

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año VI

1980

Núm. 11

INDICE

	Pág.
Francisco Gil Hellín: El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según la "Gaudium et spes"	1
Carlos Elorriaga: El contexto cristocéntrico de la teología del pecado. (Cuestiones básicas acerca del tema "pecado original")	37
Gonzalo Gironés: La procesión del Espíritu Santo y el logocentrismo	69
Ricardo Franch Benavent: Un caso de señorío eclesiástico valenciano: el convento de Aguas Vivas durante el siglo XVIII	83
M. ^a Milagros Cárcel Ortí: La diócesis de Valencia desde 1627 hasta 1646. (Los últimos informes del arzobispo Aliaga)	119
P. Cruysberghs: Hegel y el panteísmo	151
Ignacio P. de Heredia y Valle: Los profesores de Facultades Eclesiásticas según la Constitución "Sapientia Christiana" y sus normas ejecutivas	171
Nota	227
Recensiones	237

LA PROCESIÓN DEL ESPÍRITU SANTO Y EL LOGOCENTRISMO

Por Gonzalo Gironés

1. ¿HAY EN EL DIOS TRINITARIO DOS PROCESIONES, O MÁS BIEN TRES?

El hecho de aceptar esta pregunta parece contradecir la postura tradicional que afirma que en Dios se dan dos procesiones, *generación* y *espiración*, explicadas tradicionalmente según la respectiva analogía del conocimiento y el amor. En vista de tan arriesgada contradicción, me veo obligado a declarar que, por respeto a la misma fe que la Santa Madre Iglesia nos otorga, no pretendo dejar de partir en este punto de su mismo Magisterio dogmático. Ahora bien, la afirmación de las dos *procesiones* trinitarias no parece dogmática, a no ser en la medida en que está implicada en esta otra doble afirmación: el Hijo *procede* del Padre (A), y el Espíritu Santo *procede* del Padre y del Hijo como de un solo principio (B). Ahí aparecen las dos procesiones. No habiendo dificultad alguna en cuanto al primer término de esta doble afirmación (término A), el análisis crítico deberá versar sobre el segundo (término B).

Al afirmar que el Espíritu Santo *procede* del Padre y del Hijo, *como de un solo principio*, la declaración del II concilio de Lyon y el de Florencia no dejan lugar a duda sobre su solemne intención definitoria. He aquí el texto del Concilio segundo de Lyon:

Fiel y devotamente confesamos que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, no como de dos principios, sino como de un solo principio; no procede por dos espiraciones, sino por una sola. Esto ha profesado hasta ahora la Santa Iglesia Romana, madre y maestra de todos los fieles; esto sigue profesando, afirmando y predicando, etc.²

Es evidente que se trata de una fórmula definitoria, que no deja lugar a dudas en cuanto a su contenido.

¹ Este artículo viene a ser continuación de otro que, con el título de "La divina Arqueología", va a ser publicado por *Escritos del Vedat* en homenaje al P. Marceliano Llamera.

² D. 460.

He aquí también la fórmula, más contundente si cabe, del concilio de Florencia, en el decreto para los Griegos :

En el nombre de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y con la aprobación de este santo concilio universal de Florencia, *definimos* como verdad obligatoria para la fe y confesión de todos los cristianos, que el Espíritu Santo existe eternamente desde el Padre y el Hijo; del Padre y del Hijo a la vez tiene su esencia y ser subsistente, y de ambos eternamente procede como de un solo principio y una sola espiración...³

Después de tal declaración, que tampoco admite duda, ni en cuanto al contenido ni en cuanto a la solemnidad con que se afirma, viene una cierta explicación teológica, que incluye los términos siguientes :

1. La fórmula griega que afirma que el Espíritu procede del Padre por el Hijo, es admisible, con tal de que se entienda que el Hijo es tan *principio* como el Padre del Espíritu Santo, al decir de los latinos ; o tan *causa* como el Padre, al decir de los griegos.

2. Razón de ello es que el Padre da al Hijo todo lo que es suyo, *al engendrarle*, menos el hecho de ser Padre, por lo cual el Hijo posee eternamente el Espíritu como recibido del Padre que lo ha engendrado.

