido por Marion en *Réduction et donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 302. Este principio es el que orienta al filósofo francés en su reducción a lo dado puro.

71. SD 54.

72. Trascendental, existencial, a la donación. Cf. AV 276-277.

visión de la gloria de Ezequiel— en régimen de «reducción teológica»⁷³ a través de lo que J.-L. Marion denomina una donación sin intuición⁷⁴ por exceso,⁷⁵ como creemos que sería —en este caso— «dar el Espíritu». Describiremos a continuación el acontecimiento de la visión de Ezequiel a partir de este tipo particular de fenómeno de Revelación del Espíritu en el AT, y “como el exceso del don puede adoptar el aspecto de la penuria, lo nombraremos con el título de *abandonado*”⁷⁶ por haber sido entregado sin retribución posible,⁷⁷ es decir, sin posibilidad de retorno o aceptación a su medida.⁷⁸ El Espíritu en cuanto *abandonado* a Ezequiel erige al profeta en «testigo», en una dinámica donde el *Yo* de Ezequiel, abrumado por el exceso de donación, se experimenta ya no como un *Yo* constituyente sino como constituido por dicho fenómeno.⁷⁹

La primera categoría del entendimiento que el fenómeno saturado excede por su intuición donadora es la de *cantidad*: según la cantidad, la irrupción de la gloria y su visión por Ezequiel es imprevisible, esto es, no-mentable —inabarcable—. ⁸⁰ La imposibilidad de abarcar el fenómeno que adviene se debe a su carácter in-imaginado e impensado, dándose en una cantidad imposible de prever tanto en su arribo como en sus efectos. El evento de la visión de la gloria por Ezequiel, “saturando de golpe lo visible”⁸¹ y “desbordado siempre por la intuición que lo satura, debería nombrarse inconmensurable, no mensurable (inmenso), desmesurado”,⁸² provocando el *asombro* del profeta. La

73. Cf. AV 294.

74. “Cuando ya no da un objeto o un ente, sino lo dado puramente, la donación no se ejerce ya por intuición; o, más bien, la alternativa entre penuria y saturación de la intuición realizada en ese caso resulta indecible”, SD 391.

75. “Se presentan finalmente casos en los que la donación deja que se muestren fenómenos que exceden toda enticidad y objetividad y que, así pues, los engloban”, SD 392.

76. *Ibíd.*

77. “El don es propiamente una donación sin contrapartida [...] lo que es dado sin una intención de retribución”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I^a, q. 38, a. 2, c.; citado en SD 155.

78. Cf. SD 166.

79. “El acontecimiento que adviene [...] deja la huella durable de su eclosión sólo sobre el Yo/mí, testigo constituido desde ese momento, y a pesar suyo, por lo que recibe”, SD 354.

80. SD 330ss. “Su intuición donadora le asegura por cierto una cantidad, pero tal que ella no se puede prever [...] Tal fenómeno, siempre desbordado por la intuición que lo satura, debería más bien ser llamado incommensurable, desmesurado”, J.-L. MARION, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, UNSAM, 2005, 21 (en adelante AD).

81. SD, 381. Esta ceguera, a pesar del “vieron aparecer” (Hch 2,3), nos remite a la dialéctica ver-no ver que von Balthasar desarrolla a propósito del acontecimiento de la revelación de Yahvé a Moisés en el éxodo; cf. G6, 38s.

82. SD 331.

irrupción inesperada –por Ezequiel– de la gloria que le adviene transforma una simple situación (“encontrándome yo entre los deportados, a orillas del río Quebar”; Ez 1,1) en un acontecimiento imprevisible, tanto por su origen como por sus efectos: “se abrió el cielo [...] y vino sobre él [Ezequiel] la mano de Yahvé” (Ez 1,1b). La expresión “se abrió el cielo” es única en todo el A.T. (cf. Mc 1,10; Ap 4,1).⁸³ La visión del viento huracanado (1,4) en cuyo “interior [vio Ezequiel] como el destello de un relámpago en medio del fuego” (1,4), de los cuatro seres (1,5s.) entre los cuales “había como brasas incandescentes, con aspecto de antorchas” (1,13) y finalmente “el destello de un relámpago, como un fuego” (1,27) configuran esta “espera sin previsión [bajo] la característica del arribo”⁸⁴ imprevisible, es decir, como «acontecimiento».⁸⁵ Ezequiel es llevado –en éxtasis– a la visión de la “gloria de Yahvé” (1,28; cf. 3,23), fenómeno de revelación que “escapa al tiempo del mundo”⁸⁶ e inaugura el tiempo de Yahvé a favor de su pueblo desterrado. Además, el asombro explica el modo de saturación de esta categoría, ya que “según Descartes, esta pasión nos afecta antes mismo de que conozcamos la cosa, o porque sólo la conocemos parcialmente”,⁸⁷ donde todo es pura aparición, sin ninguna palabra. La gloria de Dios descende súbitamente desde el cielo abierto, Ezequiel no ve nada, todo es manifestación desbordante, como “una realidad inconmensurable que se impone imperiosamente desde arriba”,⁸⁸ sin previsión temporal porque escapa a todo tiempo del mundo⁸⁹ y se le adelanta.⁹⁰

83. Cf. NDTB 230s.

84. SD 382.

85. “Esta espera sin previsión, característica del arribo, define aquí la actitud fenomenológica apropiada para el acontecimiento”, SD 382. Cf. SD 369-371.

