

Fernández, Víctor Manuel

*El dinamismo del Espíritu Santo en el lenguaje y
en la vida de la Iglesia*

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 y de la editorial para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

FERNÁNDEZ, Víctor M. “El dinamismo del Espíritu Santo en el lenguaje y en la vida de la Iglesia” [en línea], en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *El misterio de la Trinidad en la preparación del Gran Jubileo*, Buenos Aires, San Pablo, 1998. Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/dinamismo-espiritu-santo-lenguaje-fernandez.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar al finalizar la cita la fecha de consulta. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

EL DINAMISMO DEL ESPIRITU SANTO EN EL LENGUAJE Y EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández

A. El problema del lenguaje sobre el Espíritu

- A.1. La expresión "espíritu" en la Biblia.
 - A.1.1. El dinamismo de la *Rúaj*
 - A.1.2. *Pneuma*, el impulso del viento.
- A.2. Más allá de las apropiaciones
 - A.2.1. El valor de las apropiaciones
 - A.2.2. Más allá
 - A.2.3. Relación entre las dos misiones

B. Dos consideraciones sobre el Espíritu en la vida eclesial

- B.1. El joaquinismo y el Espíritu de la esperanza
 - B.1.1. El joaquinismo y su entorno
 - B.1.2. Las convicciones joaquinitas
 - B.1.3. Primeras repercusiones
 - B.1.4. El joaquinismo en la modernidad
 - B.1.5. Desafíos del joaquinismo ante el tercer milenio
- B.2. Otra "era del Espíritu" en el Pentecostalismo actual
 - B.2.1. La novedad pentecostal
 - B.2.2. La nueva Iglesia de los carismas
 - B.2.3. El Pentecostalismo católico

Pbro. Dr. VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ. Sacerdote de la Diócesis de Río IV (Córdoba). Obtuvo el título de Licenciado en Teología con especialización bíblica en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) y el de Doctor en Teología en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, con una tesis sobre *El conocimiento de Dios y la vida en san Buenaventura*. Es profesor de Sagradas Escrituras en el Seminario de la Diócesis de Río Cuarto y de Teología dogmática en la Facultad de Teología de la UCA. En la Diócesis de Río Cuarto se desempeñó como párroco, director de catequesis, asesor de movimientos laicales y formador de Seminario. Escribió varios libros y artículos de teología, exégesis y espiritualidad.

A. EL PROBLEMA DEL LENGUAJE SOBRE EL ESPÍRITU

A.1. LA EXPRESIÓN "ESPÍRITU" EN LA BIBLIA

Nos preguntamos en primer lugar por qué la tercera Persona de la Trinidad se llama "Espíritu", y con esa intención nos detendremos a analizar brevemente el sentido de los términos bíblicos que se traducen por "espíritu".

A.1.1. El dinamismo de la *Ruaj*

En la Biblia, *ruaj* es una noción teo-antropológica que expresa particularmente la dependencia de Dios. Asociado desde antiguo al viento inasible, inaferrable, indisponible, el término induce a ver en la noción de "espíritu" una actuación del Dios trascendente¹.

Curiosamente en el semítico oriental la palabra está ausente, pero sí hay abundantes correspondencias en las lenguas del semítico occidental. Así en el ugarítico, con el significado de viento o aroma, en el arameo como viento, en el árabe como aliento vital o viento, en el etiópico con el significado de abanicar, etc.

En el hebreo, *ruaj* (femenino) parece pertenecer a las palabras onomatopéyicas, imitando el ruido de la respiración agitada. Los libros donde predomina la palabra son: Isaías (51 veces), Ezequiel (52), Salmos (39). Entre los antiguos libros históricos predomina en Jueces (10) y en 1 Samuel (16). Destaquemos que el punto culminante del uso está en las épocas exílicas y postexílicas. Pero está completamente ausente en el Levítico.

El sentido radical, en el Antiguo Testamento, es el de aire. Podría decirse "aire en movimiento", pero en

realidad el hebreo no conoce la idea de aire quieto, sino moviéndose o moviendo, y las modificaciones del término sólo indican origen o intensidad, y efectos variados. Por eso, incluso antes de la creación es impensable sin movimiento: "se movía sobre la superficie de las aguas" (Gn. 1, 2).

Suele identificarse con el "aliento" de Yavé (Ex. 15, 8. 10; Sal. 18, 16; Is. 11, 15), con efectos parecidos a los del viento (Ex. 15, 8; Sal. 18, 6). Y en el éxtasis profético se manifiesta también como un cambio de lugar (incluso en Hechos 8, 39-40), o como ser transportado en visión a otro lugar (Ez. 11, 1; Dn. 7, 1; 8, 2).

A diferencia de *neshamá*, cuando *ruaj* significa aliento no se refiere a la aptitud permanente de respirar, sino al golpe de respiración, al resuello, al suspiro, a la exhalación, indicando una vitalidad dinámica que está y no está en el hombre. Depende de Dios (Sal. 33, 6; 104, 29-30), y se descarga en la enfermedad, pero no totalmente con la muerte, y está ausente en los ídolos (Jer. 10, 14).

Se manifiesta también en los estados de ánimo, como la intranquilidad y la preocupación (Gn. 26, 35; 41, 8), pero esto también tiene que ver con la respiración: un respirar corto expresa nervios e impaciencia (Ex. 6, 9), y una respiración larga manifiesta serenidad y confianza (Ecl. 7, 8; Prov. 17, 27).

En algunos textos llega a indicar, de modo semejante a *leb* (corazón), un centro vital que Dios puede activar (Jer. 51, 11), y que es excitado por él cuando hay que tomar una decisión (Esd. 1, 1). Pero predominantemente indica algo que trasciende al hombre; es más bien lo "no humano" que está en el hombre (Is. 31, 3) como recibido permanentemente de Dios (Jue. 14, 6; Ez. 2, 2). De hecho, en 100 pasajes se habla de "espíritu de Dios" o "de Yavé".

El "espíritu", bajo el dominio de Dios, tiene una gran movilidad: es comunicado, entra, sale, renueva, impulsa, abandona (Núm. 11, 24-29), y digamos una vez

más que este aspecto dinámico está permanentemente presente como característica inseparable de la noción de "espíritu". Del mismo modo, podemos reconocer que en todos los movimientos históricos postpascuales particularmente ligados a la Persona del Espíritu Santo, se le atribuyó fuertemente la función de movilizar, de renovar, de impulsar hacia el futuro. De hecho, el Antiguo Testamento lo relaciona particularmente con la actividad profética, que suscita futuro en la historia del Pueblo, y también con la novedad futura del tiempo mesiánico.

Si bien en la monarquía aparece más bien como un don permanente que impulsa al ungido (1 Sam. 16, 13ss., Is. 11, 2; 42, 1), en los anuncios de salvación del exilio y del posexilio se habla de una donación a todo el pueblo (Ez. 36, 27; Joel 3, 1; Is. 32, 15).

Nunca se opone a corpóreo-material, pero sí a "caduco, mortal" (Is. 31, 3).

La expresión "el Espíritu del Señor" es una circunlocución que se refiere a Dios mismo (Is. 40, 13). El adjetivo "Santo" aplicado al Espíritu (Is. 63, 10-11; Sal. 31, 13), no parece armonizar con el dinamismo de "espíritu" puesto que normalmente tiene un sentido estático, pero aquí hace referencia más bien a su distinción y trascendencia con respecto a lo mundano, como sinónimo de "divino":

Soy Dios, no hombre; en medio de ti soy el Santo, y no vendré con ira (Os. 11, 9).

Y precisamente en este texto de Oseas cabe destacar que su presentación del amor misericordioso como específicamente divino, anticipa la identificación lucana de la perfección divina con la "compasión" (Lc. 6, 36; cfr. Mt. 5, 47-48), lo cual será asumido por S. Tomás al decir que la misericordia es la máxima de las virtudes divinas². Más aún, así parece explicarse la estrecha relación que establece Pablo entre la donación del "Espíritu Santo" y el derramamiento del "amor de Dios" en los corazos-

nes (Rom. 5, 5), librándonos de la cólera (5, 10). Y esta relación particular del Espíritu con el amor aparece también en 1 Cor. 1, 12-14, donde se habla de los dones que el Espíritu derrama en el cuerpo de Cristo, pero destacando bellamente el primado del amor por encima de todo otro don. Así, todo parece invitarnos a concebir la expresión "Espíritu Santo" como el dinamismo trascendente del amor divino que se comunica al hombre. Esta asociación particular entre el Espíritu Santo y el amor ha sido abundante y ricamente explotada en la Tradición de la Iglesia.

A.1.2. *Pneuma*, el impulso del viento

La expresión griega *pneuma* tiene también el sentido dinámico del hebreo. La raíz del término expresa un "movimiento de aire cargado de energía"³. En el griego clásico indicaba ráfagas de viento, aliento, vapor, exhalación. También se aplicaba al fluido de perfume divino que los dioses regalaban a los hombres⁴, y al sonido que el hombre imprime con su soplo a los instrumentos de viento⁵. Luego derivó al significado de "aliento vital", o "ser vivo"⁶, y a las inspiraciones o impulsos secretos de los dioses, particularmente de Eros⁷. Pero también, análogamente a lo que se dice en 1 Cor. 14, podía referirse a la acción de un espíritu que hacía perder el control de la lengua y producía discursos confusos⁸ u otras experiencias incomprensibles e inexpresables⁹. De hecho, cada vez se fue asociando más al espíritu con el lenguaje, particularmente con el hablar extático y, al igual que en el judaísmo, con la profecía¹⁰.

En el mundo grecolatino aparece la expresión "espíritu divino"¹¹, o "espíritu sagrado"¹², identificado a veces con un fluido sutil inmanente al mundo, pero no la expresión "espíritu santo" con su sentido particular de trascendencia.

En el griego del libro de la Sabiduría se habla del "espíritu incorruptible (*afzartón*)" de Dios (12, 1); y se sostiene que el hombre, hecho a su imagen, fue creado para la incorruptibilidad (2, 23), aunque los impíos

digán que “el espíritu se desvanecerá como aire inconsistente” (2, 3). En 9, 15 se contraponen esta convicción a la realidad de un cuerpo corruptible (*fzartón*), como una “tienda terrena”, precaria. No podemos negar que aquí se acentúa una contraposición entre el “espíritu” como realidad que trasciende la caducidad de lo terreno, y lo que se expresa como “cuerpo”, que indica realidades perecederas.

Pero, a pesar de su cercanía lingüística y temporal, este sentido no parece trasladarse a la expresión *pneuma* como aparece en el Nuevo Testamento, sino que mantiene más bien el sentido dinámico que predominaba en los tiempos anteriores y que, aclaremos, tampoco está ausente en Sabiduría, ya que describe al “espíritu” como “ágil, que atraviesa y penetra, espejo de la **actividad** de Dios, que se despliega vigorosamente, etc.” (7, 22. 24. 26; 8, 1).

En Pablo el Espíritu moviliza, clama, y derrama dones en orden a actuar, para enriquecer la vida de la Iglesia (Rom. 8, 14-15. 24-27; 1 Cor. 12, 1-11; 2 Cor. 3, 6. 17-18; Gál. 4, 6-7; 5, 22-25). Y esta concepción dinámica se expresa también en la invitación a “no apagar el Espíritu” (1 Tes. 5, 19), aunque el hombre del Espíritu deba someter a un cierto control las manifestaciones de su actividad, a veces desbordadas: “los espíritus (*pneumata*) de los profetas están sometidos a los profetas (1 Cor. 14, 32).

En los Hechos, el derramamiento y la acción del Espíritu producen un permanente y fervoroso dinamismo (Hech. 1, 8; 2, 2. 41; 4, 29-31; 8, 39-40; 10, 44-46; 13, 4; 19, 6; 20, 22-23). Advirtamos también cómo lo destaca la Comisión Teológica Internacional en su último documento:

Universalidad significa “versus unum” (hacia uno). La misma palabra “espíritu” significa “dinamismo”, y esto incluye el “hacia”, la dirección. El Espíritu es llamado “dynamis” (Hech. 1, 8), y la “dynamis” incluye una dirección¹³.

Pero tampoco en Juan se pierde este sentido dinámico: el Espíritu "toma y comunica" (16, 14), y lleva a la verdad completa (16, 13).

La expresión *pará-kletós* (14, 16/26) significa "el llamado para que esté junto a (conmigo)". Pero en los discursos de despedida de Juan se lo identifica con el Espíritu Santo (14, 26; 16, 13), y estos son los textos donde con mayor claridad puede atribuirse al Espíritu un carácter personal y una distinción con respecto a Cristo y al Padre. El Espíritu es llamado "otro Paráclito", con lo cual se establece un paralelismo entre su acción y la de Cristo. Lo envía el Padre en nombre de Cristo (14, 26); pero Cristo anuncia que se requiere su partida para que él mismo envíe el Espíritu (16, 7). Por otra parte, aparece como sujeto de acciones, y es destacable que se lo indique con el pronombre masculino *ekeinos* (aquel), aun cuando el término *pneuma* es neutro (Jn. 16, 13).

En Juan la "dirección hacia", el dinamismo propio del Espíritu, se orienta a la Persona de Cristo¹⁴, y orienta a la Iglesia hacia la plenitud insuperable del Señor Jesucristo. El lleva a la verdad completa, pero no hablando por su cuenta (16, 13), sino anunciando lo que recibe de Cristo (16, 14-15), recordándonos lo que ya ha dicho Cristo (14, 26) y dando testimonio de él (15, 26). Sin embargo, tampoco seríamos fieles a la totalidad de los discursos de despedida si sólo mencionáramos la función de "recordar", como si únicamente a partir de lo "ya dicho" pudiéramos penetrar en los misterios; porque el Espíritu también "enseñará", y enseñará "todo" (14, 26), y llevará a la verdad "completa" (16, 13); recibiendo de Cristo, también "anunciará" (16, 14-15). Por eso, debemos decir al menos que, además de "recordar", el Espíritu lleva a la Iglesia a "penetrar mejor" en el Misterio revelado, por un contacto con Cristo resucitado que es superior al que tenían los discípulos con el Jesús terreno. No podemos olvidar que la promesa del envío del Paráclito está en conexión con el anuncio de que los discípulos harán obras mayores que las que hizo el Cristo terreno (14, 12). Pero esto siempre supone que

Jesús es la fuente del agua viva del Espíritu (7, 37-39), que se derrama en los fieles no sólo a partir del misterio de su muerte (19, 30), sino como don del Resucitado que se hace presente en su Iglesia de un modo más pleno (20, 22). Por eso, el Espíritu glorifica a Cristo cuando entra en relación con el hombre (16, 14).

Vemos así que en toda la Escritura el Espíritu dice referencia a dinamismo, y por eso mismo también en el Nuevo Testamento se lo asocia con el simbolismo del viento: Se dice que así como el viento sopla donde quiere, así es el que nace del Espíritu (Jn. 3, 8). Cristo resucitado “sopla” cuando derrama el Espíritu en los discípulos (Jn. 20, 22) y los moviliza hacia una misión. Y no es casual que los Hechos asocien el derramamiento del Espíritu en Pentecostés, sacándolos del encierro, con una ráfaga de viento impetuoso (Hech. 2, 2).

Este aspecto dinámico presente en el nombre y en las manifestaciones del Espíritu tendrá mucho que ver con las problemáticas que abordaremos más adelante.

A.2. MÁS ALLÁ DE LAS APROPIACIONES

A continuación vamos a referirnos a la posibilidad de un lenguaje preciso y propio sobre el obrar del Espíritu Santo. Creo que éste es el planteo teológico de fondo que no puede faltar en una pneumatología seria, si se pretende algo más que una motivación espiritual, o, en otras palabras, si se pretende sostener las reflexiones espirituales con un fundamento sólido.

A.2.1. El valor de las apropiaciones

En las meditaciones espirituales y en la predicación, se habla espontáneamente del Espíritu Santo como santificador, como quien derrama en nosotros la gracia y actúa en los Sacramentos, recibido de un modo nuevo en la confirmación. Y a veces se atribuye esto con tanta fuerza y entusiasmo al Espíritu como si se tuviera la certeza de que es particularmente él, de un modo propio que lo distingue del Padre y del Hijo, el que se caracteri-

za como "santificador". Sin embargo, a lo largo de toda la historia de la Teología se ha sostenido casi monolíticamente que en los atributos no relativos, o en las operaciones "ad extra", todo es absolutamente común a las tres Personas, de modo que en realidad serían las tres Personas las que derraman la Gracia, obran la santificación, y otorgan sus dones en la confirmación, y las tres Personas por igual las que inspiraron la Sagrada Escritura, eligen y consagran a los obispos, dan al Papa el carisma de la infalibilidad y derraman los demás dones en el cuerpo místico. Por eso, tendríamos que afirmar también que nos dirigimos a las tres Personas cuando decimos "Padre nuestro". Afirmar lo contrario sería caer indefectiblemente en un sutil triteísmo, ya que el principio de operación no puede ser sino la única y absolutamente común naturaleza divina. Si la criatura se relaciona con Dios como causa de su ser y de su obrar, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, es inobjetable que sólo puede estar referida a las tres Personas por igual. El ser de los efectos divinos se refiere a Dios como principio del ser, y en el único Dios el Ser es común a las tres Personas. Por otra parte, la gracia, en cuanto es una elevación de la naturaleza, está referida a la naturaleza divina, de la cual participa, y es producida eficientemente por las tres Personas, como única causa.

Pero para explicar por qué la Escritura y los Padres atribuyen algo particularmente a una de las Personas, se elaboró, ya en los comienzos de la Edad Media, la noción de "apropiación". Se apropia a una Persona algo que es común a las tres, pero que ayuda particularmente a "pensar" en esa Persona. Lo propio es lo exclusivo de una Persona, como característico sólo de ella, y lo apropiado es lo que, siendo común a las tres Personas, simplemente "se dice" de esa Persona a fin de darla a conocer mejor, partiendo de la semejanza que tiene ese atributo esencial con lo propio de la Persona. Según Tomás de Aquino, algo se apropia a una Persona "para representarla y manifestarla mejor"¹⁵. Por ejemplo, se atribuye particularmente al Padre la eficiencia, el vigor, la eternidad, al Hijo se atribuye la verdad y la belleza, y

al Espíritu se atribuye la dulzura, la bondad, la santidad.

Salta a la vista que cualquiera de esos atributos debe decirse de las tres Personas, ya que nadie afirmaría, por ejemplo, que sólo el Espíritu Santo es bueno o que sólo el Padre es eterno. Pero, sin embargo, no puede negarse que haya fundamentos para apropiarse los atributos a una u otra de las Personas. Así, ya que es propio del Padre el ser principio, por eso la potencia, que también tiene razón de principio, se apropia más convenientemente al Padre. De él particularmente, por ser plenitud fontal, principio de las otras Personas, se dice que es la fuente del ser y de la vida, aunque también lo sean las otras Personas. Así también, en cuanto es propio del Hijo proceder por vía intelectual, ya que es el Verbo, es más conveniente que se apropie a él la sabiduría; y porque es propio del Espíritu proceder como término de amor, se apropia mejor a él la bondad.

En este sentido, no podemos negar todo valor espiritual o teológico a las apropiaciones, ya que cumplen una función evocativa, semejante a la de las metáforas, y sobre todo, si se hallan en la Escritura y en los Padres, nos orientan en el pensamiento y de algún modo apoyan la analogía sociológica. El atributo esencial que yo apropio a una Persona, orienta mi pensamiento a la propiedad que la distingue, y así me brinda un verdadero, aunque oscuro conocimiento de lo que es cada Persona.

La apropiación no es un artificio que minimiza el Misterio trinitario quitándole importancia en la historia salvífica y en la espiritualidad, sino que permite una verdadera aproximación conceptual por la afinidad de lo que se dice con la realidad de la Persona evocada.