3. Sigue una declaración sobre el uso aceptado por el concilio del término "Filioque".

Ha de notarse, sin embargo, que en esta posterior explicación, que ya no pertenece directamente a la sustancia de la definición dogmática, se ofrecen algunos puntos que son dignos de clarificación. Por ejemplo, en el segundo párrafo de esta explicación habrá que entender que el Concilio, al emplear las palabras "Pater omnia Filio suo *gignendo* dedit", no pretendió decir que el Padre dé al Hijo el Espíritu *por medio de la generación*, ya que entonces el Espíritu sólo procedería del Hijo, que sería el único origen de la procesión espiradora, a su vez originada por la procesión generadora. Es decir, la procesión del Espíritu procedería de la *generación*, con lo cual el Padre dejaría de ser origen directo de esta segunda procesión, la del Espíritu Santo, puesto que tal procesión sería *producida* por la primera procesión generativa, de la cual el Espíritu Santo sólo empezaría a distinguirse *a partir del Hijo*. Pero esto se opone a la definición antes presentada, que claramente explica que el Espíritu procede también directamente del Padre. Por consiguiente, hay que entender las palabras "Pater Filio suo Spiritum *gignendo* dedit", en el sen-

³ D. 691.

tido de que el Padre da al Hijo el Espíritu *con ocasión* de la generación, pero no por medio de ella.

En el mismo concilio de Florencia se halla otra declaración, que forma parte del decreto para los Jacobitas, y que es igualmente digna de atención. De ella transcribimos la parte que nos interesa:

El Padre tiene de sí mismo, y no de otro, cuanto es o posee; y así es principio sin principio. El Hijo tiene del Padre cuanto es o posee, y así es principio de principio. El Espíritu Santo tiene a la vez del Padre y del Hijo cuanto es o posee. Pero el Padre y el Hijo no son dos principios del Espíritu Santo, sino un principio; así como el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de la creación, sino un principio.⁴

Nótese, pues, que si se toma el Espíritu Santo como objeto de mira, entonces la Trinidad se convierte en Dualidad, así como al observar la realidad creada, el Dios Trino se convierte en Unidad. Es interesante que retengamos esta conclusión.

En todas estas declaraciones, que constituyen la última etapa del Magisterio de la Iglesia sobre el dogma de la Trinidad, subyace el espinoso problema del "Filioque", que a lo largo de los siglos ha dividido la Iglesia Oriental de la Occidental.⁵

En el énfasis puesto por los griegos sobre la afirmación del Padre como *único principio*, se encierra la persuasión, tal vez no siempre refleja, de que el Padre es principio de la misma unidad de la esencia divina y, desde luego, de su comunicación. En cambio, en el énfasis puesto en la *igualdad* del Padre y del Hijo, como único principio del Espíritu, subyace la explicación agustiniana, que ha prevalecido en Occidente, ya manifestada en el Símbolo "Quicumque" y más tarde desarrollada por los concilios de Toledo, que introdujeron en el Credo el término "Filioque".⁶ La explicación agustiniana parte de la unidad de la esencia de Dios que, entendida como realidad común a las Tres Personas, se hace "trinidad" de un modo, al parecer, tan recíproco, tan igualitario, que difumina la originalidad del Padre. Esta concepción fue en parte superada por Ricardo de San Víctor y la escuela franciscana, pero ha marcado su sello en los concilios medievales que acabamos de mencionar.

⁴ D. 704.

⁵ Véase, sobre el tema, el artículo de Paul Henry, "Contre le 'Filioque'", en *Irenikon* 48 (1975), 170-77, que ofrece un planteamiento interesante de la cuestión, aunque quizá se le podría exigir un mayor acento en la consideración del Padre y el Hijo "como un solo principio" del Espíritu.

⁶ Ver Scheffczyk, "Historia del Dogma Trinitario", en *Mysterium Salutis* II, I, cap. III, pp. 228 ss.