86. *Ibíd.*, 384.

87. “Todo fenómeno que provoca asombro se impone a la mirada en la medida misma (o más exactamente, en la desmedida) en que no resulta de ninguna adición previsible de cantidades parciales: la síntesis tiene lugar sin conocimiento completo del objeto, así pues, sin nuestra síntesis; se libera de esta manera de la objetividad que le impondríamos, para imponernos su propia síntesis, realizada por su parte antes de que podamos reconstituirla (por tanto, síntesis pasiva). Su advenimiento precede nuestra aprehensión, lejos de resultar de ella. Esta anticipación del fenómeno respecto a lo que nosotros prevemos desentona: llega antes de que lo veamos, llega antes de tiempo, antes que nosotros”, SD 331-332.

88. NDTB 233.

89. SD 382.

90. “Esta anticipación del fenómeno por sobre lo que nosotros prevemos de él, viene antes de hora, antes que nosotros. Nosotros no lo prevemos, él se nos adelanta”, AD 22.

Según la *cualidad*, el fenómeno saturado no puede sostenerse, resultando insoportable. La visión de Ezequiel supera lo que el profeta puede tolerar, soportar con la mirada, “porque la intuición que la satura [...] sobrepasa lo que la mirada fenomenológica puede soportar”⁹¹ ya que, ante la aparición de la gloria de Yahvé “Ezequiel cae de bruces” (Ez 1,28) siendo rescatado de la muerte por la fuerza del mismo espíritu de Dios (cf. Ez 2,2).⁹² El exceso de esta magnitud intensiva sin medida provoca que “a partir de un cierto grado la intensidad de la intuición real sobrepase todas las anticipaciones conceptuales de la percepción”⁹³ por lo que, no pudiendo “anticipar lo que va a recibir de intuición”, la revelación resulta cegadora: “la mirada ya no puede soportarla como tampoco podría ante una luz que deslumbra y quema”.⁹⁴ Ante este evento de la aparición de la gloria de Yahvé, Ezequiel experimenta un deslumbramiento excesivo resultando “insostenible para la mirada porque la colma sin medida”.⁹⁵ Este deslumbramiento se manifiesta en el instante en que el profeta cae “rostro en tierra”,⁹⁶ donde el Espíritu aparece como invisible por su exceso de donación, no apareciendo sino bajo la *forma* de la gloria de Yahvé (“parecía la gloria de Yahvé”, Ez 1,28).

La tercera categoría que el fenómeno de Revelación satura es la de *relación*, apareciendo como absoluto, sustrayéndose “a toda analogía de la experiencia”.⁹⁷ En el evento que estamos estudiando, a Ezequiel no sólo le es conferida una misión,⁹⁸ sino que “es la misión la que vive en él [...] el profeta personifica la palabra de Dios para el pueblo y, al mismo tiempo, queda completamente inmerso en su destino de perdición y de solidaridad con él; es la ira amenazadora de Dios y es aquel a quien esta ira golpea”.⁹⁹ La de Ezequiel es una existencia sometida al secuestro divino,¹⁰⁰ —donde la gloria que se aparece al profeta

91. SD 382.

92. G6, 16.

93. SD 334.

94. *Ibíd.*95. *Ibíd.*, 335.

96. Ez 1,28; cf. 3,23.

97. SD 338; AD 29s.

98. “De la visión de la gloria brota siempre inmediatamente la investidura con la misión”, G6, 17.

99. NDTB 234.

100. *Ibíd.*, 230.

como un fenómeno absoluto le asigna una misión que satura todo horizonte en el que una relación podría introducirlo— debido a que el ministerio del profeta se realiza ante un pueblo rebelde,¹⁰¹ que no querrá escucharlo¹⁰² pero sobre cuya suerte se le pedirá cuenta.¹⁰³ En esta forma de saturación que depende de la carne, existe un “embargo de la esfera física”¹⁰⁴ en Ezequiel, quien se queda mudo, con su lengua pegada al paladar (cf. Ez 3,26), paralítico (4,8), afectando esta experiencia la carne del profeta hasta el punto de no poder inscribirse análogamente en ninguna relación previa. La voluntad de Dios para el pueblo, comunicada por los actos simbólicos del profeta, desborda los horizontes de este mundo, requiriendo otros horizontes y otros mundos, es decir, apelando —en su fracaso como profeta— a la efusión de un espíritu nuevo en el pueblo (cf. 37,6s.; 39,29) y en el retorno de la gloria de Yahvé (cf. 43,1ss.).