Y debemos afirmar claramente que no es un juego de palabras, si saberlos reconocer que no existen sólo las palabras y las realidades expresadas por esas palabras, sino que también, entre ambas, existen los conceptos. Así, podemos decir que los distintos atributos de Dios se identifican en la única Esencia divina absolutamente simple, y sin embargo nosotros sólo llegamos a

esos atributos por conceptos diferentes; de manera que, si bien todos esos atributos designan la misma realidad divina, una y simple, sin embargo necesitamos usar palabras distintas, que no son sinónimos. Pero santo Tomás coloca este procedimiento en paralelismo con el de las apropiaciones¹⁶, diciendo que, así como pasamos de las realidades creadas a los atributos esenciales de Dios, así también podemos pasar de esos atributos esenciales, comunes, a las nociones distintivas o a las propiedades personales, aplicándolos a una Persona en su singularidad. La apropiación (la potencia del Padre, por ejemplo) no expresa lo que una Persona tiene de propio, distinto o exclusivo, pero recordemos que los distintos conceptos (la potencia, por ejemplo) tampoco indican un atributo divino en cuanto realmente distinto de los otros (de la bondad, por ejemplo), sino en cuanto permiten designar perfecciones a las que se accede por conceptos distintos, y así son verdaderas aproximaciones a la riqueza del Ser divino. Las apropiaciones, entonces, también son verdaderas aproximaciones noéticas, lo cual se reafirma si constatamos que ciertas apropiaciones, convenientes con respecto a una de las Personas, son inconvenientes con respecto a las otras. Por ejemplo: si bien es cierto que el Espíritu Santo también es creador y Fin último del cielo y de la tierra, esto tiene mucha más afinidad con la propiedad personal del Padre, principio último, y más bien nos aleja de los nombres propios del Espíritu, "Amor" o "Don". Decimos así que la afinidad de la apropiación con la propiedad de la Persona es objetiva, ya que se sitúa en el orden de los conceptos, no de las solas palabras.

En definitiva, reconociendo el modo fragmentario con el que conocemos las cosas, y puesto que tenemos que pensar a Dios como tres Personas, nuestro modo "trinitario" de pensar los atributos de Dios debe ser el de las apropiaciones, apropiando alguno a una de las Personas y otro a otra, según el fundamento de una afinidad objetiva. Por eso, para santo Tomás, la apropiación permite un verdadero acceso a las propiedades personales¹⁷.

Sin embargo, cabe hacer una nueva precisión: Si bien en las operaciones "ad extra" todo es común a las tres Personas, eso no niega que cada Persona actúa según sus características personales, en cuanto Persona distinta. En ese sentido, decimos que, si bien las tres Personas son creador, podemos afirmar con propiedad que sólo el Padre es "creador sin principio", sólo el Hijo es "creador engendrado como Palabra", y sólo el Espíritu es "creador espirado como Don de amor". Esto explica algunas afirmaciones de santo Tomás, como cuando dice que la "potentia generandi" es propia de Padre "en cuanto a la noción que connota"¹⁸. Así también, la potencia de espirar al Espíritu la tiene el Padre como Padre, según su amor fontal, y el Hijo la tiene como Hijo, según su amor filial¹⁹. Del mismo modo, enseña Tomás que decir que "todo fue creado **por él**", no es apropiado, sino propio del Hijo, pues El es causa intermedia, como lo es el martillo entre el artesano y el cincel²⁰. Y en el mismo sentido, podemos decir que las tres Personas nos santifican al infundir la gracia en nosotros, pero el Padre y el Hijo lo hacen "por" el Don del Espíritu, en cuanto es el término último de la espiración amante y tiene propiamente razón de primer Don de amor²¹. En estos casos, como vemos, salimos del orden de las apropiaciones, porque hay una verdadera conexión entre el orden esencial y el nocional. Y aunque esto no fundamente una presencia especial en la criatura de una Persona con alguna preferencia o prerrogativa particular, sin embargo tenemos que reconocer que Dios es indefectiblemente tres relaciones subsistentes, de manera que, habitando en nosotros, son las tres Personas las que inhabitan **según su propiedad personal**: el Padre y el Hijo inhabitan dándonos el Espíritu Santo, que nos orienta al Padre.

Pero es la negación de una presencia especial o distintiva lo que sigue planteando cuestionamientos procedentes de la espiritualidad y de la pastoral. No parece suficiente, por ejemplo, decir que la relación del don del amor en el corazón humano con el Espíritu Santo sea sólo entendida como apropiación. La relación tan estrecha de la caridad con la propiedad personal del Espíritu

Santo hace que se la relacione con El no sólo porque hay cierta conveniencia, sino también porque no es conveniente aplicarlo a las otras Personas, hasta el punto que ni siquiera parece adecuado aclarar que “sólo por apropiación” se dice que el Espíritu habita particularmente en el hombre por el don del amor²².

Sin embargo, esto no implica negar que la creación del hábito de la caridad sea común a la Trinidad como lo es cualquier operación ad extra, ni significa ignorar que nuestro conocimiento de las propiedades personales no puede dejar de ser oscuro e impreciso. Nadie puede introducirse curiosamente en el Misterio de la Trinidad inmanente, ni conviene abusar indebidamente del lenguaje al hablar del Misterio de Dios en sí mismo, para no caer en un nuevo triteísmo. En este sentido, cabe destacar una constante en muchos autores respetables de la época patristica y de la escolástica, que invitaban más bien al silencio como la actitud más adecuada ante la Trinidad:

Digamos sobre el tema del Espíritu sólo las cosas que han sido escritas. Si alguna cosa no ha sido escrita no fijemos allí nuestra investigación. El, en las Escrituras, dijo de sí todo lo que quiso o todo lo que somos capaces de captar. Digamos, pues, lo que él dijo, y no osemos decir lo que él no ha dicho²³.

Nos vemos forzados a extender la debilidad de nuestros discursos a cosas propiamente inexpresables... y lo que debería haber sido guardado en el santuario interior, es expuesto al peligro de una formulación humana²⁴.

Si se pregunta qué es lo que son estos tres, es preciso reconocer la insuficiencia extrema del lenguaje humano. Es verdad que respondemos “tres Personas”, pero más bien para no quedarnos sin decir nada que para expresar esa realidad²⁵.

En esta vida no conocemos por la revelación de la gracia lo que es Dios, y en este sentido nos unimos a él como a algo desconocido²⁶.

Para la expresión de la experimental y verdadera sabiduría son más aptas las negaciones o los superlativos que las afirmaciones positivas, y en esta experiencia es mejor el silencio interior que la palabra exterior. Por lo tanto allí está el fin de la palabra²⁷.

Teniendo en cuenta entonces la imposibilidad humana de demostrar la Trinidad por la razón, y asumiendo que sólo podemos acceder al Misterio trinitario por la Revelación, las apropiaciones son un verdadero camino en el conocimiento de las divinas Personas, particularmente si tenemos en cuenta que, por la causalidad ejemplar, las criaturas son semejantes no sólo a la Esencia divina, sino que también son vestigios o imágenes de la Trinidad, estableciéndose así una realidad objetiva que fundamenta la conveniencia de las distintas apropiaciones. Para Santo Tomás, ese fundamento es tan objetivo, que subsiste independientemente de nosotros: “etiam si nos non essemus”²⁸.

El vestigio y la imagen significan, en definitiva, que, puesto que el Padre crea mediante el Hijo y el Espíritu, y cada uno actúa según su propiedad personal, en las criaturas hallamos también un cierto “orden”, de manera que la relación que existe entre el conocimiento y el amor, o entre la inteligencia y la voluntad, o entre la verdad y el bien, refleja el “orden de origen” de las Personas: la procedencia del Espíritu como amor, que supone lógicamente la procedencia del Hijo como Verbo mental. En este sentido, decía Buenaventura que el Uno supremo conviene más al Padre, que es el origen último de las Personas, la Verdad suprema conviene al Hijo, que procede en cuanto Verbo, y el Bien supremo conviene al Espíritu, que procede de los dos en cuanto Amor y Don²⁹. Y también sostiene el doctor franciscano que la unión entre el signo y la Persona significada se debe a que esa particularidad de la criatura vino a la existencia para ser una manifestación de la Persona divina:

Si autem quaeratur unde veniebat talis unio,

dicendum quod dispositive a proprietatibus creaturae, in quibus nata erat Personam Spiritus Sanctus declarare³⁰.

Por todo esto, Tomás afirma que en la apropiación hay una verdadera "similitudo ad proprium"³¹, de manera que su fundamento no está tanto "ex parte nostra", sino "ex parte ipsius rei"³². Y para Buenaventura esta convicción es tan fuerte que, si no fuera por la fragilidad debida al pecado original, el hombre podría descubrir espontáneamente el reflejo trinitario en las criaturas:

Testimonium libri naturae efficax erat in statu naturae conditae... Cum vero per peccatum hominis oculus caligavit, speculum illud factum est aenigmaticum et obscurum... Et ideo divina Providentia dispensative providit testimonium alterius libri, scilicet libri Scripturae³³.

Si nos referimos al hombre, que además de vestigio es imagen, entonces la fuerza manifestativa es mucho mayor. Por eso mismo, el autoconocimiento, siempre a la luz de la Revelación, abre los ojos para reconocer en nosotros el reflejo trinitario:

Si vis cognoscere Me, prius incipias a te ipsa, quae facta es ad imaginem et similitudinem Trinitatis³⁴.

Illa vero creatura, quae tenet rationem imaginis, utpote intellectualis, Deum esse trinum testatur quasi de propinquo³⁵.

Así entendemos por qué Santo Tomás parece establecer alguna distinción entre lo que él llama "apropiaciones", refiriéndose a la apropiación a una Persona de un atributo esencial de Dios, de otro procedimiento diferente que se realiza cuando, supuesta la Revelación de la Trinidad, reconocemos al vestigio o a la imagen como manifestaciones (ad manifestationem) de las Personas:

Si nos servimos de la semejanza que, en forma de vestigio o de imagen hallamos en las criaturas para manifestar las Personas divinas, también podemos usar los atributos esenciales. Y esta manifestación de las Personas por los atributos esenciales es lo que llamamos apropiaciones³⁶.

Finalmente, podemos decir, con Buenaventura, que la apropiación consiste también en una "ampliación del signo", en una elevación o enriquecimiento del valor simbólico de una palabra, de manera que no exprese sólo un atributo, sino que manifieste a una Persona: "appropriate, secundum quod fit ampliatio ex parte signi..."³⁷.

Pero, reconozcamos que la apropiación es un modo de hablar respetuoso del Misterio que nos desborda, que no se puede expresar con nuestro pobre lenguaje. Diciendo algo de una Persona, reconozco que no estoy negándolo a la riqueza infinita de las otras dos Personas. Por eso la apropiación es una manera equilibrada de decir "no" tanto al radical apofatismo de ciertas teologías liberales, como al ingenuo inmediatismo de algunas presentaciones pseudoespirituales. En la apropiación vamos mucho más allá de un enunciado pobre y superinsuficiente, y, superando lo que dice materialmente, llegamos por intuición a la realidad inexpresable, la Persona divina, aun cuando no podamos explicitar claramente lo que hay allí de común y lo que hay de distintivo. Así, la apropiación es un humilde reconocimiento de la insuficiencia abismal de todo enunciado frente al Misterio inagotable. Ya decía Cayetano que "en esta materia nos fallan las palabras"³⁸.

El valor y el fundamento de una apropiación siempre escapan a nuestra plena comprensión, incluso cuando creamos tener la garantía de la Revelación como fundamento de esa apropiación. No olvidemos que la exégesis es una ciencia histórica, y que muchas veces se han leído textos bíblicos en la óptica del dogma. Hoy, por ejemplo, la exégesis nos muestra que no todos los textos

del Nuevo Testamento que hablan del Espíritu se refieren a la tercera Persona, y que muchos textos simplemente continúan el sentido veterotestamentario de "Espíritu" como soplo de Yavé, implicando, por lo tanto, a las tres Personas.

Pero advirtamos también que puede haber un modo equivocado de entender las propiedades personales, cuando, creyendo que estamos hablando con un sentido propio, en realidad sólo estamos haciendo una apropiación. Así, la idea de "paternidad" que a veces aplicamos al Padre, en realidad encierra realidades que no podemos negar al Hijo y al Espíritu, ya que ellos también son fuente de vida para nosotros, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. De hecho, en el Evangelio de Juan, Cristo se dirige a los discípulos llamándolos "hijos" (*teknia*: Jn. 13, 33), en Sevilla los devotos se dirigen a las imágenes de Cristo llamándole "nuestro Padre Jesús", y en los escritos de muchos autores espirituales frecuentemente se llama "padre" al Espíritu Santo. No podemos descalificar ninguna de estas expresiones ni tantas otras que encontramos en el tesoro espiritual de la Iglesia; y así nos sentimos obligados a reconocer que los límites entre lo común y lo propio en la Trinidad, siempre son una realidad misteriosa, oscura e inaferrable para nuestras limitadas categorías mentales.

De cualquier manera, no podemos renunciar a iluminar teológicamente las apropiaciones que se hacen en el lenguaje pastoral y espiritual, de manera que acerquen mejor a lo propio de cada Persona, ya que la confusión no permite sacar suficientemente a la luz la riqueza trinitaria.

A.2.2. Más allá

No obstante, las afirmaciones sobre el obrar en la economía de las distintas Personas según alguna particularidad distintiva, están muy presentes en el lenguaje de la Iglesia desde la antigüedad, en continuidad con el lenguaje de la Escritura. Esas afirmaciones están más referidas a nuestra relación peculiar con las distintas

Personas divinas y a la experiencia espiritual inducida por la predicación y los escritos de los Padres y de los místicos. Y, por otra parte, podemos descubrir en ese lenguaje, tanto en la Escritura, como en la Liturgia, los Padres, los Símbolos de fe y los autores espirituales, ciertas constantes que se han mantenido inalteradas a lo largo de los siglos, como cuando se relaciona particularmente al Espíritu con la obra de la gracia en el corazón humano.

Por eso, provoca cierta reacción negativa el planteo de las apropiaciones en este orden de lo económico, como si la apropiación fuese en realidad una concesión piadosa y quitara valor a la experiencia espiritual de los fieles. Así, parece inconveniente enseñar que en la confirmación se reciben las tres Personas sin diferencia alguna, de manera que sería sólo un lenguaje figurado decir que recibimos de un modo particular al Espíritu Santo.

En este siglo hubo algunos intentos de pensar la posibilidad de decir algo con propiedad sobre nuestra relación con las Personas divinas, de modo que podamos afirmar con propiedad que somos particularmente hijos del Padre, o que el Espíritu inhabita en nosotros de un modo peculiar, aunque inhabiten las tres Personas unidas, o que él es particularmente enviado en la confirmación. Así, Karl Rahner, continuando a otros teólogos, sostuvo la noción de una actuación "cuasi formal", entendiendo que, puesto que la gracia no se distingue esencialmente de la gloria, y en la gloria Dios se comunica al hombre como es en sí mismo, en su única realidad de tres Personas distintas, lo mismo sucede en el hombre en gracia. Esto supone una actuación llamada "cuasi" formal, en cuanto no podemos pensar a Dios como una "forma" limitada por la potencialidad de la criatura³⁹.

A este intento de Rahner se le acusa frecuentemente de antimetafísico, o al menos de poco teológico. Su "cuasi", muy respetuoso de la trascendencia de Dios, no nos exime de buscar una solución metafísicamente más satisfactoria, ya que en cualquier cosa que digamos de Dios, también al aplicarle la noción de causalidad efi-

ciente, tendríamos que usar el “cuasi”. Incluso en la Encarnación nos vemos obligados a decir que la segunda Persona asume la naturaleza humana a modo de forma, pero no siendo limitada por ella, y en ese sentido sólo podemos hablar de una causalidad “cuasi” formal.

Llama la atención, por ejemplo, que Congar valore la presentación de Rahner cuando, por otra parte, considera que entender al Espíritu desde el amor mutuo del Padre y del Hijo no es suficientemente “teológico”⁴⁰.

Digamos más bien que, sin necesidad de elaborar nuevas categorías, conflictivas e imprecisas, tenemos suficientes elementos en la misma Tradición de la Iglesia, para pensar con un lenguaje que supere la insuficiencia de las apropiaciones.

En primer lugar, tenemos que decir que hay dos nombres que se dicen del Espíritu con toda propiedad, con lo cual el pensamiento teológico se hace eco de la riqueza neotestamentaria y patristica en el tema del Espíritu. Esos nombres son “amor” y “don”; porque el Espíritu es el término del amor con el que se aman el Padre y el Hijo, y, siendo amor procedente es el primer Don que el Padre y el Hijo regalan a la criatura amada cuando le otorgan, por amor, los dones gratuitos.

Pero, por otra parte, tenemos que recuperar un pensamiento teológico que, siguiendo en la línea de esos nombres propios, tiene en cuenta las misiones de las Personas en la economía, y toma en consideración la experiencia mística. Si en la historia de la Salvación, a diferencia de la creación, las tres Personas se revelan como obrando distintamente, aunque no separadamente, y cada una se manifiesta como teniendo un rol particular en la obra común de la santificación, esto fue asumido por los sabios medievales en la teología de las “misiones” trinitarias, que son la continuación en la historia humana de las procesiones intratrinitarias, y establecen un nexo entre la economía y la Trinidad inmanente.

Si las apropiaciones, partiendo de la relación de la criatura con Dios en cuanto causa eficiente, suponen la

convicción básica de que todo es común a las tres Personas, tenemos que decir también que la criatura no se refiere a Dios sólo como causa, y que Dios no está presente en el hombre únicamente como causa, sino también como “término”, y así el Espíritu Santo puede ser el término personal y distinto de una relación creada:

Si autem consideratur relatio creaturae ad creatorem ut ad terminum, possibile est quod talis relatio creaturae sit ad aliquid essenziale vel ad aliquid **personale**... Unde in omnibus quae dicuntur de Deo secundum habitudinem ad creaturam, ex eo quod creatura refertur in ipsum **ut in terminum**, considerandum est quod quantum ad habitudinem termini possunt **uni tantum** convenire personae⁴¹.

Así, en la Encarnación las tres Personas están presentes en razón de la operación común, pero sólo el Verbo termina por sí mismo la naturaleza asumida. Y la unión hipostática no es el único caso en que una Persona, en tanto que distinta, puede unir a sí una realidad creada. Una Persona también puede terminar una relación creada como término ejemplar y como objeto “quo”. Es el caso, mencionado tanto por Santo Tomás como por san Buenaventura, de la infusión de la caridad, que terminativamente se refiere a la procesión del Espíritu Santo:

Secundum exemplaritatem... sicut in infusione caritatis est terminatio in similitudinem processionis personalis Spiritus Sancti⁴².

Al Espíritu, como término, se une nuestra experiencia de amor. Por eso Tomás y Buenaventura pueden afirmar que el Espíritu Santo es el amor con que amamos a Dios y al prójimo:

caritas exemplariter manat ab Amore, qui est Spiritus Sanctus, et ideo frequenter invenitur quod Sp. Sanctus sit amor quo diligimus Deum et proximum⁴³.

Spiritus Sanctus est caritas, qua diligimus Deum: et ablativus “qua” dicit habitudinem, non tantum causae efficientis, sed etiam formalis, non perficientis, sed exemplantis⁴⁴.

La caridad, en razón de su similitud con el Espíritu, nos permite salir del plano común a las tres Personas, y referirla terminativamente al Espíritu, que la termina como objeto “quo”. En ese sentido, se dice que el Espíritu es enviado al corazón del hombre por la infusión del amor, y podemos sostener que habita en el hombre de un modo particular y distintivo. Así la misión es una verdadera prolongación en la vida humana de las procesiones eternas, no porque haya algún cambio en las Personas divinas, sino en cuanto a la relación de origen se agrega un conveniente término “ad extra”, que se refiere “terminativamente” a la Persona distinta.

Advirtamos todo lo que significa decir que nuestra experiencia de amor termina en un amor infinito y personal y se prolonga en el Misterio maravilloso del Espíritu. Reconozcamos todo lo que implica para la conciencia espiritual decir que cuando estoy amando a un hermano estoy haciendo una experiencia de la Persona del Espíritu, estoy poseyéndolo y gozando de un modo particular a ese Amor que es el término de la inclinación amorosa entre el Padre y el Hijo.

Pero esta misión del Espíritu es inseparable de la del Hijo, ya que él también es término, ya no de la caridad, sino del don de sabiduría, terminándolo como “objectum quo”. Decimos el don de sabiduría, y no cualquier conocimiento, en cuanto la sabiduría es inseparable del amor y provoca el afecto del amor:

Filius autem est Verbum spirans amorem... Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus qua prorrumpat in affectum amoris⁴⁵.

Así, en la vida íntima del justo se prolonga el dinamismo trinitario:

Una missio nunquam est sine alia... Notitia perfecta, secundum quam est missio Filii, semper ducit in amorem⁴⁶.

Y el Padre es el término último al que somos conducidos por el Espíritu y el Hijo en la reductio que se opera por la Gracia, porque también poseemos al Padre al poseer al Hijo y al Espíritu:

Spiritus Sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae, in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimus ad quod recurrimus⁴⁷.

Así las Personas son verdaderamente poseídas por nosotros, y podemos disfrutar de su presencia en nuestras vidas⁴⁸, aunque esto no implica necesariamente el conocimiento actual y explícito de las Personas⁴⁹.