Con todo ello, no dejamos de estar convencidos de que el Magisterio de la Iglesia, por muy definitivo que se manifieste, no podrá decir nunca la última palabra sobre los misterios. ¿Qué queda por decir? O, más bien: ¿qué nos lanza a intuir, como posible progreso de este dogma, el estado actual de la cuestión? He aquí, por mi parte, un modesto y osado intento de respuesta:

Parece ser que el esfuerzo dogmático se ha reducido a considerar el *origen* de procedencia de las Personas derivadas (el Hijo y el Espíritu), pero no se ha preocupado gran cosa por averiguar cuál es el *término* de dichas procesiones: ¿hacia adónde, o hasta quién procede el Espíritu Santo? ¿Hacia sí, o hasta sí mismo? Si nos damos por satisfechos con declarar que el Espíritu (o el Hijo) son el término de su propia procedencia, ¿no volvemos con ello a esa teología formalista que, entretenida en justificar una revelación “teórica” de la Trinidad, empieza a ser repudiada por los teólogos actuales? No podemos olvidar que, por debajo y por defuera de la Trinidad, nosotros mismos somos en la Historia salvífica *término* del envío del Espíritu, y por cierto declaramos que Jesús es el *término* en la Historia de la generación del Hijo por el Padre: las Personas se dan más allá de ellas mismas.

La Historia de la Salvación es la que ha de permitirnos adivinar la realidad augusta de la Vida Trinitaria, siendo así que, como Rahner apunta, es la Historia salvífica la *única* revelación de la Trinidad.⁷ Ahora bien, esta Historia salvífica no nos permite adivinar de otra manera la vida interna de la Trinidad que afirmando y concluyendo que el Padre mismo es el *término último* de toda procesión de las Personas: “Salí del Padre y vine al mundo; otra vez dejo el mundo, para volver al Padre” (Jn. 16, 28). ¿No hay en esta revelación del Encarnado una misteriosa referencia a su salida y vuelta que con respecto al Padre se realiza misteriosamente en la vida eterna de Dios? ¿Qué sentido tendría entonces toda esa orientación de la Historia hacia el seno del Padre, como término de toda aspiración salvífica? (Cfr. Jn. 14, 13). ¿No se adivina en algunos textos tan hermosos como el de Ef. 2, 18 una tendencia *escatológica* en la misma Revelación de la Trinidad?⁸

⁷ K. Rahner, “El Dios trinitario, fundamento trascendente de la Historia salvífica”, en *Mysterium Salutis*, II, I (Madrid, Cristiandad, 1969); ver su apartado “El axioma fundamental: ‘La Trinidad económica es la Trinidad inmanente’”, pp. 370 ss. En mi art. G. Gironés, “Respuesta a K. Rahner sobre la teología trinitaria”, en *Anales del Seminario de Valencia*, 17 (1974), 99-119, presenté una crítica que trataba de reducir esta identificación, algo simplista, a una identidad *en la revelación*.

⁸ Jürgen Moltmann, en su artículo “Gedanken zur trinitarischen Geschichte Gottes”, *Evangelische Theologie*, 35 (1975), 208-223, acentúa esta tendencia *esca-*

Si en la Trinidad el Padre es término, lo ha de ser desde el Hijo como principio segundo del Espíritu Santo. El Padre da al Hijo el Espíritu, y el Hijo lo devuelve al Padre, de tal manera que el Espíritu está en los dos, a la vez como en su propio principio y como en su propio término. De este modo, que podemos llamar pericorético, las Personas se dan y se devuelven. Pero obsérvese que no podemos tomar como objeto de mira en la Trinidad al Espíritu Santo, porque con respecto a él, según hemos deducido de las afirmaciones del concilio de Florencia, no existe una Trinidad, sino una Dualidad. Ahora bien, nuestra fe no nos permite hacer abstracción del Padre y del Hijo, y de la mutua relación generativa que les constituye como contrapuestos, para entretenernos en observar (solamente) al Espíritu Santo. Rendimos gloria a los Tres; no ahora a Este y después al Otro. Mas si esto es así, si la consideración de la Trinidad exige tener en cuenta *al mismo tiempo* todas las procesiones y las relaciones, entonces tendremos que afirmar que sólo el Hijo puede ser el objeto directo de nuestra observación: en él vemos al Padre que engendra y que da el Espíritu; en él vemos al Espíritu que es devuelto libremente al Padre. Así como la Historia de la Salvación es “Cristocéntrica” (precisamente porque Cristo es también el centro del Espíritu), así el paradigma de la Historia, que es la vida Trinitaria, tiene que ser Logocéntrico.⁹ Es en el Verbo, con el que estamos destinados a identificarnos como “hijos” del Padre, en quien vemos realizada paradigmáticamente esa misteriosa “alianza” que tiene por objeto la ida y vuelta, libre y amorosa, del Espíritu Santo.