Por último, según la *modalidad*, el fenómeno saturado del acontecimiento de la visión de la gloria por Ezequiel es inmirable “porque se impone a la vista con un tal exceso de intuición que ya no puede reducirse a las condiciones de la experiencia (a la objetividad), así pues, al Yo que las fija”.¹⁰⁵ Al recibir la visión de la gloria de Yahvé, el Yo no puede verla porque es imposible observarla como un objeto. Es —siguiendo a Marion— como un ojo sin mirada que ve la sobreabundancia de la donación intuitiva, pero por su exceso de luz se convierte en inmirable. La gloria no se puede mirar directamente, es luz que ilumina sin poder ser captada jamás si no es en el “objeto” iluminado, volviendo al NT, “en primer lugar Jesucristo, y, en cierto modo, a través de Cristo, al «Padre visto» en él”.¹⁰⁶ Para Ezequiel no es posible constituir ese fenómeno de paradoja, en el que “el Yo se experimenta como constituido por él”.¹⁰⁷ En cambio, Ezequiel es constituido por la donación del “espíritu del Señor que cayó”¹⁰⁸ sobre él y lo elevó¹⁰⁹ como *testigo* de una tal revela-

101. Cf. Ez 2,1ss.

102. Cf. Ez 3,7.

103. Cf. Ez 3,18.

104. NDTB 235.

105. SD 351.

106. EV 27.

107. SD 353.

108. Ez 11,5.

109. Cf. Ez 11,24.

ción ante el pueblo, “centinela de la casa de Israel”¹¹⁰, enviado a Israel para comunicar las palabras de Yahvé (cf. Ez 3,7).

Conclusión

A partir de lo estudiado previamente, la incipiente pneumatología del Antiguo Testamento que propone Balthasar en EV es el horizonte de comprensión, precediéndola y continuándola, de una cristología cuyo eje es la Encarnación. En tanto pneumatología precedente,¹¹¹ el Espíritu actúa desde el inicio de la creación como una de las dos manos del Padre. Su actividad principal es suscitar y sostener la vocación de jueces, reyes y profetas como enviados de Yahvé al pueblo de Israel, reemplazando a la ‘Palabra’ de Yahvé cuando esta pierde su eficacia. Esta dinámica prepara y orienta la historia de la salvación hacia el evento de la Encarnación como presencia del Espíritu *en/sobre* Jesús, tema que estudiaremos en otro artículo.

De esta forma, el Espíritu y la Palabra actúan, en el Antiguo Testamento, de forma concomitante «sin confusión» y «sin separación» bajo la fórmula balthasariana “*otro de*” y “*uno con*” entre estas dos figuras de mediación que se personalizarán en el Nuevo Testamento como las hipóstasis del Espíritu Santo y del Hijo. El primer aspecto –“*otro de*”– resalta la distinción de hipóstasis aunque vinculadas a un mismo principio –el Padre–, el segundo aspecto –“*uno con*”– destaca la unión de las personas –las dos manos del Padre– en la economía de la salvación y la imposibilidad de separar la reflexión cristológica de la pneumatología.

Por último, hemos descrito la aparición del Espíritu en la visión de la gloria de Ezequiel proponiendo para ello una lectura de este episodio a partir de una perspectiva fenomenológica, según la categoría de “donación”. Este evento de Revelación de la gloria, la que hemos visto en ella la efusión del “Espíritu de Yahvé” al profeta, lo hemos considerado en régimen de “reducción teológica” como un acontecimiento imprevisible, inaugurando el profeta el tiempo de Yahvé a favor de su pueblo desterrado; y como el inicio de la efusión de un

110. Ez 3,17.

111. El significado de la pneumatología consecuente lo estudiaremos en un próximo artículo.

espíritu nuevo a todo el pueblo y la promesa del retorno de la gloria de Yahvé. Lo anterior lo hemos comprendido como una donación sin intuición por exceso, en el sentido de “dar el Espíritu”.¹¹²

PABLO FERREIRO SJ^{*}
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
10-10-2017/05.02.2018

112. Cf. SD 104. En esta misma cita el autor habla de “otros fenómenos [que] también se dan como fenómenos por excelencia sin objetidad –dar (el) tiempo, dar (la) vida, dar la palabra–, o sin etnicidad –dar (la) muerte, la paz, dar sentido, etc.– [...] Por definición, no dan nada, ningún objeto, ningún ente; y por esta razón misma, dan tanto más evidentemente, tanto más netamente y a fondo en la medida en que nada resiste a la reducción ni ofusca el efecto puro de la donación”.

^{*} Ha realizado su tesis en Licenciatura Especializada en Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la UCA. Sobre el tema de esa investigación se aboca en esta colaboración. Se ha desempeñado además como Asesor Pastoral en la Universidad Católica de Córdoba.