Galtier rechazaba esta idea de unir nuestra relación particular con el Hijo en la inhabitación a partir del don de sabiduría, y prefería referir directamente a la actuación peculiar de la gracia misma una relación especial con cada una de las tres Personas. El motivo de su rechazo era que, en el caso de la misión del Hijo, no se explicaba suficientemente lo que sucede con la mayoría de los justos, que no disfrutaban de una experiencia mística propia del conocimiento sapiencial, salvo en escasos y fugaces momentos, y así se produce una discontinuidad que contradice la continuidad propia de la noción de inhabitación. La idea de un conocimiento "in habitu" no sería suficiente, porque un conocimiento no explícito no puede fundar una relación con otra persona⁵⁰. Pero en esta crítica Galtier descuida algunos elementos de juicio. Por ejemplo, que el hábito es una posibilidad de obrar distinta de la simple posibilidad potencial que hay en todo espíritu creado por su constitución ontológica. Y esto implica una verdadera riqueza en el hábito de la sabiduría infundido a un bebé en el bautismo. Además, decir que, más allá de su explicitación, la Persona del Verbo se relaciona como término del hábito de la sabidu-

ría, significa simplemente que, aunque el conocimiento experiencial no pueda actualizarse de momento, la Persona del Verbo está realmente presente en el hombre en gracia según su característica personal, de un modo superior al de la presencia de inmensidad. Pero también ignora Galtier que en el don de la sabiduría hay distintos grados intermedios⁵¹ entre el mero hábito y la experiencia mística más perfecta. En este sentido, la descripción celestial que hacía Gardeil de la experiencia propia de la sabiduría, facilitaba la reacción de Galtier⁵². Pero ninguno de los dos reconocía que muchos cristianos, por el solo hecho de estar en gracia, reciben el don de la sabiduría y su operación en diferentes grados, con una explicitud mayor o menor, de un modo más consciente o más oculto y discreto, como la simple experiencia popular de saborear misteriosamente la presencia de Dios en medio de la rutina cotidiana, cosa que puede darse de un modo más frecuente de lo que suponemos en la vivencia espiritual del Pueblo de Dios. Eso mismo sucede en los cristianos que viven en gracia santificante, que hacen una verdadera experiencia de Cristo y del Espíritu, aunque ellos expliciten esa experiencia con categorías diferentes de las nuestras. Por eso, las mejores posibilidades de comunión con los hermanos no cristianos se realizan a través de las personas que viven en gracia, cuando pueden compartir la riqueza de su experiencia común e intentan explicitarla en el lenguaje. Este diálogo siempre será más productivo que el encuentro erudito entre teólogos.

Ahora, retomando los planteos de Galtier, y atentos también a las propuestas de Scheeben, Rahner y otros, podríamos decir simplemente que la misma infusión de la gracia produce una relación peculiar con cada una de las Personas. Porque, si bien decimos que la gracia santificante, si no consideramos los efectos de la caridad y de la sabiduría, es obra común a las tres Personas, podemos decir que no lo es en todo sentido si la pensamos en cuanto contiene virtualmente los dones de la caridad y la sabiduría, en cuanto es ella la fuente y el origen de esos dones, por los cuales las Personas se

vuelven accesibles y podemos tener de ellas una auténtica experiencia. Por eso podemos decir que “la potestad de gozar las divinas Personas la da sólo la gracia santificante”⁵³, y que “ningún otro efecto puede ser razón de la existencia de las Personas divinas en el hombre a no ser la gracia santificante”⁵⁴. Por eso decimos también, con santo Tomás, que así como “en la encarnación el principio de unión es la Persona del Hijo que asume la naturaleza humana”, así también “el principio de la gracia habitual, que se da con la caridad, es el Espíritu Santo”⁵⁵. Por esto mismo también Buenaventura refiere terminativamente la obra santificadora al Espíritu Santo:

*Reperitur sanctificatio in omni Spiritu Sancti missione ratione termini ad quem...*⁵⁶.

En este mismo sentido, el doctor seráfico afirma que el Espíritu Santo, junto con el Padre y el Hijo, es creador del ser de la criatura, pero que “*proprie loquendo*”, es el autor de nuestra santificación, y en ese sentido sólo es dado a los santos⁵⁷.

Pero la raíz de esta relación especial del Espíritu con la gracia, en cuanto término personal al que se refiere particularmente la santificación, es siempre la virtud de la caridad que, sin identificarse con la gracia misma, está inseparablemente unida a ella y se asocia a ella de un modo único que la distingue de cualquier otra virtud. Por su poder unitivo y por ser la única virtud meritoria por sí misma, que orienta eficazmente al sumo Bien la actividad del hombre, puede atribuirse a la caridad la santificación del corazón humano:

Aunque algunas virtudes sean comunes a los buenos y a los malos, el amor a Dios y al prójimo es propio sólo de los buenos y santos, sólo el amor santifica⁵⁸.

Nunca la caridad puede separarse de la gracia, aunque de ella puedan separarse los demás dones gratuitos⁵⁹.

Quitando la caridad no hay, propiamente hablando, mérito alguno en el hombre⁶⁰.

Por eso podemos decir con propiedad que, en cuanto a la primacía operativa del amor en la santificación, debe referirse terminantemente al Espíritu la obra santificadora que produce el "reditus" del hombre al Padre. De ahí que Buenaventura, con un interesante argumento, sostenga que es precisamente la relación que existe entre la gracia santificante y el Espíritu, lo que permite conciliar la inmensidad divina con la inhabitación trinitaria:

La inmensidad del Ser divino no excluye la inhabitación de Dios en el alma por la donación del Espíritu Santo. Pero si fuesen infinitas las Personas producentes y producidas, y ya que la Persona productora envía y comunica a la Persona producida, tendríamos que admitir en la santificación de un alma infinitas Personas intermediarias entre el alma gratificada y la primera Persona que envía o gratifica. Pero si no es posible un recurso al infinito, tampoco es posible que el alma por la gratificación vuelva a su primer Principio en ese supuesto de un número infinito de Personas. Por tanto, siendo compatible la inmensidad de Dios con la inhabitación por la gracia, en la cual el Hijo, imagen del Padre, nos une al Padre por el don y nexo del Espíritu Santo, entonces también es compatible la inmensidad con la Trinidad de Personas⁶¹.

Esta realidad de ser término en la Trinidad, por la cual el Espíritu es también el principio de la santificación y del "reditus", aparece destacada también en los escritos de los Padres:

Toda acción sale del Padre, progresa en el Hijo, se termina (*teleioutoi*) en el Espíritu⁶².

Única es la gracia que viniendo del Padre, se consuma (*pleroumene*) por el Hijo en el Espíritu Santo⁶³.

El Espíritu Santo es el “*sympleroma*” que completa la Trinidad⁶⁴.

Parece inevitable entonces referir al Espíritu de un modo peculiar la comunicación de Dios a la criatura:

El Espíritu es lo más externo de Dios, la libertad, la posibilidad de comunicarse todavía, de un modo nuevo, fuera de sí⁶⁵.

El Espíritu Santo, que es el término de la comunicación de la vida divina intra Deum, es el principio de esa comunicación de Dios fuera de sí y más allá de sí mismo⁶⁶.

Y Buenaventura considera que, respetando esta dinámica de pensamiento, podemos decir que el Espíritu Santo es la Persona cuya propiedad personal se relaciona más directamente con nosotros, y así lo pensamos como “más inmediato” a nosotros:

*Spiritus Sanctus est tertia Persona, ideo nobis secundum rationem intelligendi, immediatior, et ideo proprietates eius sumitur in comparatione ad nos, non sic in aliis*⁶⁷.

Por eso también podemos afirmar con la máxima propiedad que es la más “nuestra” de las tres Personas:

*Nostrum et tuum potest dici de omni, quod in Deo est communiter, sed magis proprie de Filio, qui datus est nobis per incarnationem, maxime autem de Spiritu Sancto, qui est pignus aeternae hereditatis*⁶⁸.

La riqueza de esta elaboración teológica de los grandes escolásticos es lo que permite decir al Papa no sólo que el Espíritu Santo es “la fuente eterna de toda dádiva que proviene de Dios”, sino también “el principio directo y, en cierto modo, el sujeto de la autocomunicación de Dios en el orden de la gracia”⁶⁹.

Pero esto implica también una particular inhabilitación del Espíritu en el cuerpo eclesial, puesto que es el amor el vínculo perfecto de la unidad del cuerpo místico, y es el dinamismo extático del amor el que crea los lazos misteriosos que hacen de un conjunto de individuos un solo cuerpo místico. La obra del Espíritu en el corazón de los hombres, a través del don del amor, posee necesariamente un dinamismo eclesial, comunitario, popular, y por eso la Escritura pone en estrecha relación al Espíritu con el cuerpo místico fecundado por él (1 Cor. 12, 13), o con la Iglesia-esposa (Apoc. 22, 17). Pero además, la Escritura relaciona explícitamente al Espíritu con la "comunidad" (2 Cor. 13, 13) y con la unidad (Flp. 2, 1; 1 Cor. 12, 3; Ef. 4, 3-4). También los Padres establecían esta correlación Espíritu-caridad-comunidad eclesial:

La caridad reúne un gran número en un solo cuerpo. El Espíritu de la paz no descansa en medio de la división, sino en la unión de los corazones... La caridad hace poner en común los bienes de cada uno⁷⁰.

El Espíritu, modelo ejemplar de nuestro amor, es el término del amor de dos Personas, es la inclinación en que culmina el amor del Padre y del Hijo, y por eso, el dinamismo del amor en el corazón del hombre, necesariamente se orienta a suscitar comunidad. Por eso el Papa, en la preparación hacia el tercer milenio, une particularmente a la Persona del Espíritu el empeño por la unidad dentro de la Iglesia:

El mismo Espíritu personalmente, con su fuerza y con la íntima conexión de los miembros, da unidad al cuerpo y así produce y estimula el amor entre los creyentes...⁷¹.

La reflexión de los fieles en el segundo año de preparación deber centrarse con particular solicitud sobre el valor de la unidad dentro de la Iglesia, a la que tienden los distintos dones y carismas suscitados en ella por el Espíritu... La unidad del cuerpo de Cristo se funda en la acción del Espíritu...⁷².

Esta unidad que suscita el Espíritu nunca puede ser entendida como uniformidad, ya que es característico del Espíritu unir Personas distintas sin anular la diversidad, y por eso la mejor descripción de la unidad de la Iglesia es la de una multitud que comparte, por el impulso del amor, los dones recibidos. Esa es de hecho la imagen paulina del cuerpo místico fecundado por el Espíritu:

El Espíritu Santo, fuente de esta unidad, enseña la recíproca comprensión e indulgencia, mostrando a todos la riqueza espiritual de cada uno; enseña la mutua concesión de los respectivos dones espirituales, cuyo fin es unir a los hombres y no dividirlos entre sí... La fuerza que une es sobre todo el amor compartido⁷³.

La misión del Espíritu en la Iglesia es "la ampliación en la comunidad de los hombres de lo propio del Espíritu Santo, la comunión"⁷⁴.

Al mismo tiempo, por la referencia particular del amor a la persona del Espíritu, esa unidad debe ser entendida en un sentido dinámico:

Existe un dinamismo en la unidad de la Iglesia, que tiende a la participación cada vez más plena de la unidad trinitaria⁷⁵.

Pero, puesto que su misión es inseparable de la de Cristo, el Espíritu edifica por el amor un cuerpo que es prolongación de Cristo (Ef. 4, 12; Col. 1, 18; 1 Cor. 12, 12-13), y hace gemir a la Esposa: "Ven Señor Jesús" (Apoc. 22, 17).

A.2.3. Relación entre las dos misiones

Nos preguntamos ahora por la relación que existe entre la misión de Cristo y la de la tercera Persona, lo cual implica no sólo una relación entre las misiones invisibles sino también la relación de la dimensión

encarnatoria de Cristo y de la Iglesia con el dinamismo abierto al futuro que siempre ha caracterizado al lenguaje sobre el Espíritu.

Con respecto a la relación entre el Verbo y el Espíritu en las misiones invisibles, podríamos afirmar inmediatamente que la misión del Espíritu depende de la del Verbo, porque, si la atribución de la misión del Verbo se hace a partir del don de sabiduría, y no de cualquier conocimiento, es porque en el conocimiento de la sabiduría se representa y se prolonga la realidad del Hijo, que es "verbum spirans amorem"⁷⁶. Por eso mismo, la misión del Espíritu se puede entender particularmente en conexión con la sabiduría que "prorrumpe en el afecto del amor"⁷⁷.

Sin embargo, en realidad es el amor el origen del don de sabiduría:

El don de la sabiduría tiene en la voluntad su causa: la caridad⁷⁸.

La connaturalidad o unión con lo divino se realiza por la caridad. Por lo tanto, la sabiduría de que hablamos presupone la caridad⁷⁹.

Por eso, tenemos que entender al Espíritu como el nexo entre el exitus y el redivus, como el que es simultáneamente el término de la donación de Dios a la criatura, y el artífice directo del retorno de la criatura al Padre. Por una parte, el Espíritu procede del Padre, por Cristo, al corazón humano, en cuanto en la riqueza interna de la gracia se da un orden en el que la fe es anterior a la caridad⁸⁰. Entonces, aunque la caridad, referida terminativamente al Espíritu, es el origen de la sabiduría, sin embargo la sabiduría es un verdadero conocimiento que auxilia a la fe previa y la perfecciona liberándola de sus límites:

La esencia de la sabiduría está en el entendimiento, cuyo acto es juzgar rectamente⁸¹.

Por eso, desde una perspectiva, el conocimiento es anterior al amor, y apenas comienza a operar el dinamismo de la gracia, la fe recibe del amor una perfección cognoscitiva que retroalimenta el fuego del amor. Antonio Artola, con otro lenguaje, ofrece una explicación semejante:

Lo que el *Pneuma* pone en la gnosis cristiana es la fuerza de actuación, de realización, de ejercicio activo, de dinamismo **desencadenante** de todo lo que en el creyente se contiene de **virtualidad** noética por la posesión del Verbo, que es Cristo... Para que el *Pneuma* pueda llevar a cabo la actividad cognoscitiva que se le asigna, es menester que se dé en el hombre una capacidad cognoscitiva previa que pueda entrar en acción gracias al dinamismo del *Pneuma*, que no es formalmente cognoscitivo. Pero este principio cognoscitivo no es la mente humana natural, sino la presencia de Cristo como palabra y sabiduría... El *Pneuma* pone en acción esa "nous" de Cristo (1 Cor. 2, 16) y de ese modo se realiza el conocimiento sobrenatural⁸².

Pero, supuesto este orden fe-amor, y sabiduría-amor, en el que se representa el origen del Espíritu con respecto a Cristo, no podemos ignorar que el don de sabiduría depende del amor y se origina en él; y así nos situamos en la perspectiva del "reditus": Una vez "enviado" al corazón del hombre, la obra del Espíritu es dar testimonio de Cristo (Jn. 15, 26), comunicar lo que recibe de él (Jn. 16, 14-15), "plantar" a Cristo en nosotros⁸³, imprimir en nosotros la semejanza del Hijo⁸⁴, y, a través de Cristo, orientarnos de regreso al Padre, haciendo que el Padre vea en nosotros el rostro de su Hijo amado:

El Espíritu se comunica a la Iglesia con una efusión abundantísima, a fin de que ella y cada uno de sus miembros se asemejen cada día más a nuestro divino Salvador⁸⁵.

Por Cristo tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu (Ef. 2, 18).

Procediendo del Padre y del Hijo, nos une a ellos, dando así su última eficacia a la iniciativa del Padre y a la redención del Hijo:

*Spiritus Sanctus est dator gratiarum et amor procedens a Patre et Filio. Quidquid igitur agat Patre et patriatur Filius, sine Spiritu Sancto nihil est. Ipse enim iungit nos Patre et Filio*⁸⁶.

Sin embargo, reconociendo los límites de este lenguaje, podemos hacer nuestras las palabras de Von Balthasar:

Lo más complicado es la transposición al plano de la economía salvífica de las relaciones entre el Hijo y el Espíritu⁸⁷.

Pero el mismo Von Balthasar presenta, refiriéndose al *reditus*, el orden que acabamos de mencionar:

En el Espíritu Santo, el Padre vincula a la Iglesia al Hijo, que ha acabado su obra en el mundo⁸⁸.

Recordemos ahora que las relaciones entre Cristo y el Espíritu, se plantean también desde el punto de vista de la relación entre lo acabado, la plenitud de Cristo, y el dinamismo hacia el futuro con el que se caracteriza la figura del Espíritu. Este planteo siempre es conflictivo, porque parece que, haciendo depender al Espíritu de Cristo, se está tomando una opción fijista, que canoniza lo institucional y lo ya establecido; y también parece que, cuando debilitamos esa dependencia, fomentamos espiritualismos desencarnados e ingenuamente utópicos.

Es una constante en la historia, como veremos en la segunda parte, relacionar lo novedoso con el dinamismo del Espíritu, e identificar con Cristo lo ya establecido, lo ya alcanzado, lo que no puede ser superado.

No podemos negar que, objetivamente, la perfección del Verbo encarnado es un culmen de la historia, una plenitud de la autocomunicación de Dios que no admite siquiera la posibilidad de pensar algo superior en el decurso del progreso humano⁸⁹. Más que eso no puede ser dicho ni entregado al hombre, y más que eso no nos puede ofrecer el Espíritu Santo. Sin embargo, esa plenitud está llamada a difundirse en la historia humana, lo cual supone grados, y la posibilidad de que en algunas épocas se alcance un mayor acceso, una mejor apropiación histórica de esa plenitud por parte de los hombres. Que la plenitud alcanzada en la Persona de Cristo y en su Revelación no pueda ser superada, no implica que no pueda superarse la perfección que la humanidad alcanzó en las épocas anteriores a la nuestra. En todo caso, deberíamos dejar a salvo la libre iniciativa del Espíritu, que "sopla donde quiere", y evitar partir de una concepción fijista o de una visión evolucionista de la historia para ubicar en una de esas concepciones el modo de actuar del Espíritu en el mundo.

Pero lo cierto es que la Teología occidental tuvo siempre la tendencia a opacar la importancia del Espíritu en función de salvar la centralidad de Cristo en la historia de salvación, de lo cual se derivan variadas consecuencias:

Es verdad que el Occidente se ha visto caracterizado en su desarrollo teológico por un cierto cristomonismo; los aspectos encarnacionistas del misterio cristiano, sus dimensiones visibles, se han visto privilegiados en la concepción y en la praxis de la Iglesia, de los sacramentos, de la vida espiritual y moral, a costa de la profundidad invisible de la presencia de la gracia⁹⁰.

Esto no implica situarnos en la postura opuesta, sino dar su lugar al Espíritu, reconociendo en su actuar un dinamismo hacia un futuro mejor, pero sin separarlo del Misterio de Cristo:

Tanto la exageración visibilista del cristomonismo como los excesos pentecostales y carismáticos, exigen un estudio en profundidad de las relaciones entre cristología y pneumatología, o bien una lectura más plenamente trinitaria de todo el misterio cristiano⁹¹.

Henri De Lubac, en su obra sobre el joaquinismo, asume las preguntas de H. Mottu, y acepta decir que “la cristología no es autosuficiente”, y que “incluso en cuanto recapitulador, Cristo es el precursor del Reino de Dios”⁹². Evidentemente, en el contexto de la crítica de De Lubac al joaquinismo, este “precursor” no se entiende al modo como Juan Bautista era precursor. Se quiere evitar simplemente el cristomonismo que ignora que, además de Cristo, por más recapitulador que sea, está la obra del Espíritu.

También Congar llega a una conclusión semejante:

La acción del Señor con y por su Espíritu no puede quedar reducida a una simple actualización de las estructuras de la alianza establecidas por el Cristo terrestre. Y aunque se trate siempre de hacer la obra de Cristo y de edificar su cuerpo, la acción del Espíritu es fuente de novedad en la historia⁹³.

Y es interesante constatar cómo, en una teología marcadamente cristocéntrica como la de Von Balthasar, puede asumirse también el aspecto dinámico del Espíritu. Si bien él afirma que en la Revelación de las riquezas de Cristo hay una plenitud infinitamente más grande que los conceptos y esquemas de todo teólogo y que la conciencia cristiana de cualquier época, sin embargo atribuye al Espíritu la función de administrar y desplegar esa plenitud:

A él le incumbe administrar la infinita plenitud de sentido de la vida de Cristo de tal manera que se despliegue en la variedad de la historia⁹⁴.