Pero esto significa que, si bien con respecto al Espíritu Santo no son el Padre y el Hijo más que una *comunión perfecta*, sea como principio sea como término, en cambio con respecto al Hijo no es lo mismo *recibir* el Espíritu que *darlo* o *devolverlo*. Por lo tanto, si se toma al Hijo como objeto directo de contemplación, podemos afirmar que en Dios no hay dos procesiones sino más bien tres: la *generación*, la *unción* y la *aspiración*. La primera tiene al Padre como principio y al Hijo como término. La segunda tiene al Padre como principio del Espíritu Santo y al Hijo como término del mismo; y la tercera tiene al Hijo como principio del Espíritu Santo, y al Padre como término final.

Esto no impide que se reconozcan aquellas declaraciones dogmáticas que afirman que el Espíritu procede del Padre y del Hijo, *como de un*

tológica de la revelación trinitaria que permite presentar al Padre como término. Sólo habría que censurarle la opinión de que tal término no se dé ya en la vida trinitaria inmanente, como si fuera, para Dios, una adquisición de la Historia.

⁹ No deja de ser curiosa la intuición de Gerhoh de Reichersberg, autor medieval, sobre el Cristocentrismo como fundamento del “Filioque”. Ver Scheffczyk, o. c., p. 252.

solo principio o una sola espiración. Lo que sucede es que tal principio hay que entenderlo como la conciliación perfecta del Padre y del Hijo en una contraposición que, sin embargo, queda abierta en su manifestación externa, que es la Historia salvífica: todo el que es hijo aspira el Espíritu para volver al Padre (Gál. 4, 6-7). El recibir el Espíritu (bautismo) y el devolverlo (gloria eterna) no están conciliados en nosotros, como no lo estaban en Cristo hasta el momento de la Ascensión, por eso era conveniente la marcha del Hijo para *reunirse* con el Padre como principio del Espíritu hacia el mundo (Jn. 16, 7).

Esto no impide tampoco que se reconozca que el Padre guarda una sola relación con respecto al Hijo, ya que al multiplicarse las relaciones se multiplican las personas (así en Dios hay tantas personas como términos realmente contrapuestos por las relaciones). Por eso se afirma que el Padre da al Hijo el Espíritu con ocasión de engendrarlo, o sea que la misma relación generativa es el camino por el que el Hijo lo recibe todo del Padre, pero el Padre puede misteriosamente *añadir contenidos* a su relación con el Hijo sin que esta relación se multiplique: así puede dar al Hijo el ser *creador*, y puede darle el ser *principio* del Espíritu Santo, sin que ello altere su relación única con el Hijo, aunque el nuevo contenido sea una relación nueva con respecto al Espíritu Santo (o con respecto a la Creación).

Hay que aclarar, al mismo tiempo, que el Espíritu no está constituido como persona cuando sale del Padre para entrar en el Hijo, ya que entonces no sería el Hijo su principio, es decir no sería constituido como persona por el Hijo. Tampoco se puede decir que el Espíritu sea constituido como persona por la suma o combinación de los dos principios contrapuestos (el Padre y el Hijo), porque entonces el Espíritu sería un compuesto (¿no es ésta acaso una de las razones por las que se afirma que el Padre y el Hijo forman un solo principio del Espíritu?). Si, a pesar de todo, seguimos afirmando que, con respecto al Hijo, no es lo mismo *recibir* el Espíritu que *devolverlo* (y aquí se encierra el paradigma de toda la Historia salvífica), tiene que ser a condición de afirmar que el Espíritu sale del Padre ya marcado con el sello de su destino a ser poseído por el Hijo, ya es “del Hijo” cuando sale del Padre, ya es por tanto “restituible” desde el Hijo, de tal modo que el Espíritu no tiene sentido si no es devuelto por el Hijo. Ahora bien, esta ida y vuelta, esta salida y este retorno, están en Dios tan perfectamente conciliados (a pesar de la libertad) que el Espíritu no se reconoce en “dos” personas, sino en una perfecta “comunidad”. He aquí el paradigma de la función unificante, *comunitaria*, del Espíritu en las personas creadas (I Cor. 12, 1-11; Ef. 4, 3-4).

Debo notar que en este caso la palabra “procesión” tiene un triple y sucesivo significado: en cuanto se contrapone a *generación*, se refiere a la sola procedencia del Espíritu; ¹⁰ y así no hay más que una sola procesión en la Trinidad. En cuanto indica los movimientos libres del Padre que son origen de las personas, hay que reconocer dos procesiones, la primera como origen del Hijo, y la segunda como origen del Espíritu Santo, pero ésta del Padre y del Hijo como de un solo principio. Pero en cuanto se considera al Hijo como centro de la Vida Trinitaria y término de un diálogo de libertad “espiritual” con el Padre, que es paradigma de la Alianza, entonces se puede afirmar que en Dios hay tres procesiones: *Generación*, *Unción* y *Aspiración*, si bien las dos últimas están conciliadas con respecto al Espíritu Santo.

2. REPRESENTACIÓN GRÁFICA

A pesar de que muy pocas veces se emplean los gráficos en las especulaciones teológicas, ¹¹ sin embargo creo que es imposible que podamos pensar algún concepto sin que nuestra imaginación forje algún fantasma que nos ayude a *representarlo* a nuestra propia conciencia. Esta verdad psicológica está reconocida por Sto. Tomás de Aquino y por toda la tradición filosófica tributaria de Aristóteles. ¹² Ahora bien, el mismo Tomás de Aquino, agustinista y occidental en lo que toca al dogma de la Trinidad, ¹³ se habría representado tal vez de este modo las dos procesiones:



Esta representación ¹⁴ corre el peligro de separar de tal modo la primera procesión de la segunda que, habiéndonos “olvidado” de la Gene-

¹⁰ Así lo expresa el Símbolo “Quicumque” o pseudoatanasiano. Ver D. 39.

¹¹ Raimundo Lulio fue una insigne excepción en este caso, como también en los tiempos modernos lo ha sido Simone Weil.

¹² Ver K. Rahner-H. Vorgrimler, *Pequeño Diccionario de Teología Católica*, aa. “Inteligencia” y “Sensibilidad”.

¹³ Ver Scheffczyk, o. c., p. 247.

¹⁴ Ver P. Henry, a. c., quien hace uso de esta figuración.

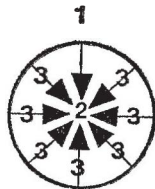
ración, hacemos del Espíritu una especie de Hijo segundo cuyo principio es el “Hijo-Páter” (el Hijo más el Padre). No aparece aquí representada la Trinidad, sino la originación “separada” de las Personas; no aparece el Hijo como centro de la misma vida trinitaria, y no aparece por tanto el paradigma de la Historia salvífica, en la que los “hijos” clamamos al Padre por el Espíritu.

Haciendo, pues, recurso a una cierta osadía, quise yo mismo representar la concepción de la vida trinitaria de otra manera que evitara esos defectos y expresara de algún modo la continuidad entre el Dios trinitario y la Historia. Éste fue el comienzo de mi ensayo “La Teología figurada”.¹⁵

En ella aparece el Padre, como principio de toda comunicación, representado por un punto simple, que en la geometría dinámica es el origen de toda forma visual, y que, en virtud de su total simplicidad, muestra el respeto con que debemos representarnos lo “inefable”. De ese punto, que representa al Padre, sale una línea recta que expresa la generación del Hijo, del mismo modo que arriba queda expuesto. Pero después, del mismo punto que en su simplicidad sigue representando al Padre, surgía un nuevo movimiento de figuración, que no era línea recta sino curva, o más bien superficie circular producida a la vez por la tensión radial del Padre sobre el Hijo, del Origen sobre el Centro:



Completando esta figura, se expresaba después la donación del Espíritu al Hijo, hecha por el Padre, como un acoso circular del Origen sobre el Centro, Una “inspiración” del Espíritu “en” el Hijo. De esta manera:



1. Padre.
2. Hijo.
3. Espíritu Santo.

¹⁵ G. Gironés, *La Teología figurada* (“ad usum privatum”), Valencia, Facultad de Teología, 1976, pp. 15-30.