Pero eso no implica sólo "recordar" la letra del Evangelio escrito, puesto que no todo lo que el Espíritu oyó o recibió del Verbo está explícito en esa letra. La acción del Espíritu también ofrece a la Iglesia verdaderas novedades, regalos inesperados:

Como lo que el Espíritu oyó es infinitamente más rico y profundo que lo que puede abarcar un cuerpo hecho de letras, por eso, en cuanto Espíritu, se encargó también de interpretar para la Iglesia lo que había oído... Porque lo explicitado sigue siendo necesariamente un fragmento... No sólo no está el Espíritu ligado a ningún nivel alcanzado ni a ninguna interpretación de una verdad, no sólo puede desbordarse en una violencia soberana, que a simple vista parece una ruptura de todos los diques pero que luego se reconoce como una continuidad dispuesta de un modo más profundo, sino que también, en **una especie de generatio equívoca**, puede desarrollar misterios visiblemente nuevos a partir de la profundidad de la Revelación que tuvo lugar en Cristo y que hasta entonces nadie había observado y considerado posible⁹⁵.

Estas novedades tampoco pueden ser reducidas a lo ya alcanzado en épocas pasadas, y ni siquiera pueden ser presentadas como explicitación de lo que estaba implícito en el pasado de la Iglesia:

El Espíritu no tolerará que, en nombre de la Tradición, se reduzca lo nuevo, lo reciente en la historia eclesial, a lo antiguo, a lo que sin más se sabía desde siempre al menos en conciencia implícita⁹⁶.

Una lectura atenta del conjunto de la obra de Von Balthasar no nos permite interpretar esta afirmación como si hubiera dos Revelaciones, una del Hijo y otra del Espíritu. Lo que en definitiva quiere decirse es que el Espíritu puede explicitar nuevos aspectos del Evangelio escrito que la conciencia de la Iglesia había ignorado por completo a lo largo de la historia.

En este sentido, la Iglesia está llamada a acoger las novedades con las que el Espíritu la impulsa a un futuro más rico, pero para ello debe asumir una actitud de pobreza receptiva, más que una actitud de ostentación, por más que se sepa administradora de un depósito recibido de Cristo:

El Espíritu se burla de toda delimitación por parte de los hombres. Lo propio de El es invadir a los verdaderamente pobres y necesitados con una abundancia de la verdad consoladora⁹⁷.

Lo expresado por Cristo en su vida terrena, no abarca todo lo que dijo al hombre el Misterio insondable del Verbo encarnado y resucitado, ya que El se reveló con miles de gestos y palabras que no han podido ser recogidos por escrito (Jn. 21, 25), aunque en el Evangelio escrito se diga lo esencial, con lo que se relaciona todo lo demás. Además, hay cosas no dichas por Cristo, porque los discípulos “no podían con ellas” (Jn. 16, 12-13), pero que se expresaron plenamente en el acontecimiento de la Pascua, más que en las palabras. Es el Espíritu quien, tomando de la plenitud de ese Misterio, todavía no captada por nosotros, asombra constantemente a la Iglesia:

Las conclusiones auténticas son primariamente regalos del Espíritu Santo a la Iglesia, apertura de nuevas riquezas, hasta entonces inobservadas, procedentes de la abundancia del Logos hecho hombre, en quien se esconden todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento... El producir asombro es condición interna de la verdad... la explicación de la vida del Señor por parte del Espíritu es el despliegue necesario, por parte de la Tercera Persona, de una parte de la Revelación divina que necesariamente queda mantenida en penumbra por la Segunda Persona⁹⁸.

Sin embargo, queda claro que la obra del Espíritu “no es arbitrariedad subjetiva, ya que es el Espíritu de

Cristo, el Espíritu del Logos mismo⁹⁹. Así Von Balthasar, manteniendo una cristología del Logos, busca rescatar con fuerza la función propia del Espíritu en la economía salvífica, haciéndolo partir de Cristo, pero a su vez orientando a la historia a un encuentro siempre novedoso con la plenitud inalcanzable del Señor resucitado. En el fondo de todo esto se sitúa el Misterio de las misiones trinitarias, donde las relaciones entre el conocimiento y el dinamismo del amor siguen siendo para nosotros, en palabras del mismo Von Balthasar, "lo más complicado"¹⁰⁰.

La relación entre el Espíritu y Cristo se plantea también desde la perspectiva de la Ley nueva, un tema desarrollado por Santo Tomás con una riqueza y una claridad insuperables. Para él la Ley nueva es y será siempre ley del Espíritu, en cuanto se trata de la misma gracia santificante¹⁰¹; y aunque sigue siendo siempre ley de Cristo, de todas maneras se relaciona con el Espíritu de un modo particularísimo, puesto que, en el orden operativo, se identifica principalmente con la caridad¹⁰². Y en este sentido, el Espíritu agrega algo a la ley escrita, a la Revelación cristalizada en el Evangelio, en cuanto la Ley nueva es precisamente el impulso interior de la caridad sin el cual la moral evangélica sólo sería letra muerta:

Al decir "la letra mata"... debe entenderse cualquier escritura que está fuera del hombre, aunque sean los preceptos morales como se contienen en el Evangelio. Por cuanto también la letra del Evangelio mataría si no tuviera la gracia interior...¹⁰³.

Por otra parte, Tomás reconoce que en las distintas circunstancias puede variar la actitud de los hombres con respecto a la ley evangélica¹⁰⁴, y también coincide con los "espirituales" al decir que la ley del Espíritu es ley de libertad:

Cuanto más uno tiene la caridad tanto más tiene la libertad, porque donde está el Espíritu del Señor

está la libertad. Quien tiene la perfecta caridad tiene en grado eminente la libertad¹⁰⁵.

Creo que por el momento la teología no ofrece más aportes que estos sin terminar repitiendo las afirmaciones de la Revelación con otras palabras, carentes de una auténtica explicación teológica, o sin exaltar a una Persona a costa de las otras. Pero conviene que nos detengamos ahora en un fenómeno histórico que manifiesta la conveniencia de esta precaución, es decir, la de dejar a salvo el viejo axioma de que en las operaciones ad extra todo es común a las tres Personas, de manera que no apliquemos exclusivamente a la tercera Persona el dinamismo histórico de la noción bíblica de "espíritu". Así podremos reconocer también hasta qué punto las cuestiones trinitarias tienen un impacto histórico, social y pastoral.

B. DOS CONSIDERACIONES SOBRE EL ESPÍRITU EN LA VIDA ECLESIAL

B.1. EL JOAQUINISMO Y EL ESPÍRITU DE LA ESPERANZA

B.1.1. El joaquinismo y su entorno

Joaquín de Fiore nació en Célico, cerca de Cosenza, en la región italiana de la Calabria, entre el año 1130 y 1135. Estuvo un tiempo en Jerusalén, quizás participando de la segunda cruzada (1147-49), donde vivió una particular experiencia espiritual que lo llevó a vivir un tiempo como ermitaño. Pero luego ingresó a la orden cisterciense. Durante un tiempo se dedicó a predicar en distintas poblaciones de Calabria, pero luego se lo prohibieron por su condición laical. Más adelante fue ordenado sacerdote y llegó a ser prior de un monasterio. Entre 1182 y 1183 se le autorizó que se retirara por un tiempo a la abadía de Casamari, dispensado de sus compromisos con la orden, y allí comenzó a escribir, presentando su novedosa concepción de la historia en sus dos obras fundamentales: la *Concordia Novi et Veteris Testamenti* y la *Expositio in Apocalipsim*. En esta tarea intelectual y

literaria fue estimulado por Lucio III y por Urbano III, y a pesar de las numerosas acusaciones que se presentaban contra su doctrina, únicamente Clemente II le pidió que presentara sus escritos a la autoridad apostólica, cosa que hizo antes de morir. En 1189, a pesar de la tenaz oposición de los cistercienses, fundó una nueva comunidad, construyendo la abadía de San Giovanni in Fiore, con la aprobación de Celestino III. Murió en 1202. Tuvieron que pasar trece años para que el IV concilio de Letrán condenara parte de la doctrina de Joaquín; pero la condena recayó sólo sobre la doctrina trinitaria sin cuestionar su concepción de la historia con el anuncio de una nueva época del Espíritu. En realidad sólo se condenó la obra *De Unitate seu Essentia Trinitatis*, que no fue escrita por Joaquín, aunque los mismos errores se contengan en otras obras auténticas del abad. Joaquín erróneamente atribuía a Pedro Lombardo una especie de cuaternarismo, pero, por su parte, en la explicación de la Trinidad parecía sostener una unidad sólo moral, al modo de los creyentes congregados, y así caía en el triteísmo, por negar toda distinción de razón entre las Personas y la Esencia, y pretender explicar la unidad sólo desde las Personas¹⁰⁶.

Pero los temas joaquinistas que más influyeron, presentes en las demás obras, sólo recibieron una condena oficial muchos años después, a raíz de la polémica planteada por el franciscano Gerardo de Borgo San Donnino. Este autor, pretendiendo defender a los mendicantes contra los ataques de los teólogos del clero secular de la Universidad de París, publicó en 1254 el *Liber Introductorius in Evangelium Aeternum*, donde consideraba a las ordenes mendicantes como los instrumentos elegidos por Dios para preparar el inicio, en 1260, de la tercera época anunciada por Joaquín de Fiore. La reacción del clero secular fue encabezada por Guillermo del Santo Amor, con su obra *De Periculis novissimorum Temporum*, publicada en 1256, con una encendida defensa de las estructuras eclesiales vigentes hasta esa época, que ni siquiera el Papa podría modificar, y negando toda posibilidad de privilegios para las

nuevas órdenes religiosas. Pero al mismo tiempo presentaba una concepción de la Iglesia centrada en Cristo, y describía la idea del nuevo Evangelio del Espíritu como una innovación del Anticristo¹⁰⁷. De hecho, Santo Tomás menciona que acusaban a los mendicantes de enfriar el amor a Cristo y de abandonarlo a él por adherirse al nuevo Evangelio eterno del Espíritu¹⁰⁸.

Durante un tiempo, la curia romana se preocupó casi exclusivamente por la inserción eclesial de las órdenes mendicantes, pero finalmente Alejandro IV decidió analizar las cuestiones doctrinales y creó la I Comisión de Anagni, cuyos trabajos comenzaron en junio de 1254. El Protocolo final de esta Comisión, asumido por el Papa en la bula *Libellum quaedam* (23-X-1255), condenó sólo el *Introductorius* de Gerardo de Borgo San Donnino, pero el juicio sobre la obra de Joaquín de Fiore fue sólo de *opus suspectum*. Lo que más preocupó a la comisión fue el anuncio de una nueva economía de salvación sin signos ni figuras en el tercer estadio previo al *eschaton*, en cuanto esto implicaba la extinción de los clérigos y de los signos sacramentales, con una confusión entre la Iglesia terrena y la Iglesia gloriosa¹⁰⁹.

Sólo en 1263, el concilio de Arlés condenó toda la obra de Joaquín, "escondida por religiosos en los rincones y sótanos"¹¹⁰, y prohibió su lectura. Pero las actas de este concilio provincial nunca tuvieron aprobación solemne, de modo que podemos afirmar que la doctrina de Joaquín sobre los tres estados de la Iglesia jamás fue condenada oficialmente por la Santa Sede.

B.1.2. Las convicciones joaquinitas

Según H. De Lubac el abad Joaquín dejó tras de sí una doble herencia. Por una parte, una interpretación "histórica" de las profecías del Apocalipsis, la pretensión de leer en el texto el desarrollo de la historia de la Iglesia hasta su consumación. No podemos negar que hasta algunos textos del Magisterio reflejan el fuerte atractivo de esta tendencia concordista, como cuando Sixto V identificaba a Santo Tomás y a San Buenaventura con

Los dos testigos de Apocalipsis 11¹¹¹, o cuando León X, siguiendo una tradición franciscana, identificaba a San Francisco con el ángel del sexto sello de Apocalipsis 7, 2¹¹².

Por otra parte, ligada a lo anterior, la convicción de un "tercer estado" que debe llegar, y que será la edad del Espíritu, como superación del tiempo de Cristo¹¹³. Esta convicción, si bien suele estar relacionada con el milenio del Apocalipsis, llegó a desprenderse incluso de esa matriz bíblica y hasta se secularizó, haciéndose presente bajo la forma de un optimismo histórico en ámbitos profanos, y parece ser una tendencia permanente, si consideramos que hoy en día, la propaganda de la *New Age* invita a presenciar el final de la era de Cristo para pasar a la nueva era de Acuario.

Para el joaquinismo la escatología alcanzaría su fin histórico en 1260, con el comienzo de la última fase, descrita de diferentes maneras: el siglo de los monjes, el tiempo del sermón de la montaña, la época de san Juan; y este comienzo estaría acompañado de algunos signos: la conversión de los gentiles, la desaparición de las guerras, y la superación del cisma.

Esta espera de una nueva era, propugnada por Joaquín, sustituyó la espera de una catástrofe final¹¹⁴, pero con el tiempo, sustituyó también la espera de la consumación de la historia en la Parusia dando origen a movimientos secularistas y desnaturalizando la auténtica esperanza cristiana. Además, el Espíritu terminó oponiéndose a la Iglesia de Cristo y a Cristo mismo y su Palabra, al postular una superación que pasaba a ser también sustitución¹¹⁵. Para Joaquín el tiempo del Espíritu ya no es todo el tiempo de la Iglesia pospascual, sino un período determinado dentro de esa historia pospascual¹¹⁶. En esta etapa, el Espíritu sería donado en toda su plenitud, y así el Nuevo Testamento quedaría "abierto en una forma perfecta"¹¹⁷. Pero para Joaquín esta apertura no significa simplemente una maduración en la comprensión que la Iglesia tiene del Nuevo Testamento¹¹⁸, sino el reconocimiento de Cristo y su Evangelio

como pura metáfora o símbolo del Espíritu Santo, así como Juan Bautista era figura de Cristo¹¹⁹. Podemos decir entonces que, si bien Joaquín no afirma explícitamente un futuro del Espíritu sin Cristo, es innegable que la figura de Cristo se opaca y pasa a ocupar un lugar secundario.

En realidad, la doctrina sobre la era del Espíritu tiene una estrecha relación con los errores trinitarios de Joaquín, ya que si entendemos la unidad de las Personas divinas de un modo puramente moral, esto facilita que se atribuya al Espíritu una acción especial en la "nueva era", separándolo de algún modo de la acción del Hijo, predominante en la era anterior. Advertimos entonces que el triteísmo de Joaquín derivaba en una errónea equiparación de las apropiaciones a las propiedades personales, atribuyendo una acción determinada al Espíritu de tal modo que esa acción, sin que Joaquín lo advirtiera claramente, excluía la actividad conjunta de las demás Personas de la Trinidad.

Podemos reconocer antes de Joaquín algunas propuestas semejantes, pero ninguna, salvo la del montanismo, se acerca a su dialéctica de "superación". Por ejemplo, Anselmo de Havelberg (+1158) sostenía que habría un crecimiento en la riqueza de la vida eclesial por la multiplicación de reglas monásticas, pero no esperaba una nueva edad que rompiera la continuidad, aunque se admiraba que surgieran en el seno de la Iglesia formas nuevas de vida religiosa que respondían mejor a las necesidades de cada época¹²⁰. Advertimos en él sólo un fuerte optimismo histórico que se continuará en Hugo de San Víctor y en otros autores, pero sin establecer un nuevo estadio que sustituya al tiempo anterior de la Iglesia, como lo perfecto que hace desaparecer lo imperfecto.

B.1.3. Primeras repercusiones

Luego de Joaquín, en 1245, apareció un comentario *super Jeremiam*, atribuido a él. Pero a diferencia de Fiore, que había alabado la generosidad de Constantino

con la Iglesia, aquí se maldicen las secuelas del constantinismo que mundanizó la Iglesia y retardó la llegada del nuevo tiempo¹²¹.

Si bien en un sector del franciscanismo las ideas de Joaquín hallaron terreno fértil, hay que destacar la notable diferencia entre el espíritu de Francisco de Asís y la visión de Joaquín. Francisco, profundamente centrado en Cristo, vio posibilidades concretas en su momento histórico, encarnando las legítimas aspiraciones de fraternidad y libertad de las comunas nacientes, e identificándose a la vez con los "menores" relegados de la nueva sociedad¹²². Por eso, no eran fieles a las motivaciones más hondas de Francisco los frailes que se dejaban deslumbrar por el joaquinismo, y convertían en un sueño monástico lo que en Francisco era un diálogo evangélico con la historia y las aspiraciones concretas de su tiempo.

Buenaventura, como Ministro general, se propuso tomar distancia del joaquinismo, pero intentando evitar una división en la Orden. Por eso, si bien encontramos en su obra un claro rechazo de lo esencial de la doctrina de Joaquín, sin embargo se advierte un intento por rescatar las aspiraciones no heterodoxas que sus "fraticelli" valoraban en el joaquinismo. Buenaventura afirma claramente que "después de este tiempo no puede haber otro"¹²³, y su visión de la Iglesia hasta el fin de los tiempos es profundamente cristocéntrica. Sin embargo, no deja de presentar una esperanza de un tiempo mejor, la seguridad de que surgiría una "Iglesia contemplativa"¹²⁴, pero sin que esto implique dejar de estar "in via"¹²⁵ e inmanentizar la meta escatológica. Considera la aparición de las Ordenes mendicantes como una inauguración de esta nueva etapa de la Iglesia¹²⁶, pero sin que esto signifique una sustitución del Evangelio ni de la Iglesia que Cristo fundó:

*Post novum testamentum non erit aliud, nec aliquid sacramentum novae legis substrahi potest, quia illud testamentum aeternum est*¹²⁷.

Cuando Buenaventura habla de la Orden de los Serafines, no se refiere a la aparición de una nueva orden superior, sino a los hombres particularmente transformados por Cristo, como Francisco, que aparecen en la Iglesia desde el tiempo primitivo hasta el fin de los tiempos, si bien puede esperarse un particular "florecimiento" de esa "orden"¹²⁸.

Una vez más, aquí sólo vemos el legítimo optimismo de una esperanza que anhela un tiempo mejor para la Iglesia de Cristo, esperanza fundada en la seguridad de que Dios ama a su Iglesia y tiene poder para renovarla y enriquecerla. Dentro de esta visión, podemos encontrar también un cierto "evolucionismo"; pero así lo vemos ya en San Gregorio Magno, al sostener que "acercándose el fin del mundo, la ciencia celeste hace progresos y crece más abundantemente"¹²⁹.

Santo Tomás de Aquino, si bien se lo considera en el polo opuesto del joaquinismo¹³⁰, no deja de dar lugar a una dinámica de evolución al seguir sosteniendo que "Dios permite un mal para que surja un bien mayor"¹³¹, y al reconocer que un Sínodo puede "explicar mejor" las expresiones del anterior¹³². De todos modos, se expresa de un modo inequívoco: "No debemos esperar otra ley que sea del Espíritu Santo, puesto que la Ley nueva es ley de Cristo y al mismo tiempo ley del Espíritu"¹³³. Sin embargo, con respecto a los variados anuncios que Joaquín fundamentaba en la Escritura, Tomás presenta cierta amplitud, y simplemente considera que deben someterse a una verificación histórica:

Las previsiones del abad Joaquín, conjeturas sobre el futuro, que algunas veces se verificaron (aliqua vera praedixit) y que otras veces fueron desmentidas¹³⁴.

Pero destaquemos que, si bien para Tomás no hay posibilidad de un progreso objetivo luego de la plenitud alcanzada en la Encarnación, admite sin embargo que los hombres de distintas épocas puedan relacionarse con la nueva Ley con una mayor o menor perfección. De

todos modos, aún así, nunca se podría alcanzar una perfección mayor que la lograda abundantemente por los Apóstoles¹³⁵. De modo que para Tomás, un progreso en el aprovechamiento de la gracia supone un acercamiento a la plenitud alcanzada por los primeros cristianos, una suerte de “vuelta a los orígenes”.

Finalmente, mencionemos que Tomás no deja de atacar también el otro extremo, presente en las afirmaciones de Guillermo del Santo Amor con respecto al Anticristo. Contra Guillermo, Tomás se detiene a mostrar que todos los signos que parecen indicar la llegada del Anticristo no son suficientes, porque ya en el tiempo de los Apóstoles se intentaba cambiar el Evangelio de Cristo por otro, se difundían falsas doctrinas, hubo sangrientas persecuciones, se difamaba a los santos, etc., lo cual se repite de un modo o de otro en las distintas épocas de la Iglesia¹³⁶.