Mientras que la devolución del Espíritu, hecha desde el Hijo al Padre, quedaba expresada por una correspondiente “respiración” que va del Centro al Origen circular. De esta manera :



- 1. Padre.
- 2. Hijo.
- 3. Espíritu.

El diálogo del Hijo con el Padre y del Padre con el Hijo, la original “alianza” libre, quedaba, por tanto expresada en esta especie de sístole y diástole. Pero la misma figuración permitía imaginar que la tensión entre Padre e Hijo estaba conciliada de un modo dinámico tal que, sin evitar la contraposición, sin pasar por alto su dualidad dialogante, podían ambas Personas aparecer produciendo el Espíritu como con un solo movimiento, representado por el *radio* que barre una superficie circular. De esta manera :



Ya sabemos que el poner imágenes en Dios es siempre torpe. Mas no creo del todo vana esta analogía visual, si es verdad que viene a corregir ese defecto de integración de ambos orígenes (del Hijo y del Espíritu) en una doble comunicación que resulta conciliada en el Espíritu, mostrando al mismo tiempo cómo el Padre resulta ser el término final de todo movimiento que de él hubo arrancado. Creo que esta representación puede tener al mismo tiempo la ventaja de superar, de algún modo, los inconvenientes de la analogía agustiniana, en la medida en que separa la *doble* procesión del pensamiento y del amor.

3. CRÍTICA DE LA ANALOGÍA PSICOLÓGICA DE SAN AGUSTÍN

No podemos negar las indudables ventajas de tal analogía. Primero, porque halla un cierto fundamento en la Escritura, que llama *Verbo* al Hijo (Jn. 1) y hace coincidir al Espíritu Santo con la *caridad* infundida en nuestros corazones (Rom. 5, 5).¹⁶ Además, la analogía agustiniana suprime de la generación divina la grosera imaginación de lo corpóreo, dando a la vida trinitaria la imagen más noble y más conciliada en la unidad y en la inmanencia, sin negar la comunicación, es decir la imagen de la vida espiritual del alma humana.

Sin embargo, aún sin tomar en consideración que tal analogía no es capaz de suprimir en Dios una representación "temporal", que parece inevitable, aparecen en ella otros inconvenientes que deberíamos esforzarnos en subsanar. El primero de ellos consiste en que aísla la teología trinitaria de la Historia de la Salvación, como bien señala Scheffczyk,¹⁷ y el segundo es el peligro de rozar el modalismo, si se quiere insinuar que lo que hay de pensamiento en Dios es la generación del Verbo, y lo que hay de voluntad es la espiración del Espíritu Santo. En realidad, en cada Persona divina se identifican pensamiento y voluntad con la única esencia, sin dar lugar a diferencia de personas. Es más, cabe el peligro de convertir en personas los actos del pensamiento y la voluntad, que en el espíritu creado no son más que accidentes, y en Dios, siendo eternos, tampoco se distinguen de la esencia. Si este peligro no se soslaya, habría que concluir que cada Persona, por el hecho de pensar, engendra un Hijo nuevo, y así, tanto el Verbo como el Espíritu Santo tendrían sus propios Hijos y sus propios Espíritus, con lo cual se procedería a un infinito número de personas.

No se debe mezclar, pues, lo analogado (que es siempre pálida imagen) con su fuente real y misteriosa. Por ello sorprende que Sto. Tomás pase, tal vez inconscientemente, de lo analógico a lo real, al afirmar que en Dios no puede haber más que dos procesiones porque el espíritu creado no concibe otros movimientos que el pensar y el querer (I q. 27, a. 5). Ahora bien, si estos movimientos en Dios no se distinguen, porque son su misma Esencia, entonces habrá que explicar las relaciones trinitarias más bien a partir del hecho "libre y gratuito" de que el Padre Eterno ha querido comunicar su esencia a un Hijo, y ha querido tam-

¹⁶ P. Henry, en el a. citado, al deducir la palabra *Logos* como traducción de "mamra," le da otro significado más bien voluntarista y creador que intelectual. Por otra parte, el Espíritu no absorbe en la Revelación el aspecto de amor en Dios, sino su función de directa comunicación a las personas creadas.

¹⁷ Scheffczyk, o. c., pp. 240 ss.

bién comunicarle el ser principio libre de otra comunicación personal (la del Espíritu).