Tomás se anticipó así a la tendencia actual en la exégesis del Apocalipsis, en cuanto no veía en las figuras del libro (la bestia, el milenio, etc.) personajes o acontecimientos puntuales del final de la historia, sino dimensiones permanentes, realidades que se articulan de modo diferente en distintas épocas de la historia pospascual. Así como Tomás veía las persecuciones en toda la historia de la Iglesia, desde sus comienzos, del mismo modo hoy no interpretamos el “milenio” de Apoc. 20 como un período inmediatamente previo a la Parusía, sino como un simbolismo temporal usado para indicar que el poder de Cristo (1. 000) a lo largo de toda la historia, es mucho mayor que el poder de Satanás (tiempo breve); y sostenemos que la figura de los dos testigos (Apoc. 11), más que determinados personajes que deben llegar, son una personalidad corporativa que exalta el valor de la profecía, siempre viva y presente en la historia.

Pero es especialmente destacable la lúcida mirada de Tomás sobre la complejidad de su época, ya que en su refutación de Guillermo en *Contra impugnantes*, atacando la exégesis concordista común a los espirituales y a los seculares, evita oponer al optimismo de los que

anunciaban la era del Espíritu, el pesimismo de los que, fijados en el pasado, ven como sumamente peligroso y corrupto todo lo nuevo. Y esto nos permite agregar ahora otra constante histórica presente en las contraposiciones Cristo-Espíritu y pasado-futuro; sería la de optimismo espiritualista o conservadurismo pesimista. Santo Tomás, en el conjunto de su obra, logra un delicado y sano equilibrio, no tan presente en la obra de Buenaventura.

Pero podemos avanzar dos siglos más, y, situados en el contexto del descubrimiento de América, preguntarnos si esa nueva situación no habría sido también un buen caldo de cultivo de las ideas joaquinistas. Al fin y al cabo, se trataba de un "nuevo mundo", y precisamente los franciscanos, que se entendían a sí mismos como una verdadera novedad para la Iglesia, tuvieron mucho que ver en la primera evangelización de América.

De hecho, en el *Libro de las profecías*, Colón afirmaba que el fin del mundo estaba cercano¹³⁷, por lo cual urgía a la conquista de Jerusalén, ya que "el abad Joaquín, calabrés, dijo que habría de salir de España quien habría de reedificar la casa del monte de Sión"¹³⁸. Y en la época de Colón reinaba un espíritu apocalíptico que se derivó en diferentes formas de providencialismo político-religioso, motivando la tarea conquistadora.

Por otra parte, sabemos que el superior de los llamados "doce apóstoles de México", Martín de Valencia, era joaquinista, y llevaba consigo a México libros de mentalidad al menos cercana al joaquinismo¹³⁹. De cualquier manera no tenemos certeza alguna sobre el influjo del joaquinismo en las intenciones y motivaciones de estos evangelizadores del Nuevo Mundo.

Pero incluso en la iconografía latinoamericana se refleja el influjo de Joaquín de Fiore en la evangelización del Nuevo Mundo. Un caso particularmente interesante es el del cuadro "La profecía", del siglo XVII, que está en el convento de San Francisco en el Cuzco, y del cual hay copias en otras iglesias, como en el convento franciscano

de Santiago de Chile. Allí podemos ver a San Francisco alado y estigmatizado, debajo de él a San Buenaventura y a Juan Evangelista, y arriba nada menos que a Joaquín de Fiore. En el lienzo mismo está escrito que Joaquín de Fiore es quien interpretó la profecía del Apocalipsis aplicándola a San Francisco¹⁴⁰.

B.1.4. El joaquinismo en la modernidad

De entre las derivaciones históricas del joaquinismo, insospechadas por él mismo, cabe que mencionemos algunas más importantes.

Nos remontamos a la segunda mitad del siglo XVIII, y comprobamos que se sigue hablando del tiempo del Espíritu, pero “en el espíritu del siglo de las luces”.

En expresa relación con Joaquín, Lessing († 1781) continúa el esquema profético del abad de Fiore, pero no le basta un tiempo del Espíritu sin signos sacramentales. Si se pudo prescindir de los Sacramentos, también se puede prescindir de otros esquemas que complican al cristianismo. Lessing propugna entonces una liberación que el luteranismo no llegó a realizar, porque no terminó de liberarse de los dogmas y misterios. Cristo mismo debe ser superado, porque la Providencia, que educa al género humano por revelaciones sucesivas, debe dar paso al descubrimiento de que ella misma no es más que la naturaleza que educa al hombre desarrollando su obra inmanente¹⁴¹. Lessing sigue usando la figura de un “Evangelio eterno”, pero lo considera como el Evangelio de la razón. Para él los soñadores de los siglos XIII y XIV eran auténticos visionarios, pero en aquella época la humanidad todavía no estaba capacitada para dar comienzo a la nueva era¹⁴². En realidad, él creía que todavía faltaba más tiempo para que el hombre alcanzara la “edad adulta”. La naturaleza, en su camino de “perfectibilidad indefinida”, todavía necesitaba un desarrollo, sin requerir particulares intervenciones de Dios, para sacar al hombre de la minoría de edad. Por eso Lessing confiaba en una reencarnación suya¹⁴³ que le

permitiría en el futuro presenciar lo que también Kant llamaba "edad adulta de la humanidad".

Pero su sueño no eliminaba del todo la figura de una nueva Iglesia. De hecho, él esperaba que la masonería purificara a la Iglesia, liberándola de sus divisiones y modernizándola, para lograr así una religión de la razón que no perdiera su halo místico¹⁴⁴.

Schelling, retomando convicciones siempre presentes en su pensamiento, sólo en 1841 reconoce que, sin saberlo, sus ideas estaban emparentadas con la doctrina de Joaquín de Fiore¹⁴⁵, y reafirma que la verdadera Iglesia no es la de Pedro (catolicismo) ni la de Pablo (luteranismo), sino la de Juan, "que por primera vez será verdaderamente universal, en perfecta fusión del cristianismo con la ciencia y el conocimiento universal"¹⁴⁶.

En su juventud (1804), Hegel presenta al cristianismo como la reconstrucción de la religión originaria de Oriente y de Grecia¹⁴⁷, luego de su pérdida en el mundo romano. Pero esta reconstrucción, iniciada particularmente en la cruz de Cristo¹⁴⁸, sigue luego dos fases que deben dejar lugar a la tercera. Las dos fases son el cristianismo medieval, como nueva forma de la religión originaria¹⁴⁹, y el protestantismo, como nueva forma de la desacralización romana¹⁵⁰. Debe producirse, entonces, la profecía de una nueva religión del espíritu, donde la razón descubra su propia realidad como espíritu ético y produzca su propia figura religiosa por obra de los filósofos¹⁵¹. Y en 1806 profetizaba: "Se prepara un nuevo resurgimiento del Espíritu"¹⁵².

Pero para el Hegel posterior no es suficiente esta "profecía", y postula el surgimiento de la nueva comunidad posterior a la Reforma, la Ilustración y la Revolución¹⁵³. En las Lecciones sobre Filosofía de la Religión se sostiene el paso del Jesús terreno a la comunidad, o "Reino del Espíritu", comunidad que sólo logra su adecuada concretización histórica en la nueva "Teología" hegeliana, gracias a la cual se establecen eficazmente en el mundo los principios cristianos de la libertad y de la igualdad cuando los asume el Estado moderno.

No estamos afirmando que Hegel haya elaborado esta visión histórica a partir de la lectura de la obra de Joaquín, ya que en su obra no hallamos citas explícitas ni nos consta que Hegel haya leído a Joaquín. Pero sí podemos sostener que la concepción histórica de Hegel es una derivación más del camino abierto por el abad medieval al realizar una cierta inmanentización de la meta escatológica. Y sí podemos decir que, a través de Lessing, que conocía los escritos de Joaquín, Hegel se entronca en una larga tradición que depende de la novedad joaquinita. De hecho, alguien escribió a Hegel que su obra era "la clave del nuevo Evangelio que Lessing había profetizado"¹⁵⁴.

En la interpretación que hace de Hegel la izquierda hegeliana, el Espíritu en el cual se supera la era cristiana es, en definitiva, el espíritu del mundo. De hecho, Bauer considera una ingenuidad creer que Hegel pensaba en las Personas de la Trinidad cuando presentaba su dialéctica¹⁵⁵.

Pero es particularmente interesante la mención explícita que hace Bloch sobre Joaquín de Fiore, considerando que el pensamiento utópico del monje calabrés no difería demasiado del hegelianismo marxista, sino que éste estaba en estrecha correlación con aquél¹⁵⁶. Además, sostenía que las raíces de esta relación estaban en Lessing, que introdujo la teoría joaquinita en el racionalismo del siglo XVIII¹⁵⁷.

Si el mismo marxismo se reconoce como heredero de Joaquín, no podemos dejar de destacar entonces cómo las polémicas referidas al Espíritu tienen o producen una marcada significación política. De hecho, muchos autores orientales relacionan estrechamente la opción latina por el *filioque*, en la que el pensamiento parte de la Esencia divina más que de la Persona del Padre, con el fijismo latino en determinadas estructuras que terminan eliminando el dinamismo propio del Espíritu en la vida eclesial. Pero al mismo tiempo relacionan el *filioque* con el modo como se ejerce la autoridad en la Iglesia occidental:

Precisamente por afirmar la dependencia del Espíritu con respecto al Hijo, el catolicismo romano subordina el carisma a la institución, la libertad interior a la autoridad impuesta, el profetismo al juridicismo, el laicado al clero, el sacerdocio universal a la jerarquía ministerial, el colegio episcopal al primado del Papa¹⁵⁸.

Sabemos también que todos los movimientos que exaltaron al Espíritu, desde la antigüedad hasta hoy, han llevado de un modo u otro a plantear la relación entre carisma y autoridad, empezando por los corintios (2 corintios). La misma polémica entre mendicantes y seculares, como ya vimos, unía la discusión sobre la era del Espíritu con la de las estructuras eclesiales.

Pero el influjo en lo político de los planteos espiritualistas no se reduce a la política eclesiástica, sino que termina provocando un modo determinado de ver la historia. Teniendo en cuenta que la realidad de Jesucristo implica una dimensión encarnatoria que se prolonga en la Iglesia y sus instituciones visibles, la adhesión a un dinamismo del Espíritu cuyos lazos con el misterio de Cristo no son claros, termina aislando el dinamismo espiritual de su sustento cristiano y del sustrato histórico, dando lugar a un entusiasmo por la novedad y el progreso que se independiza de la tradición religiosa y de los elementos cristianos de racionalidad en el análisis de la realidad. Así se sustituye al Mesías por otros modos de mesianismo:

La teología trinitaria de occidente halló su culminación magisterial en el IV concilio de Letrán (1215), en la última confrontación con los movimientos entusiastas, y a propósito de la teología de la historia que había defendido Joaquín de Fiore... El preconizaba una era del Espíritu y un progreso de la historia de salvación después del tiempo de Cristo. Esta doctrina trinitaria de orientación histórica se convirtió luego en base del pensamiento histórico moderno, de la fe en el progreso y del mesianismo intramundano¹⁵⁹.

Atendiendo a las variadas consecuencias políticas de la visión histórica del joaquinismo, podemos decir que, evidentemente, Joaquín no esperaba que su propio pensamiento, en lugar de alentar el surgimiento de la nueva era del Espíritu, terminara suscitando, por los intrincados mecanismos de la historia, tanto la utopía social marxista, como el sueño de un Tercer Reich en el nacionalismo alemán y la exaltación del Duce en el fascismo italiano. En este último caso podemos reconocer el influjo de la figura joaquinita del *novus dux* del laicado, el "emperador salvador"; pero podemos mirar más profundo y advertir que la postulación de una nueva era, cercana a la perfección celestial, da lugar no sólo a una visión evolucionista, sino también, paradójicamente, a una concepción fijista: el nuevo Reino no admite superaciones históricas. Y es a partir de este aspecto fijista de la esperanza joaquinita que se alimentan tanto los totalitarismos de izquierda como los de la derecha.

Podemos preguntarnos si algunas de las consecuencias negativas del proceso que parte de los movimientos espiritualistas del medioevo, no se habrían evitado con una elaboración teológica más rica y completa sobre el Espíritu más que con la suerte de olvido a que fue relegado en la teología occidental:

Se llegó a una metafísica teológica, por una parte, y a una teología de la historia por otra... Esto ha perjudicado tanto a la doctrina sobre la Iglesia como a la doctrina sobre el Espíritu Santo. La Iglesia ya no fue entendida de manera pneumática y carismática, sino exclusivamente desde la perspectiva de la Encarnación, en forma demasiado terrena, y fue explicada desde las categorías de poder del pensamiento secular. De este modo, la doctrina sobre el Espíritu Santo quedó desplazada: en parte llevó a una existencia pobre en el ámbito de la vida devota, y en parte fue absorbida en la especulación general sobre la Trinidad, quedando así prácticamente sin función para la vida cristiana¹⁶⁰.

Aunque, considerando los recientes acontecimientos de la guerra en la antigua Yugoslavia, y cierta inspiración religiosa presente en el fanatismo de muchos servios ortodoxos, no parece tan evidente que sea la teología latina la causa de las aberraciones políticas de la Europa occidental.

Antes de las experiencias atroces vividas en este siglo, en 1889, Mark Twain seguía considerando inminente la llegada de la nueva era, en la cual el hombre llegaría a la adultez espiritual:

No ha llegado todavía lo más importante. Espere treinta años y entonces mire usted la tierra. Verá maravillas sobre maravillas... Y presenciará el formidable resultado: el hombre alcanzando por fin casi su completa estatura... Entonces podrá usted marcharse satisfecho, sabiendo que ha visto a aquel para el cual fue hecha la tierra¹⁶¹.

Pero hoy, a pesar de las guerras, los totalitarismos, el holocausto, la creciente brecha social, el desempleo, la crisis ecológica, y tantos otros males, el desencanto no es total, y reaparecen las visiones optimistas. El norteamericano Francis Fukuyama y otros, consideran que con el triunfo del capitalismo se alcanzó el fin de la historia, y que por lo tanto no cabe esperar una organización más perfecta, sino que todos la acepten y no pongan trabas al desarrollo en el mismo sentido. Pero los posmodernos advierten que esto implica perder la fe en el futuro auténtico, porque el proceso se valora por sí mismo, sin una meta de superación, y así se queda sin sentido¹⁶². En realidad, esta adoración del capitalismo no es más que una nueva prolongación del "milenarismo americano", que ya en el siglo pasado consideraba a la Nueva Inglaterra como la nueva Jerusalén, llamada a redimir a los países sometidos por el absolutismo, para que toda la humanidad pueda alcanzar la esperada "mayoría de edad".

Advirtamos también que, más allá de estas expresiones socio-políticas, con la exaltación moderna del

Espíritu se relaciona también la propuesta de una fe más "espiritual", liberada de los signos sensibles. Así, quienes a nivel simbólico rechazan la cruz, pueden aceptar una etérea paloma. Los elevados "espirituales" desprecian la religiosidad del Pueblo y propugnan una fe desencarnada que, en definitiva, es la madre del secularismo. Pero el mismo peligro está presente cuando se exalta la misión invisible de Cristo en las almas, disociándola de la misión visible del Verbo encarnado, dificultad que ya aparece planteada en la carta a los Colosenses, donde se hace el esfuerzo de relacionar al Cristo cósmico con la sangre de la cruz y con el cuerpo eclesial (Col. 1, 18. 20).

No es casual que esta prescindencia de los aspectos encarnatorios en la doctrina del joaquinismo, entusiasmará también a los teólogos liberales de la "muerte de Dios", que llegaron a identificar el nuevo Reino del Espíritu, anunciado por Joaquín, con este tiempo moderno en que nos estamos liberando de todo el bagaje de la tradición teológica e institucional del cristianismo:

El cristianismo radical hereda de la antigua creencia profética la idea de que la revelación prosigue en la historia, y también de la creencia escatológica presente en la tradición que parte de Joaquín de Fiore. Esta tradición afirma que vivimos actualmente en la tercera y definitiva edad del Espíritu; que una nueva revelación ha irrumpido en esta era, y que esta revelación diferirá tanto del Nuevo Testamento como éste del Antiguo Testamento... Podemos aprender de estos primeros cristianos radicales el primer principio radical de que el dinamismo del Espíritu ha superado la revelación de la Biblia canónica, y se revela actualmente de manera que exige una forma totalmente nueva de la fe. Rechazar tal revelación del Espíritu equivaldría a repudiar la actividad del Verbo presente, por atarse a una forma del Verbo actualmente vacía y muerta¹⁶³.

Pero también surgen nuevas formas del viejo

joaquinismo dentro de las expectativas al interno de la Iglesia. Podemos mencionar al menos dos: la confianza en una nueva era en que la Iglesia asuma la espera de la inminente era de Acuario, y, por otra parte, el sueño pentecostal. De los pentecostales y carismáticos trataremos en el último apartado; ahora detengámonos en esta pretendida consagración de la *New Age*.

El ex dominico Matthew Fox, que había sido discípulo de M. Chenu, y especialista en la teología espiritual del Maestro Eckhart, presenta su "espiritualidad judeo cristiana para la era post-piscis", como una espiritualidad profética:

Está llegando el final de la era de piscis, una época de conflicto entre cuerpo y alma, entre lo sensual y lo espiritual. Y la nueva espiritualidad puede categorizarse mejor como una profética reencarnación... Con lo cual me refiero a la necesidad de volvernos carnales o "encarnados", porque hemos perdido esta sensualidad...¹⁶⁴.

Hasta aquí parece tratarse sólo de una invitación a cultivar más la sensibilidad. De hecho, el autor rescata el modelo de Francisco de Asís, y también la visión unitaria de Tomás de Aquino, para quien la asensualidad era un vicio¹⁶⁵. Pero en realidad el autor entiende que debe llegar una nueva etapa, realmente superadora de todo lo anterior, que ya no puede producir nada bueno. Si bien hay algunas "semillas" en el catolicismo de los países latinos¹⁶⁶, se trata en realidad de un nuevo comienzo:

El evento Jesús, que los cristianos conocen como "el acontecimiento de la encarnación", se perdió a causa de los esfuerzos racionalistas griegos por suprimir lo sensual. Ahora necesitamos -Dios necesita- una reencarnación... Nuestra Parusía es justicia en la tierra. Está llegando¹⁶⁷.

Después de este recorrido, ciertamente incompleto, nos queda la impresión de que la novedad de Joaquín de

Flore consistió simplemente en la valentía de expresar el sueño oculto, el anhelo secreto que anida en los hombres de todas las épocas: presenciar el nacimiento de un nuevo mundo, pleno y feliz, pero sin que tenga que terminar nuestra historia. Y ya que Cristo no nos libera de los límites asfixiantes de los viadores, esperar un luminoso triunfo del Espíritu Santo dentro de la misma historia que estamos caminando. La influencia de Joaquín no implica que sus escritos sean todavía leídos, sino que él se atrevió a "desatar un paquete" donde ahora meten la mano muchas ilusiones humanas.

B.1.5. Desafíos del joaquinismo ante el tercer milenio

Leyendo la carta del Santo Padre, *Tertio Millennio Adveniente*, no faltará quien tenga la impresión de encontrarse ante una nueva derivación del joaquinismo. La insistencia puesta en la celebración del comienzo del tercer milenio como un tiempo especialísimo, con características que trascienden lo cronológico¹⁶⁸, no deja de llamar la atención. De hecho, el Papa habla de "un jubileo extraordinariamente grande" (TMA 15), y sostiene que será un tiempo "al que está seguramente unida una particular gracia del Señor para la Iglesia y para a humanidad entera" (TMA 55d). Pero también se refiere a un "nuevo adviento", con "dolores de parto" (TMA 23), con lo cual nos remontamos a documentos anteriores donde ya comenzaba a plantear la temática del tercer milenio. Así, ya en *Redemptor Hominis* (nro. 1) usaba la expresión "nuevo Adviento" en referencia a la preparación para el año 2000, pero allí los alcances de esta perspectiva todavía no se precisaban demasiado:

Es difícil decir en estos momentos lo que ese año indicará en el cuadrante de la historia humana y cómo será para cada uno de los pueblos, naciones, países y continentes, por más que ya desde ahora se trate de prever algunos acontecimientos (RH 1).

Pero este tema se desarrolló particularmente en la tercera parte de la encíclica *Dominum et Vivificantem*. Allí el Papa establece un paralelismo entre la acción del Espíritu en la Encarnación y la acción del Espíritu en esta “nueva fase de la historia” (DVi 51a). Si bien comienza diciendo que la “plenitud de los tiempos” se dio cuando, por obra del Espíritu Santo, se realizó la encarnación del Verbo (DVi 49a), ya que la encarnación es objetivamente “el culmen de la dádiva y de la autocomunicación divina” (DVi 50a), dice también que “siempre en la perspectiva del gran Jubileo, debemos mirar más abiertamente y caminar hacia el mar abierto, conscientes de que el viento sopla donde quiere” (DVi 53c); porque “la madurez del hombre en esta vida está impedida por los condicionamientos y las presiones que ejercen sobre él las estructuras y los mecanismos dominantes” (DVi 60a), y precisamente el Jubileo “contiene un mensaje de liberación por obra del Espíritu, que es el único que puede ayudar a las personas y a las comunidades a liberarse de los viejos y nuevos determinismos” (DVi 60b). Y esta tercera parte de la encíclica concluye diciendo que la súplica que procede de la esperanza “conlleva, como siempre, una dimensión escatológica destinada también a dar pleno significado a la celebración del Jubileo... Pero al mismo tiempo, esta oración se orienta hacia un momento concreto de la historia, en el que se pone de relieve la plenitud de los tiempos, marcada por el año dos mil. La Iglesia desea prepararse a este Jubileo por medio del Espíritu Santo, así como por el Espíritu Santo fue preparada la Virgen de Nazaret, en la que el Verbo se hizo carne” (DVi 66d).

También en su carta *Redemptoris Mater*, el Papa nos invita a situarnos en el dinamismo abierto al futuro, característico de la noción de “espíritu”, y no sólo en una continuidad con el pasado:

La Iglesia es llamada no sólo a recordar todo lo que en su pasado testimonia la especial y materna cooperación de la Madre de Dios en la obra de la salvación, sino además a preparar, por su parte,

cara al futuro, las vías de esta cooperación, ya que el final del segundo milenio abre como una nueva perspectiva (RM 49b).

Estas ideas de “nuevo adviento”, nuevo “parto”, “nueva fase”, comparadas con el hecho de la encarnación, y particularmente ligadas a una obra especialísima del Espíritu, tienen ciertamente un “sabor” joaquinita. Sabemos, de hecho, que en el Consistorio Extraordinario de Cardenales, el 13-14 de junio de 1994, se propusieron modificaciones al borrador de la *Tertio Millennio Adveniente*, con el objeto de no dar la impresión de que se espera una nueva era del Espíritu que superaría la única y definitiva Revelación en Cristo¹⁶⁹. De hecho, el texto definitivo de la carta dice explícitamente que “ciertamente no se quiere inducir a un nuevo milenarismo” (TMA 23). Pero no deja de llamar la atención que, precisamente en el año dedicado al Espíritu, sea la esperanza la virtud que se nos propone, pidiendo que “se estimen y profundicen los signos de esperanza presentes en este último fin de siglo, a pesar de las sombras que con frecuencia los esconden a nuestros ojos” (TMA 46c). También llama la atención una catequesis del Papa, del 22/XI/1989, donde afirma explícitamente que él no defiende un “utopismo escatológico” que signifique un “Reino del Espíritu” en el que se deje sin efecto “la ley evangélica predicada por Cristo”¹⁷⁰. Sin embargo sólo se ataca esta desviación considerándola como introducida por algunos “pretendidos espirituales”, dejando perfectamente a salvo la enseñanza de Joaquín de Fiore al respecto:

Fueron algunos medievales los que soñaron y predijeron sobre la base de las especulaciones apocalípticas del piadoso monje calabrés Joaquín de Fiore... Las elucubraciones de los espirituales abusaban de la doctrina de Joaquín de Fiore¹⁷¹.

Pero una cosa es evidente en la enseñanza del Papa: que si él considera rescatables ciertas “tendencias”

joaquinitas, nunca se entienden como una superación de Cristo ni de su Evangelio, sino sólo como una legítima esperanza de un particular derramamiento del poder salvífico de la gracia en esta nueva fase histórica que estamos por comenzar.

El Papa atribuye particularmente al Espíritu la construcción del Reino de Dios “en el curso de la historia”, preparando su “plena manifestación” y “haciendo germinar dentro de la vivencia humana las semillas de la salvación definitiva” (TMA 45b). Por eso, en el año dedicado al Espíritu propone también una profundización de la esperanza (TMA 46). Podríamos decir que esta relación entre el Espíritu y la esperanza tiene su fundamento en el dinamismo autotranscendente del amor, al que se asocia con propiedad la presencia del Espíritu de un modo particular. El amor es en realidad el verdadero motor que impulsa la historia hacia adelante y abre nuevos horizontes de auténtico futuro. La esperanza es estimulada y sostenida por el amor, hasta el punto que sin él no puede ser considerada una auténtica virtud¹⁷².

Pero no sólo esperamos la plenitud definitiva, sino también sus anticipos¹⁷³, y es parte de la esperanza informada por el amor el deseo de anticipar todo lo posible en esta historia la plenitud escatológica, ya que del amigo siempre se puede esperar más¹⁷⁴. No podemos ignorar que el Nuevo Testamento no habla sólo del Reino que ya llegó en Cristo, o del Reino escatológico que ha de venir en la Parusía, sino también del Reino que va creciendo (Mc. 4, 26-28; Mt. 13, 31-33; Ef. 2, 22; 4, 15-16; Col. 2, 19). Y si va creciendo, cabe esperar una época mejor por obra del Espíritu. Esta convicción es la que parece dar un color joaquinita, un cierto sabor de “superación” del Evangelio, a algunas expresiones de Von Balthasar, particularmente a las siguientes:

Lo mismo que el cumplimiento del Nuevo Testamento estaba contenido como promesa en las formas del Antiguo Testamento, y sin embargo se escandalizaban de él todos los que no estaban dispuestos a

dejarse llevar hacia lo nuevo... igualmente, por analogía, en la Iglesia debemos estar dispuestos a dar el salto desde lo antiguo y lo habitual hacia lo que en cada momento es esencialmente nuevo, para ser obedientes al Espíritu¹⁷⁵.

Pero vale la pena recordar también algunas palabras de Lucio Gera, dichas dos décadas atrás:

El futuro se ofrece como progresivo horizonte escatológico, como progresiva realización del hombre; y el profeta indica aquello que abre paso hacia ese futuro. El pasado no se presenta como meta hacia donde ir... Encaminar el presente hacia el pasado sería hacer retroceder la historia... El profeta tiene como misión propia detectar aquellos movimientos y acontecimientos históricos que en el presente son "pre-anunciadores" del futuro. El profeta es quien descubre que "ha llegado el momento", el punto en que la historia, dando un giro, ha de acceder a una mayor madurez, a un tiempo de "inauguración" de algo nuevo, en que la "inminencia" del Reino se torna acuciante y estremeceadora¹⁷⁶.

El Padre Gera aclara que la profecía "no erige en realización final y definitiva a ningún reino que sucede a otro, a ningún grado de civilización, porque en la historia se está siempre ante nuevas posibilidades de crecimiento; no arribada a su fin, siempre puede acercarse a él"¹⁷⁷.

Se trata simplemente de una visión optimista y esperanzadora de la historia, que moviliza a participar en su construcción. De hecho, expresiones semejantes a las de Gera pueden encontrarse en el documento de Medellín:

Estamos en el umbral de una nueva época en nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total... Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización, y no pode-

mos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia hacia su vocación¹⁷⁸.

Por otra parte, José Comblin, comentando este texto de Medellín en un reciente artículo, hace reaparecer a nuestro Joaquín de Fiore:

Los Pueblos latinoamericanos creen que el Espíritu manifestará su eficacia en la historia promoviendo un mesianismo temporal real, aunque incompleto. No creen que toda la acción del Espíritu Santo permanezca encerrada dentro del recinto de la Iglesia y que no se pueda esperar nada más que la misma Iglesia. En ese sentido reasumen las perspectivas de Joaquín de Fiore, de los antiguos franciscanos espirituales y de toda una tradición cristiana subterránea¹⁷⁹.

Es, como dijimos, un esperanzador optimismo histórico que hoy hace de contrapeso al desencanto posmoderno. Contrapeso necesario, ya que la visión posmoderna no es precisamente movilizadora. Por eso quizás el Espíritu suscita también en el Papa ese optimismo esperanzador. De hecho, el Santo Padre sostiene que el Espíritu Santo no sólo "conduce a la Iglesia hacia un constante progreso en la comprensión de la Verdad revelada", sino que también opera "una **actuación creciente** de la Redención"¹⁸⁰.

Y se trata, en definitiva, de interpretar el anhelo de todo corazón humano: el deseo de presenciar el nacimiento de una nueva época, el sueño de vivir un momento privilegiado de la historia, la mejor época. Tenemos derecho a desearlo, y por eso esperamos también que Dios nos regale su fuerza, que él intervenga para hacerlo posible. En ese auxilio, al decir de Trento, ponemos "nuestra más firme esperanza"¹⁸¹. Del amor brota esa certeza de esperanza, de modo que podríamos decir con Agustín que "nuestra esperanza es tan cierta como si ya fuera una realidad lo que esperamos"¹⁸². Ya que por el

amor el Espíritu comienza a anticipar en nosotros la experiencia de la gloria, en ese dinamismo del amor la esperanza tiene su mejor garantía, y esperamos firmemente que no seremos defraudados por el amigo:

La esperanza no defrauda, ya que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rom. 5, 5).

En el Espíritu Santo tenemos las "arras", el anticipo, la garantía de la plenitud definitiva a la que estamos llamados (Rom. 8, 23; 2 Cor. 1, 22; 5, 5; Ef. 1, 14).

Por eso podemos decir que el Papa, en su propuesta hacia el tercer milenio, recoge y sintetiza las expectativas de esta época llamándola a una superación de sus límites. Su propuesta no es un optimismo ingenuo fundado en el dinamismo interno de la historia o de un sistema, pero tampoco coincide con el desencanto posmoderno ni con un pesimismo conservador. Al igual que los genios de Tomás y de Buenaventura, el Papa trata de buscar un saludable equilibrio en el que el presente asume tanto el sólido sustrato del pasado como un esperanzado impulso hacia el futuro. No deja de pedir perdón por los límites del pasado, ni de valorar los signos de esperanza de la época que estamos viviendo, ni de alimentar el sueño de un futuro mejor. Del mismo modo, sin invitar a una superación de las instituciones tradicionales de la Iglesia, se manifiesta plenamente dispuesto al diálogo ecuménico. Esto también tiene cierta conexión con el joaquinismo, que veía en la superación del cisma uno de los signos de la llegada del nuevo tiempo del Espíritu. Y no olvidemos que el Papa llegó incluso a propiciar un nuevo modo de ejercer su ministerio papal para facilitar el camino que suscita el Espíritu hacia un futuro de unidad¹⁸³.

En realidad ésta es la dinámica propia del amor, por el cual se hace particularmente presente en el hombre el dinamismo del Espíritu Santo, arrojándolo a lo insospechado. Estamos hablando entonces, más que del resultado del juego de los factores intrahistóricos, de una

intervención particular del Espíritu abriendo nuevas perspectivas. Así lo expresa el Papa en una de sus catequesis sobre la tercera Persona:

El Espíritu Santo posee una inventiva infinita, propia de una mente divina, que provee a desatar los nudos de los sucesos humanos, incluso los más complejos e impenetrables¹⁸⁴.

Pero podemos preguntarnos ahora, en base a qué el Papa anuncia un particular derramamiento de la gracia a partir de la celebración del gran Jubileo. Y podríamos intentar distintas respuestas:

- a. Se fundaría en el ejercicio de un carisma profético, en cuanto Dios tiene ciencia del futuro y puede participarla al hombre, particularmente a quien El mismo eligió para gobernar su Iglesia.
- b. Se trataría simplemente de una decisión del Papa, que así como puede disponer del tesoro de gracia que administra la Iglesia concediendo indulgencias, puede también ofrecer a la Iglesia un camino determinado para un mayor acceso a la vida de la gracia.
- c. Sería una particular actualización del Misterio de la Encarnación al modo como se realiza en toda celebración litúrgica, en la cual el Misterio no sólo es recordado, sino que se actualiza como fuente privilegiada de vida sobrenatural.
- d. Sin negar las tres explicaciones anteriores, diríamos más bien que se parte de una lectura de los signos de los tiempos, aunque el Papa no explicita demasiado los fundamentos objetivos de su lectura. Pero podemos encontrar alguna pista en la misma *Tertio Millennio Adveniente*:

Es difícil no advertir cómo el año mariano (1987/1988) precedió de cerca a los acontecimientos del 1989. Son sucesos que sorprenden por su envergadura y especialmente por su rápido desarrollo... Se

podía percibir cómo en la trama de lo sucedido operaba con premura materna la mano invisible de la providencia (TMA 27a).

Sin embargo, en otra ocasión él relacionó la caída del comunismo no sólo con la Virgen, sino también con la propia debilidad interna del sistema, con sus propios errores y abusos¹⁸⁵.

Esto significa que no se trata de un providencialismo que ignore la autonomía de las causas segundas que intervienen en la historia humana, donde las criaturas actúan también como “causas y principios unas de otras”¹⁸⁶. Sostenemos que el efecto final del plan divino se realiza indefectiblemente, pero todo el decurso intermedio está sujeto a marchas y contramarchas, a “corsi e ricorsi”, a preciosos avances y a lamentables retrocesos, aun cuando, como enseña el catecismo, Dios pueda siempre “sacar un bien de las consecuencias de un mal, incluso de un mal moral”¹⁸⁷, y aun cuando “los hombres son a menudo cooperadores inconscientes de la voluntad divina”¹⁸⁸.

Mirando este siglo, el Papa trata de descubrir “la intervención de Dios en las vicisitudes humanas” (TMA 17), y así interpreta la celebración del Jubileo del año dos mil como una propuesta que Dios hace a la Iglesia para iniciar un tiempo mejor. Pero esto no significa que se realizará sin la intervención del hombre, ya que el paso adelante que se propone se dará, como enseñaba Trento, “según la disposición y cooperación de cada uno”¹⁸⁹. En este sentido, las expresiones del Papa son claras:

La Iglesia se esfuerza por **crear las condiciones** para que las energías salvíficas puedan ser comunicadas a cada uno (TMA 16).

Se pretende subrayar aquello que el Espíritu sugiere a las distintas comunidades (TMA 23).

Es necesario hacer enmienda, invocando con fuerza el perdón de Cristo (TMA 34a).

A nosotros se nos pide **secundar** este don sin caer en ligerezas y reticencias... (TMA 34c).

Una cosa es cierta: cada uno es invitado a hacer cuanto está en su mano para que **no se desaproveche** el gran reto del año 2000, al que está seguramente unida una gracia particular del Señor para la Iglesia y para la humanidad entera (TMA 55d).

Sin embargo, esto no niega que incluso nuestra disposición supondrá la obra movilizadora del Espíritu Santo:

El Espíritu no dejará de mover los corazones para que se dispongan a celebrar con renovada fe y generosa participación el acontecimiento jubilar (TMA 59b).

Finalmente, queda claro que Dios no actuará privilegiando un tiempo por encima de todos los anteriores sin que tenga alguna importancia la cooperación humana o el dinamismo propio de los procesos históricos con sus negativas y rechazos al plan de Dios. El fruto del Jubileo no tendrá que ver sólo con una acción divina prescindente de la historia, instaurando en la tierra un tiempo superior a los demás independientemente del proceso que haya hecho la humanidad en su camino previo. Se trata de un ofrecimiento, y de una propuesta a la Iglesia para que haga un camino dispositivo, o un camino de cooperación con la gracia que ya está obrando, de manera que el dos mil, a través de una Iglesia purificada y madura, sea efectivamente el comienzo de un tiempo privilegiado para la humanidad.

Pero para completar estas consideraciones, es imprescindible recordar las características distintivas de la esperanza cristiana, que son las que el Papa explicita en su propuesta:

Esta esperanza, que el tercer milenio nos invita a cultivar, es una disposición interior propia de los caminantes, que tiene que ver con la tensión hacia el futuro a la que se suman tantas ansiedades, temores, angustias e inquietudes. Pero la esperanza impide que esas

pulsiones nos paralicen en el camino y logra que se armonicen eficazmente en una orientación confiada hacia el futuro posible. Por eso, tener esperanza no es sólo estar sobreviviendo como podemos, como péndientes de un hilo en la fragilidad del ser, sino estar sosteniéndonos cada vez más en el amor de un Dios amigo que se hace promesa. No hablamos entonces de una confianza autosuficiente puesta en los poderes humanos o en los procesos inmanentes de la historia, y por eso podemos descubrir una esperanza auténticamente fundada en Dios también en medio de los límites y debilidades de la pobreza:

Hay que tener en cuenta que la pobreza y dificultades de la vida en los medios populares pueden suscitar un recurso, tantas veces callado, de sólo levantar los ojos frecuentemente a Dios¹⁹⁰.

Pero en el mismo impulso esperanzado se hace permanente la experiencia de lo insuficiente y provisorio de toda realización histórica, se vive la convicción de que no sólo Dios es siempre mayor, sino de que el ser humano es siempre más grande y más noble que cualquier estructura, ideología o realización mundana. En este sentido, afirma Von Balthasar que el dinamismo del Espíritu contradice la tendencia a esperar una época dentro de la historia que tenga un carácter de definitividad o de conclusión:

El Espíritu se burla de toda delimitación por parte de los hombres. Lo propio de él es invadir... con una abundancia de la verdad consoladora que quite de tal modo el aliento y crezca tan constantemente, que la idea de conclusión sólo le parecería risible y blasfema¹⁹¹.

Siempre, hasta que acabe esta historia, habrá para la Iglesia "un exceso de luz que ella apenas soporta, y a la vez una tiniebla, que corresponde al velamiento de la fe del orden de la Encarnación"¹⁹².

Por eso mismo, seguimos sosteniendo con fuerza que el objeto principal de la esperanza no son las realizaciones parciales, sino la plenitud escatológica, con lo cual la Iglesia evitará siempre, aún en las épocas más gloriosas, identificarse a sí misma con el Reino consumado:

Atender a la dimensión escatológica preserva a la Iglesia de una falsa identificación con Cristo o con el Reino de Dios, y, en consecuencia, de todo triunfalismo¹⁹³.

El triunfalismo eclesiástico o político no es más que una expresión de la presunción, uno de los pecados contra la esperanza, porque creyendo que no hay nada que cambiar se está creyendo que no hay nada que esperar, y se contradice el dinamismo renovador de toda verdadera esperanza. comparando el ya con la plenitud escatológica, se toma conciencia de los límites de lo alcanzado:

Si sólo para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza, somos los más infelices (1 Cor. 15, 19).

Pero es en definitiva la perfección que el amor le imprime a la esperanza, la que impide a la Iglesia instalarse en lo ya conquistado:

La caridad, en razón de su naturaleza, no tiene término de aumento, ya que es una participación de la infinita caridad, que es el Espíritu Santo... Tampoco por parte del sujeto se le puede prefiar un término, porque al crecer la caridad, sobrecrece siempre la capacidad para un aumento superior... Este aumento persigue un fin, pero ese fin no está en esta vida sino en la futura¹⁹⁴.

Particularmente a través del amor, la Iglesia recibe del Espíritu la energía necesaria para superar la tendencia anquilosante del pecado:

Es el Espíritu Santo quien se derrama a sí mismo en la Iglesia como Amor, energía salvífica que tiende a alcanzar a todos los hombres y a toda la creación. Esta energía de amor acaba venciendo las resistencias, aunque, como sabemos por la experiencia y por la historia, debe luchar continuamente contra el pecado y contra lo que contradice al amor¹⁹⁵.

Así confirmamos una vez más la particular relación entre el impulso propio del Espíritu y la dinámica del amor:

Propio del amor es mover e impulsar la voluntad del amante hacia el amado, y la palabra "espíritu" está precisamente relacionada con ese impulso... Aplicado al mundo espiritual, significa aquella fuerza que mueve todos los actos de la vida espiritual: el amor¹⁹⁶.

La raíz infinita y última de esta asociación está en la procesión del Espíritu, en cuanto "Dios está presente en la voluntad como lo amado en el amante, y **como inclinando hacia** el amado"¹⁹⁷.

Precisamente porque es la caridad la que madura el impulso hacia la perfección futura, y sabiendo que la llegada de una época dorada depende del perfeccionamiento de la caridad en cada individuo, Santo Tomás Moro no consideraba posible la realización histórica de su utopía:

Es imposible que se hagan bien todas las cosas, a menos que todos los hombres sea completamente buenos, cosa que no creo que suceda todavía¹⁹⁸.

De todos modos, es la misma caridad la que, haciéndonos probar los anticipos de la plenitud, da impulso al deseo de la esperanza, da mayor certeza a su confianza, y nos mueve a buscar un acrecentamiento de esos anticipos. Cuando no proponemos claramente la continuidad de la gloria con su incoación en esta historia, inducimos a ideologías seculares que terminan apro-

plándose el anhelo histórico de los hombres, el amor a la tierra y la lucha comunitaria. En este sentido, Duquoc hace una interpretación interesante de las consecuencias históricas de haber rechazado el milenarismo sin proponer a cambio una Teología rica y completa sobre el cielo anticipado o anticipable. Esto sucedió cuando se convirtió Constantino y se creyó que se inauguraba una nueva era; pero, al llegar la decepción, se volvió a insistir en un cielo sin relación con esta tierra¹⁹⁹. Duquoc ve en el marxismo una secularización del milenarismo resucitado, como consecuencia del olvido de los lazos entre el cielo y sus anticipos²⁰⁰. Con ello coincide De Lubac, al plantear que en la teología de la revolución de Bloch existen, con respecto a Joaquín de Fiore, “no sólo rasgos de semejanza, sino también una filiación cuyas huellas son bien visibles”²⁰¹.

Por eso el Papa, al mismo tiempo que celebra la caída del comunismo como uno de los signos de la acción particular de la Providencia en este fin de siglo, también propone cooperar con la iniciativa del Espíritu para que en nuestra historia se anticipe lo mejor posible la plenitud del cielo y la humanidad pueda vivir en el nuevo milenio una época privilegiada.

Si sólo nuestras frustraciones prepararan el cielo, entonces no podríamos hablar de verdaderos anticipos de la gloria, y nuestra esperanza perdería su vitalidad movilizadora. De hecho, la esperanza tiene que ver con el amor de concupiscencia, de deseo, de interés, que alimenta la actividad cotidiana del hombre en camino. Y el que cree que de esta historia nada puede esperarse, sólo puede esperar que todo termine, y por eso mismo, no tiene ganas de nada. La esperanza es mucho más que el sabor amargo que sentimos al captar la insuficiencia y la contingencia de las cosas terrenas, porque con la esperanza ese gusto inquietante se trasmuta en deseo eficiente, en ilusión, en camino. Porque está el Espíritu, asegurando con su presencia una permanente e inagotable vitalidad, los cristianos nunca podremos entender el decurso histórico como un proceso degradante que cada

vez se aleja más de los tiempos dorados, perdiendo cada vez más su poder originario por un inevitable desgaste. La presencia del Espíritu como primicia del triunfo definitivo impide las visiones pesimistas:

El cristiano sabe que ya posee las primicias de esta adopción en el Espíritu Santo y, por eso, mira con esperanza serena el destino del mundo, aun en medio de las tribulaciones del tiempo²⁰².

Pero al mismo tiempo, sabiendo que el camino nunca brinda la perfección de la meta, podemos aceptar serenamente que esta vida no termine de darnos todo, y nos hacemos capaces de disfrutar de los pequeños logros aunque no estén completamente acabados. Así lo vive especialmente el pobre, que de este modo se libera del más terrible peso: la autoexigencia angustiante de lograr antes de morir el ideal imposible de una felicidad perfecta o de una época insuperable.

Por la esperanza de la que es depositaria, la Iglesia se considera "la verdadera juventud del mundo", ya que "posee lo que hace la fuerza y el encanto de la juventud: la facultad de alegrarse con lo que comienza, de darse gratuitamente, de renovarse, de partir de nuevo hacia nuevas conquistas"²⁰³. La esperanza de la Iglesia ante el tercer milenio no es la fe en un evolucionismo ciego que ignora los retrocesos de la libertad humana, ni la presunción del que se apoya en su fuerza o cree que Dios debe intervenir sin tomar en cuenta el proceso del hombre; es la convicción de que el Amor hecho promesa nos hace partícipes de nuestro propio camino y ama nuestra historia libre y personal, pero al mismo tiempo, en su divina excedencia, es capaz de regalar mucho más de lo que puedan merecer nuestros frágiles esfuerzos.

B.2. OTRA "ERA DEL ESPÍRITU" EN EL PENTECOSTALISMO ACTUAL

B.2.1. La novedad pentecostal

Si ahora nos detenemos en el pentecostalismo, no es sólo por su relación particular con el Espíritu o por los resabios joaquinistas que alberga, sino por el interés que suscita actualmente en millones de personas de nuestra América Latina, que se adhieren a este nuevo espiritualismo como a la verdadera respuesta que estaban esperando.

El Pentecostalismo, integrado por distintas confesiones y sectas de raíz evangélica, es el movimiento que más crece en el mundo y el que más velozmente ha crecido en la historia, si consideramos que ya alcanzó 400 millones de adeptos. De hecho, diariamente pasan al pentecostalismo unos 8.000 católicos sólo en América Latina, si bien en Europa, con las excepciones de Francia e Italia, ha tenido escasa influencia²⁰⁴. Pero lo más destacable es que, de continuar esta dinámica, en el próximo siglo superaría en número a la Iglesia católica²⁰⁵. Y ya que son mayormente los más pobres de América Latina quienes pasan al pentecostalismo, los pentecostales acusan a la Iglesia católica de haberse vuelto elitista, convirtiéndose más en una iglesia "para" los pobres que en una Iglesia "de" los pobres. Esto se hace más evidente en algunos países donde coincide un poderoso aumento del pentecostalismo con una opción pastoral elitista en la Iglesia católica.

Si bien podemos reconocer una suerte de explosión pentecostal en los últimos treinta años, el origen del pentecostalismo se remonta al año 1906, en Los Angeles, bajo el impulso de William Seymour, que inició, con un grupo reducido de descendientes de africanos, una serie de experiencias espirituales mezcladas con fenómenos somáticos como la glosolalia, danzas extáticas, caídas o "descansos" en el Espíritu, llantos sanadores, etc.

Al comienzo se trataba sólo de una nueva "experiencia ecuménica", pero luego comenzaron a organizarse,

estructurándose como una nueva "iglesia". Además, pronto comenzaron a intervenir en política, aliándose tanto con la extrema derecha como con el movimiento liberador de Martín Luther King.

Destaquemos que la mayor difusión del pentecostalismo se dio en países de cultura latina y católica y que, al mismo tiempo, su orientación doctrinal recibió, más que los demás movimientos evangélicos, una influencia de la doctrina católica, que se evidencia, por ejemplo, en una valoración positiva de la libertad humana, una estructura eclesial episcopal, la distinción entre las leyes propias del orden natural y el orden sobrenatural, la invitación al crecimiento secundando la acción de la Gracia, la valoración positiva de algunos sacramentales, y en algunas comunidades el bautismo de niños. Por otra parte, muchos teólogos pentecostales se aliaron a la Teología católica de la liberación y encuentran en la tradición espiritual católica una riqueza de criterios para discernir más seriamente las experiencias carismáticas.

Hoy en día, el movimiento pentecostal es teológicamente tan pluriforme que es sumamente difícil tomarlo como interlocutor en un diálogo ecuménico. Sólo una determinada experiencia común puede establecer algunos puntos de contacto. Ellos mismos suelen definir su visión de la realidad como "transracional", en cuanto "no está confinada en los límites de la razón, puesto que en el espectro del conocimiento se incluyen también el sentimiento, el estilo de vida, elementos que se funden unos con otros"²⁰⁶ y que configuran la situación de "quedar radicalmente descentrado"²⁰⁷.

Pero digamos también que el fenómeno de las últimas tres décadas no consiste sólo en el crecimiento del pentecostalismo como agrupación autónoma, sino también en un crecimiento acelerado del neopentecostalismo. Se trata de una "renovación pentecostal o carismática" dentro de las grandes iglesias tradicionales, con lo cual se plantean nuevas cuestiones, y reaparecen dificultades ya presentes en los primeros tiempos de la Iglesia.

B.2.2. La nueva Iglesia de los carismas

Con los movimientos pentecostales desarrollados dentro de las Iglesias tradicionales, aparece de un modo nuevo la idea joaquinita de un nuevo Reino del Espíritu en la Iglesia, pero al mismo tiempo, como característica peculiar de esta nueva época, los carismas pasan a ser objeto directo de atención, particularmente los carismas mencionados en 1 Corintios 12-14.

Sabemos que los carismas enumerados por Pablo no son los únicos ni son necesariamente los más importantes para esta época:

Es preciso señalar que la enumeración del Apóstol no reviste un carácter limitativo. Pablo señala los dones particularmente significativos en la Iglesia de entonces, dones que tampoco han dejado de manifestarse en las épocas sucesivas, pero sin agotar el horizonte de nuevos carismas que el Espíritu Santo puede conceder, de acuerdo con las nuevas necesidades²⁰⁸.

Sin embargo, como ya dijimos, es interesante constatar también en los primeros siglos de la Iglesia un fenómeno semejante al que observaba Pablo en la iglesia de Corinto.

En los textos de la Iglesia de los orígenes se habla particularmente del carisma de "profecía", coincidiendo con el acento ya puesto por San Pablo en 1 Cor. 14. Tanto la Didajé²⁰⁹ como el Pastor de Hermas²¹⁰ dan criterios para discernir sobre la autenticidad de un carisma profético.

Justino sostiene que los carismas mencionados por Pablo siguen existiendo en la Iglesia²¹¹. Clemente de Roma, en su carta a los corintios, pide "que cada uno respete en su prójimo el carisma recibido"²¹², lo cual implica respetar también el carisma de los presbíteros²¹³. Pero no significaba esto que los presbíteros y obispos no tuvieran también un carisma profético. San Ignacio de Antioquía, por ejemplo, expresaba la convic-

ción de proclamar su mensaje bajo la luz del carisma profético del Espíritu²¹⁴.

Luego de la efervescencia carismática de Corinto, el primer problema eclesial planteado en torno a los carismas fue el del montanismo, donde se reclamaba a los discípulos una aceptación de los carismas que se manifestaban en la secta: "Ustedes tienen obligación de acoger los carismas"²¹⁵. Ireneo, refiriéndose a la nueva corriente profética, reconoce la existencia de numerosos carismas en la Iglesia: "es imposible decir el número de carismas que recibe la Iglesia cada día"²¹⁶; y menciona los carismas de profecía, lenguas y revelación²¹⁷. Contra Marción, además, dice que "son verdaderamente desgraciados los que, sosteniendo que existen falsos profetas, toman pretexto de ello para rechazar la gracia profética en la Iglesia"²¹⁸. Orígenes, aunque sostiene que en su época muchos de los carismas han cesado²¹⁹, reconoce que "siempre hay en los cristianos huellas de este Espíritu Santo que apareció bajo la forma de una paloma, y expulsan espíritus malos, realizan curaciones, ven con antelación determinados acontecimientos"²²⁰.

San Cipriano, en el concilio de Cartago del 252, hace referencia a inspiraciones carismáticas:

Nos ha parecido bien, bajo la inspiración del Espíritu Santo, y en conformidad con las admoniciones dadas por el Señor en numerosas y claras visiones...²²¹.

Novaciano también constataba la existencia de carismas en las comunidades eclesiales:

El mismo Espíritu hace regalos, como si fueran joyas, a la Esposa de Cristo, la Iglesia. El suscita profetas, instruye los doctores, anima las lenguas, procura fuerza y salud, realiza maravillas, otorga el discernimiento de los espíritus, asiste a los que dirigen²²².

A partir de la paz de Constantino, en el siglo IV, los carismas mencionados por san Pablo parecen darse en

menor frecuencia y abundancia. San Juan Crisóstomo, por ejemplo, sostiene que el don de lenguas se había dado en la época de Pablo por el carácter tosco de la gente²²³. Sin embargo, en otros autores hallamos testimonios sobre la persistencia del fenómeno. San Patricio (+460) hacía referencia a una oración particular “con gemidos” que el Espíritu Santo producía en él²²⁴. San Agustín, hablando del júbilo en la oración, se refería a un modo particular de oración en que comienzan a perderse las palabras y el júbilo se expresa con sonidos desarticulados, como cuando los viñadores celebran en la cosecha y pierden la letra de las canciones²²⁵. También podríamos mencionar los “balbucesos”²²⁶ de Santa Teresa, el lenguaje desconocido de Santa Hildegarda, la *loquella* de San Ignacio²²⁷, así como a otros místicos no canonizados: catalina de Dormans, Ruysbroeck, María de la Encarnación, etc.

Que el modo como se dan estos carismas en algunos grupos carismáticos sea o no auténtico, puede ser objeto de discusión y de un delicado discernimiento, pero no debería llevarnos al otro extremo, que ya reprochaba san Ireneo, de rechazar la presencia en la Iglesia de los carismas que el Espíritu distribuye “como quiere” (1 Cor. 12, 11). De hecho, el Papa menciona que uno de los “objetivos principales” de la preparación al Jubileo es “el reconocimiento de la acción del Espíritu que actúa en la Iglesia, tanto sacramentalmente como a través de los diversos carismas” (TMA, 45), si bien “incluso los carismáticos” están sometidos a la “gracia de los Apóstoles” (Ibid).

El Papa invita especialmente a estar atentos para recoger lo que el Espíritu suscita no sólo en las Iglesias particulares sino también en los individuos, a través de los carismas:

Se pretende suscitar una particular sensibilidad a todo lo que el Espíritu dice a la Iglesia y a las Iglesias, así como a los individuos, por medio de los carismas al servicio de toda la comunidad (TMA, 23).

B.2.3. El Pentecostalismo católico

Con respecto a lo que llamamos "Renovación carismática católica", en sus distintas corrientes y manifestaciones, podríamos asumir lo que su "Servicio internacional", con sede en Roma, presenta como descripción básica:

Es un movimiento mundial, pero no uniforme ni unificado. . Es una reunión muy diversa de individuos, grupos y actividades... que participan de la misma experiencia fundamental y persiguen los mismos objetivos generales: promover una conversión personal, madura y continua a Jesucristo Señor y Salvador, propiciar una apertura decisiva hacia la Persona del Espíritu, su presencia y su poder, gracias que se experimentan a la vez en lo que se llama "bautismo en el espíritu, dejar actuar libremente al Espíritu, o una renovación del Espíritu", como aceptación personal de las gracias de la iniciación cristiana y recibir fuerza para el servicio personal... También se propone fomentar la recepción y el uso de los carismas, no solamente en la Renovación carismática sino en la Iglesia entera..., animar la evangelización en el poder del Espíritu Santo..., impulsar el crecimiento progresivo en santidad a través de la correcta integración de los dones carismáticos con la vida total de la Iglesia (Sacramentos, Liturgia, Tradición, Magisterio, planes pastorales)²²⁸.

Pero, si bien estos objetivos altamente valorables se cumplen de un modo laudable en algunos grupos, en otros grupos se advierten derivaciones preocupantes, que no podemos dejar de relacionar con la tendencia joaquinista siempre presente y actualizada. Por ejemplo:

a. La idea de que la Iglesia ahogó el impulso del Espíritu con el peso de lo institucional y jerárquico, de manera que Dios está suscitando, en este nuevo tiempo, un nuevo orden eclesial comandado por los "espirituales". Nos recuerda de algún modo la espera joaquinista de

una superación del poder clerical por la supremacía de los monjes espirituales. Cabe recordar entonces que el ministerio jerárquico es necesario para asegurar la unidad en la diversidad, y que él mismo está dotado de carismas necesarios para ejercer tal función:

Los ministerios jerárquicos... han sido establecidos con vistas a la unidad, al buen funcionamiento y la belleza de la Iglesia. El orden jerárquico y toda la estructura ministerial de la Iglesia se halla bajo la acción de los carismas²²⁹.

b. La convicción de que la verdadera Iglesia tiene como modelo la iglesia de la primera carta a los corintios, con sus carismas peculiares, de modo que sólo será auténtica Iglesia de Cristo la que acepte la novedad pentecostal con una efusión de los carismas extraordinarios en todas las comunidades. En este sentido, los carismáticos suelen entenderse a sí mismos como algo provisorio, que cumplirá su función cuando llegue la nueva era carismática en que toda la Iglesia estará renovada por la aceptación de los carismas.

c. El uso de la Escritura en algunos grupos no es sólo fundamentalista, sino también concordista. Es lo que sucede cuando se "pide la Palabra" y, abriendo la Escritura al azar, se aplica lo que dice materialmente el texto a una situación del mundo, de la comunidad o del individuo. Igualmente, cierta lectura bíblica puramente espiritual, bajo la guía del Espíritu, prescindiendo por completo del sentido literal del texto, tiene resonancias de la espera joaquinita de un Evangelio del Espíritu que superaría al Evangelio de Cristo; porque en esa lectura la letra del Evangelio es sólo ocasión para que el Espíritu diga sus cosas. Advirtamos aquí que nos situamos en el orden de los contenidos, ya que esto nada tiene que ver con la Ley nueva, que es el impulso del Espíritu sin el cual la letra del Evangelio no puede ser vivida.

d. Cierta optimismo ingenuo que, partiendo de la convicción de que Dios ya tiene decidido el surgimiento de la nueva era, ignora que la realidad del pecado y el

dinamismo de las causas segundas pueden provocar vueltas atrás en la historia, y que los mismos artífices de las comunidades carismáticas pueden detentar nuevas formas de poder autoritario semejantes a las del clericalismo criticado. En este sentido, sigue siendo importantísima la presentación del carisma como "gratia gratis data", en cuanto no implica necesariamente el estado de gracia santificante, de manera que el más extraordinario de los carismas puede coexistir con el pecado y con un dinamismo degradante en la misma comunidad que ejerce un deslumbramiento carismático.

Finalmente, cabe releer algunas consideraciones de Von Balthasar, que relaciona explícitamente el gnosticismo de los corintios carismáticos con nuestro recordado Joaquín de Fiore, y sintetiza su pensamiento sobre la acción del Espíritu en la historia:

Pablo tiene que subrayar frente a los gnósticos de Corinto, no menos que Juan frente a otros gnósticos, que el verdadero Espíritu de Cristo remite retrospectivamente a la cruz de Jesús y prolepticamente a su retorno. Y siempre habrá que luchar, desde Montano a Joaquín de Fiore y a Hegel, contra el equívoco de una síntesis espiritual gnóstica. El presente del Espíritu no es ni atemporal, ni la síntesis arbitraria de los tiempos, sino las "arras" de la síntesis última, el rayo de una esperanza totalmente especial y sin comparaciones intramundanas. Es una esperanza que se distingue tanto de la veterotestamentaria, basada en la pura promesa, como de la posesión definitiva y de todo cumplimiento, y que permite la anticipación indescriptible, confiada, y a la vez respetuosamente reservada, que corresponde a la esposa elegida cuando ha recibido del esposo las "arras" de la boda²³⁰.

NOTAS

- ¹ ALBERTZ, R. - WESTERMANN, C., "Ruaj", en *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*; Madrid 1985; II, 914-987.
- ² S. Th., II-IIae., 30, 4.
- ³ KAMLAH, E., "Espíritu", en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*; Salamanca 1980; II, 136-145. Cfr. KITTEL, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*; Brescia 1975; X, 771-1098.
- ⁴ EURÍPIDES, *Hipp.* 1. 391; *Hel.* 867; *Tro* 758.
- ⁵ EURÍPIDES, *Ba.* 128.
- ⁶ EURÍPIDES, *Hec.* 571.
- ⁷ *Fr. adespotum* 187 (TGF 878); Ps. Luc., *Amores* 37.
- ⁸ ESQUILO, *Prom.* 883ss.
- ⁹ HIPOLITO, *ref.* 5, 19, 3.
- ¹⁰ PLUTARCO, *def. Orac.* 51; DIODORO S., 16, 26; LUCANO, *De bello civili* 5, 83; *Lc.* 1, 67; *2 Ped.* 1, 21; *1 Cor.* 12-14.
- ¹¹ ESQUILO, *Suppl.* 185; 575ss.
- ¹² PSEUDO GALENO, *Definitiones medicae* 29.
- ¹³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las Religiones*, 53.
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ S. TOMÁS DE AGUIÑO, *I Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2. Cfr. MILANO, A., *Propiedades y apropiaciones*, en *El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 1143-1179.
- ¹⁶ S. Th., I, 39, 7.
- ¹⁷ *I Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2, ad 1.
- ¹⁸ S. Th., I, 41, 5, ad 3.
- ¹⁹ *I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 2.
- ²⁰ S. Th., I, 39, 8, 4a. considerac.: "no es apropiado sino propio del Hijo".
- ²¹ S. Th., I, 37, 1; 38, 1-2.
- ²² S. Th., I-IIae., 110, 1; *I Sent.*, d. 15, q. 2, a. 1, ad 4; S. Th., III, 3, 4, ad 3.
- ²³ S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* XVI, 2 (PG 33, 920).
- ²⁴ S. HILARIO, *De Trinitate*, II, 2 (PL 10, 51).
- ²⁵ S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, V, 9, 10.
- ²⁶ S. Th., I, 12, 13, ad 1.
- ²⁷ S. BUENAVENTURA, *De Scientia Christi*, 7, ad 19-21; Cfr. *Itinerarium* 7, 5.
- ²⁸ *I Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2.
- ²⁹ S. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, I, 6, 2.

- ³⁰ *I Sent.*, d. 16, 3, ad 3.
- ³¹ *I Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1, ad 1.
- ³² *Ibid.*, q. 1, a. 2.
- ³³ S. BUENAVENTURA, *Quaest. disp. de Myst. Trín.*, 1, 2, concl.
- ³⁴ *De plantatione Paradisi*, 14 (Q., V, 578).
- ³⁵ Cf. cita 33.
- ³⁶ *S. Th.*, 1, 39, 7.
- ³⁷ S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, d. 7, q. 4.
- ³⁸ CAYETANO, *In Iam Partem*, q. 36, a. 4, n. 8.
- ³⁹ RAHNER, K., *Escritos de Teología I*; Madrid 1961; 126-128. 376-377; IV, 226-228: Rahner advierte sobre el peligro de volver a un monoteísmo precristiano y de seguir fomentando la ausencia de una piedad trinitaria en Occidente.
- ⁴⁰ CONGAR, I. M., *El Espíritu santo*; Barcelona 1983; 117-120. 296-298.
- ⁴¹ *I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 2.
- ⁴² *Ibid.*, Crf. DOCKX, S., *Fils de Dieu par Grâce*, París 1948; 106-120.
- ⁴³ *I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1.
- ⁴⁴ S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, d. 17, p. 1, dub. 5.
- ⁴⁵ *S. Th.*, 1, 43, 5, ad 2.
- ⁴⁶ *I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 2. Cf. BORDONI, M., *La Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*; Brescia 1995; 186.
- ⁴⁷ *Ibid.*, a. 1.
- ⁴⁸ *Contra Gentiles*, IV, 23; *S. Th.*, 1, 43, 3.
- ⁴⁹ *I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, ad 1.
- ⁵⁰ GALTIER, P., *L'habitation en nous des trois Personnes*; Roma 1950; 163-173.
- ⁵¹ *S. Th.*, II-IIae., 45, 5, resp. y ad 3.
- ⁵² GARDEIL, A., *Le saint-Esprit dans la vie chrétienne*; París 1. 950, 195-198.
- ⁵³ *S. Th.*, 1, 43, 3.
- ⁵⁴ *Ibid.*, ad 4.
- ⁵⁵ *Ibid.*, III, 7, 13.
- ⁵⁶ S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, d. 14, dub. 2.
- ⁵⁷ *I Sent.*, d. 18, dub. 5.
- ⁵⁸ *De septem Donis*, 6, 8.
- ⁵⁹ *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 3, ad 2.
- ⁶⁰ *Ibid.*, q. 1, ad 2.
- ⁶¹ *QQ. Disp. de Myst. Trín.*, 4, 2, fund. (contra) 10.
- ⁶² S. GREGORIO DE NISA, *Quod non sint tres dii* (PG 45, 129).
- ⁶³ S. ATANASIO, *Cartas a Serapión*, 1, 14 (PG 26, 565b).

- ⁶⁴ S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Thesaurus* (PG 75, 608); cfr. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Ort.*, 1, 12 (PG 194, 136).
- ⁶⁵ KASPER, W., *Kirche, Ort des Geistes*; Friburgo 1976; 34.
- ⁶⁶ CONGAR, I. M., *op. cit.*, 587.
- ⁶⁷ S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, d. 18, q. 5, ad 3.
- ⁶⁸ *Ibid.*, q. 4.
- ⁶⁹ JUAN PABLO II: *Dominum et Vivificantem*, 50; *Tertio Millennio Adveniente*, 44.
- ⁷⁰ S. JUAN CRISÓSTOMO: *De Perfecta Caritate* (PG 56, 281); cf. S. Th., III, 68, 9, ad 2.
- ⁷¹ JUAN PABLO II, *Tertio Millennio Adveniente*, 45.
- ⁷² *Ibid.*, 47.
- ⁷³ *Catequesis* del 5/12/1. 990, en *Creo en el Espíritu Santo*; Madrid 1997; 313.
- ⁷⁴ SILANES, N.: *Iglesia de la Trinidad*, en: *El Dios Trinitario*, 661.
- ⁷⁵ JUAN PABLO II: *Catequesis* del 5/12/1. 990, en *Creo en el Espíritu Santo* (cit), 312.
- ⁷⁶ S. Th., 1, 43, 5, ad 2. cfr. BORDONI, M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*; Brescia 1995; 182ss.
- ⁷⁷ *Ibid.* Cf. también S. BUENAVENTURA: *III Sent.*, d. 35, q. 1: "Actus doni sapientiae in cognitione inchoatur et in affectione consummatur".
- ⁷⁸ S. Th., II-IIae., 45, 2.
- ⁷⁹ *Ibid.*, 45, 5.
- ⁸⁰ *Ibid.*, I-IIae., 65, 5; cf. S. BUENAVENTURA: *III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1, ad 2.
- ⁸¹ S. Th., II-IIae., 45, 2.
- ⁸² ARTOLA, A.: en *Credo in Spiritum Sanctum II*; Vaticano 1983; 877.
- ⁸³ S. BUENAVENTURA: *De plantatione Paradisi*, 8.
- ⁸⁴ S. Th.: III, 23, 2, ad 3; 3, 5, ad 2.
- ⁸⁵ PIO XII, *Mystici corporis*, 1, 3b.
- ⁸⁶ S. BUENAVENTURA: *De septem Donis*, 1, 7.
- ⁸⁷ VON BALTHASAR, H.: *Pneuma und Institution*, en *Skissen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974; 201-235; trad. en *Puntos centrales de la Fe*; Madrid 1985; 270.
- ⁸⁸ *Ibid.* (*Puntos*), 274.
- ⁸⁹ JUAN PABLO II, cfr. cita 69.
- ⁹⁰ FORTE, B., *Trinidad como historia*; Salamanca 1988; 125.
- ⁹¹ *Ibid.*, 126; cfr. CONGAR, I. *Pneumatologie ou Christomonisme dans la tradition latine?*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Gembloux 1970; 41-63.
- ⁹² DE LUBAC, H., *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore II*; Madrid 1989, 421-425.

⁹³ CONGAR, I., *El Espíritu santo* (cit), 216.

⁹⁴ VON BALTHASAR, H., *Teología de la historia*; Madrid 1959; 111.

⁹⁵ *Ibid.*, 114-115. Esta suerte de "insuficiencia" de lo revelado explícitamente por el Jesús terreno ha sido también claramente afirmada por el Papa, en referencia directa al "progreso" que opera el Espíritu. En efecto, el Papa sostuvo que "la misión mesiánica de Jesús duró poco, demasiado poco para revelar a sus discípulos todos los contenidos de la revelación". Por eso, "la misión del Espíritu no se agota al recordar el pasado como tal... Lo hace continuamente presente de modo que revista una actualidad siempre nueva... con la actuación creciente de la Redención" (*Catequesis* del 17/05/1. 989; en *Creo en el Espíritu Santo*; Madrid 1977; 23-25).

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, 116.

⁹⁸ *Ibid.*, 118.

⁹⁹ *Ibid.*, 112.

¹⁰⁰ Cf. cita 87.

¹⁰¹ *S. Th.*, I-IIae, 106, 1-2.

¹⁰² *Ibid.*, 107, 1.

¹⁰³ *Ibid.*, 106, 2.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 106, 4.

¹⁰⁵ *In II Corint.*, 3, 17; lect. 3.

¹⁰⁶ Sobre la biografía de Joaquín de Fiore pueden consultarse: CALOGERO, F., *Saggio di biografia gioacchinita*; Pamplona 1972; CROCCO, A., *Gioachino da Fiore*; Nápoles 1960. Los errores trinitarios de Joaquín se encuentran particularmente en su obra: *Psalterium decem cordarum*; Frankfurt 1964; fol. 233 va; 229 rb., 232 va. Con respecto a la condenación de su doctrina trinitaria: Decreto *Damnamus ergo*, en Dz 431-433.

¹⁰⁷ CONGAR, I., *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers*, en *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*; París 1962; 35-162. DELHAYE, PH., *Guillaume de Saint-Amour*, en *Dictionnaire de spiritualité VI*; París, Col. 1. 237-41. DUFEIL, M., *Guillaume de saint-Amour et la polémique universitaire parisienne*; París 1972. SARANYANA, J., *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino*; Pamplona 1979.

¹⁰⁸ S. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Impugnantes*, 540; en *Opuscula Theologiae II*, Marietti, Turín 1954.

¹⁰⁹ DENIFLE, H., *Protocolo de Anagni*, en *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters I*, Berlín 1885, 138-140. MC. GINN, *Joachim of Fiore's tertius status*, en *Atti del II Congresso Internazionale di studi gioacchiniti*, San Giovanni in Fiore 1988; 222ss.

¹¹⁰ MANSI, J., *Sacrorum Conciliorum XXIII*, Graz 1961, col. 1003-4.

¹¹¹ SIXTO V, *Decretales Litterae quibus s. Bonaventura inter extimos doctores adnumeratur* (14/03/1588), párrafo 13; retomado por LEÓN XIII en su carta *Quod Universa*.

- ¹¹² LEÓN X, *Bula Ite Vos* (1517).
- ¹¹³ DE LUBAC, H., *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore I*, Madrid 1989; 14-15.
- ¹¹⁴ *Ibid.*, 16.
- ¹¹⁵ *Ibid.*, 18.
- ¹¹⁶ *Ibid.*, 22.
- ¹¹⁷ *Ibid.*, 60.
- ¹¹⁸ Cfr. *Det Verbum* 12.
- ¹¹⁹ Cfr. *Tractatus super quattuor Evangelia*, Roma 1930; 192.
- ¹²⁰ DE LUBAC, *op. cit.*, 25-27.
- ¹²¹ *Ibid.*, 79.
- ¹²² LECLERC, E., *Francisco de Asís, Oñati* (Guipúzcoa), 1993. Cf. GRATIEN DE PARIS, *Historia de la fundación y evolución de los frailes Menores en el siglo XIII*, Bs. As. 1947. NONELL MASJUAN, C., *Herejías sociales del mundo antiguo y medieval*, Madrid 1978.
- ¹²³ S. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaameron*, 14; 3, 11; 16, 2. cf. BONDATTI, G., *Gioacchinitismo e francescanismo nel duecento*, S. Maria degli Angeli 1924. DANIEL, E., *A reexamination of the origins of franciscan joachitism*, *Speculum* 43 (1968), 674.
- ¹²⁴ *Ibid.*, 23, 4.
- ¹²⁵ *Ibid.*, 16, 30.
- ¹²⁶ *Ibid.*, 22, 21.
- ¹²⁷ *Ibid.*, 16, 2.
- ¹²⁸ *Ibid.*, 13, 14; 20, 19. Cf. WEST, D., *Joachim of Fiore in christian thought*, New York 1975. RATZINGER, J., *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventuras*, Munich 1959.
- ¹²⁹ S. GREGORIO MAGNO, *Moralia* 9, 11. 15; (PL 75, 867).
- ¹³⁰ DE LUBAC, *op. cit.*, 149.
- ¹³¹ *S. Th.*, III, 1, 3, ad 3.
- ¹³² *Ibid.*, II-IIae., 1, 10, ad 2.
- ¹³³ *Ibid.*, 106, 4, ad 3.
- ¹³⁴ *IV sent.*, dist. 43, Q. 1, a. 3, qa. 4, sol. 2, ad 3.
- ¹³⁵ *S. Th.*, I-IIae., 106, 4.
- ¹³⁶ *Contra Impugnantes*, 532-41.
- ¹³⁷ CRISTOBAL COLÓN, *Libro de las profecías*, Alianza, Madrid 1992. Cfr. SARANYANA, J., *Joaquín de Fiore y América*, Beniozar (Navarra) 1992, 113-125.
- ¹³⁸ *Ibid.* Cf. ZABALLA, A., *Interpretaciones providencialistas de la Nueva España en el siglo XV*, Vitoria 1990. MILHOU, A., *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid 1983.
- ¹³⁹ BAUDOT, G., *Utopie et histoire du Mexique*, Toulouse 1977.

PHELAN, J., *The Millentian Kingdom of the Franciscans in the New World*, Los Angeles 1956.

¹⁴⁰ SARANYANA, J., *Joaquín de Flore y América*, cit., 76-90. SEBASTIÁN, S., *Contrarreforma y barroco*, Madrid 1985.

¹⁴¹ LESSING, T., *La educación del género humano*, n. 91, en DE LUBAC, op. cit., tomo II, 264-268.

¹⁴² *La educación...*, 86-88; DE LUBAC, 267.

¹⁴³ *Ibid.*, 93-95; DE LUBAC, 272.

¹⁴⁴ DE LUBAC, 273.

¹⁴⁵ SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt 1977; 315.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 318-20.

¹⁴⁷ HEGEL, *Continuación del sistema de eticidad (1984)*, en HOFFMEISTER, J. (ed), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1974; 314-319.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 319-21.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 321-22.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 323.

¹⁵¹ *Ibid.*, 324-25.

¹⁵² *Ibid.*, 352 (del 18/04/1806).

¹⁵³ *Lecciones sobre filosofía de la religión. 3. La religión consumada* (ed. R. FERRARA), Madrid 1987, 232-270.

¹⁵⁴ HOFFMEISTER, cit., 307 (carta de Windischmann).

¹⁵⁵ BAUER, B., *Die Posaune des jungsten Gerichts gegen Hegel, den Atheisten und Antichristen*, Leipzig 1841.

¹⁵⁶ BLOCH, E., *Héritage de ce temps*, Paris 1978; 256ss.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 126.

¹⁵⁸ LOSSKY, V., *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona 1982, 475ss.

¹⁵⁹ KASPER, W., *Espíritu, Cristo, Iglesia*, en *Concilium*, Madrid, noviembre 1974, 31-32.

¹⁶⁰ RATZINGER, J., *Einführung in das christentum*, Munich 1968, 276ss.

¹⁶¹ TWAIN, M., *Carta a W. Withmann para su 70 cumpleaños*, 1889.

¹⁶² LYOTARD, J., *La condición postmoderna*, Madrid 1984. NISBET, R., *Historia de la idea de progreso*, Barcelona 1981, 278-193. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La Pascua de la creación*, Madrid 1996; 7. VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987.

¹⁶³ ALTIZER, J. J., *The Gospel of christian Athetism*, Filadelfia 1966; 27. Cfr. BORDONI, M., *La cristología...* (cit), 187: Tanto en Altizer como en la postura de Hick que presenta Bordoni, cabe notar que el aparente primado del Espíritu por sobre "mito" del Evangelio de Cristo, en realidad no hace ningún favor al Espíritu, ya que no se lo

entiende de modo personal ni en referencia a Cristo. Ya no es el Espíritu trinitario, sino la *Ruaj* veterotestamentaria.

¹⁶⁴ FOX, M., *Wheel, we, wee, all the Way Home*, Santa Fe (USA), 1981; 225.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 232ss.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, 225-226. 230.

¹⁶⁸ JUAN PABLO II, *Tertio Millennio Adventiente*, 11b. En adelante se citará dentro del texto con la sigla TMA. La Encíclica *Dominum et Vivificantem* se citará DVI.

¹⁶⁹ BRUNELLI, L., *Esperando el tercer milenio, en 30 días* (Latinoamérica), 11, 1994, 34.

¹⁷⁰ JUAN PABLO II, *Catequesis del 22/XI/1989*, en *Creo en el Espíritu Santo* (en adelante CreoES), Madrid 1997; 119.

¹⁷¹ CreoES, 119-120.

¹⁷² *S. Th.*, I-IIae, 65, 4.

¹⁷³ *Ibid.*, II-IIae., 17, 2, ad 2-3; 4, resp; 5, ad 1.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 17, 8, ad 2. Con respecto a la esperanza comunitaria, cfr. 17, 3.

¹⁷⁵ VON BALTHASAR, H., *Teología de la historia*, Madrid 1985; 116. Cf. SERVAIS, J., *¿De Lubac e Von Balthasar: due approcci a Gioachino da Fiore?*, en *Rassegna di Teologia 2*, Napoli 1997.

¹⁷⁶ GERA, L., *Reflexión teológica*, en *Sacerdotes para el tercer mundo* (publicaciones del movimiento), Buenos Aires 1970; 138-140.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 142.

¹⁷⁸ *Documento de Medellín*, 4.

¹⁷⁹ COMBLIN, J., *Espíritu Santo*, en *Mysterium Liberationis I*, Madrid 1990; 634-635.

¹⁸⁰ JUAN PABLO II, *Catequesis del 17/05/1989*; CreoEs, 24-26.

¹⁸¹ CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 13; Dz 806.

¹⁸² SAN AGUSTÍN, *Enarr. In Ps. 123 et 127*: "Spes nostra tam certa est, quasi iam res perfecta sit".

¹⁸³ JUAN PABLO II, *Ut Unum sint*, 95-96.

¹⁸⁴ *Catequesis del 24/04/1991*; CreoEs, 386.

¹⁸⁵ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, 137.

¹⁸⁶ *Catecismo de la Iglesia católica* 306.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 312.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 307.

¹⁸⁹ CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 7; Dz 799.

¹⁹⁰ TELLO, R., *El cristianismo popular según las virtudes teologales* (inédito), parte IV, 31, punto 50.

¹⁹¹ VON BALTHASAR, H., *Teología de la historia*, Madrid 1959, 116.

- ¹⁹² *Ibid.*, 161.
- ¹⁹³ KERSTIENS, F., *Esperanza*, en *Sacramentum Mundi* II, Barcelona 1972, 799.
- ¹⁹⁴ S. Th., II-IIae., 24, 7, resp. y ad 1.
- ¹⁹⁵ JUAN PABLO II, *Catequesis* del 5/12/1990; *CreoEs*, 315-16.
- ¹⁹⁶ CLAVELL, L., *Reflexión especulativa sobre los nombres del Espíritu Santo*, en *Credo in Spiritum Sanctum* II, Vaticano 1983.
- ¹⁹⁷ *Contra Gentiles* IV, 19.
- ¹⁹⁸ SANTO TOMÁS MORO, *Utopía*, Nueva York 1949.
- ¹⁹⁹ DUCOG, CH., *Un cielo en la tierra*, *Concilium*, marzo 1979, 382.
- ²⁰⁰ *Ibid.*, 382ss.
- ²⁰¹ DE LUBAC, H., *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* II, Madrid 1989, 449.
- ²⁰² JUAN PABLO II, *Catequesis* del 3/07/1991; *CreoEs*, 414.
- ²⁰³ CONCILIO VATICANO II, *Mensajes a la humanidad, a los jóvenes*, 6.
- ²⁰⁴ HOLLENWEGER, W., *De la Azusa street al fenómeno de Toronto*, *Concilium*, junio 1996, 13.
- ²⁰⁵ *Ibid.*
- ²⁰⁶ BRIDGES JOHNS, CH., *Sanación y liberación*, en *Concilium*, junio 1996, 74.
- ²⁰⁷ *Ibid.*, 75.
- ²⁰⁸ JUAN PABLO II, *Catequesis* del 27/02/1991; *CreoEs*, 348.
- ²⁰⁹ *Didajé*, XI, 8-12; XIII.
- ²¹⁰ *Pastor de Hermas*, c. 43.
- ²¹¹ S. JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 82.
- ²¹² CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los corintios*, 38, 1.
- ²¹³ *Ibid.*
- ²¹⁴ S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Philad.*, 7.
- ²¹⁵ S. EPIFANIO, *Panarton*, 48.
- ²¹⁶ S. IRENEO, *Adversus Haer.*, II, 32, 4.
- ²¹⁷ *Ibid.*, V, 6, 1.
- ²¹⁸ *Ibid.*, III, 11, 9.
- ²¹⁹ ORIGENES, *In Prov.* 1.
- ²²⁰ ORIGENES, *Contra Celso*, 1, 46.
- ²²¹ S. CIPRIANO, *Epist.* 17, 5.
- ²²² NOVACIANO, *De Trinitate*, 29 (PL 3, 943-946).
- ²²³ S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homil. sobre los Hechos*, III, 4.
- ²²⁴ S. PATRICIO, *Confesión autobiográfica*, párr. 25-26.
- ²²⁵ S. AGUSTÍN, *Enarrat. in Psalm.* 32, 8; cfr. in Ps. 102.
- ²²⁶ S. TERESA DE AVILA, *Vida*, c. 16.

²²⁷ S. IGNACIO DE LOYOLA, *Diario*, 11 y 12 de mayo de 1544.

²²⁸ SERVICIO INTERNACIONAL DE LA RENOVACIÓN CARISMÁTICA CATÓLICA (ICCRS), Roma, *Documento-estatuto vigente*.

²²⁹ JUAN PABLO II, *Catequesis* del 27/02/91, *CreoEs*, 351-352.

²³⁰ VON BALTHASAR, H., *Gloria VII*, Madrid 1989, 147-148.