Si ahora insistimos en esta crítica de una concepción que relega el amor de Dios a la procesión del Espíritu, es porque, siendo la *libertad* del Padre el principio de toda comunicación, tiene que aparecer ya el amor en este mismo principio paternal, lo que concuerda con la concepción de San Buenaventura y con aquella definición sublime ya presentada por San Juan sobre el ser de Dios, que es “amor” (I Jn. 4, 8).

4. CONFIRMACIÓN DE LA TESIS POR EL REFLEJO DE LA TRINIDAD EN LA HISTORIA SALVÍFICA (PROBLEMA DE LA UNCIÓN)

Ya hemos dicho que, si tomamos al Hijo como punto de observación, aparecen en la Trinidad tres movimientos, tres impulsos, que pueden ser también llamados “procesiones”, mientras no hallemos otra palabra que mejor les convenga. Mas estos tres impulsos no pueden reconocerse si no se supera la creencia de que las Personas son “incomunicables”, dado que es la comunicación que de sí mismas hacen unas personas con respecto a otras lo que permite dar esta nueva explicación sobre el misterio de la Trinidad, como punto de partida para una explicación homogénea de la Historia salvífica. Ahora bien, dado que esta Historia es el único reflejo que nos permite conocer en este mundo la Trinidad (por el Logos *prophorikós*, revelado al mundo, se reconoce el Logos *endiathetós*, engendrado eternamente en el seno de Dios), por eso nos hemos permitido llamar esos tres movimientos con tres nombres que pertenecen a la Historia salvífica: la *generación* eterna se ha expresado en el mundo por la generación del Hijo en el seno virginal; la *unción* eterna se ha expresado en el mundo por la unción de Cristo por el Espíritu Santo en el momento de la Encarnación;¹⁸ y finalmente, la *aspiración* del Hijo, por volver libremente al Padre por el Espíritu, se ha expresado en este mundo por la obediencia y el sacrificio del mismo Hijo encarnado, que se entrega al Padre por el Espíritu Santo.¹⁹ Así comprobamos que los tres movimientos, tanto en Dios como en la Historia, tienen como centro al Hijo.

Pero esta correspondencia entre la Trinidad immanente y la Trinidad económica, o participada al mundo, no deja de presentar algún punto de oscuridad. Efectivamente: ¿puede decirse que la *unción* del Encarnado

¹⁸ Ver Act. 10, 38, cuya interpretación aparece en esta frase de la carta de Gregorio Magno a los Obispos de Irlanda: “Nec ante conceptus et postmodum unctus est; sed hoc ipsum de Spiritu Sancto ex carne Virginis concipi a Spiritu Sancto ungi fuit”. (D. 250).

¹⁹ Ver Heb. 9, 14; Rom. 1, 4 ss.

sea un atributo de su *Persona divina* que refleja lo que es su misma propiedad en la vida trinitaria? ¿No tendríamos más bien que afirmar que la unción afecta solamente al *hombre asumido*, quien por medio del Espíritu puede ser dominado en diversos niveles de pena y gloria por la Persona del Hijo que lo posee?²⁰ Igualmente, la *aspiración* de Jesucristo por entregarse al Padre en este mundo, para llegar a la cumbre de la gloria divina, ¿no es atributo de su humanidad? ¿Se predica *in recto* del hombre asumido, o del Dios encarnado?

A estas preguntas hay que responder que, si bien la Comunicación de Idiomas permite ascribir a la persona divina del Verbo lo que es propio de su humanidad, sin embargo tales atributos no se le pueden referir en su estado preexistente de la Vida trinitaria, porque allí no estaba encarnado eternamente. Si esto es así, cae en peligro de desvanecimiento la tesis que acabamos de exponer.²¹

Por eso hay que dejar bien claro que, aunque la persona divina del Hijo no se nos manifiesta sino a través de la Encarnación, de ella no podemos afirmar como eterna propiedad de la vida trinitaria sino aquello que el Hijo tendría, *aunque no se hubiese encarnado*, es decir: el ser engendrado por el Padre y el ser, con el Padre, principio de espiración del Espíritu Santo. Eso lo vemos en Cristo, reflejado en su nacimiento (que es generación del Padre en la carne) y reflejado en su gloria (que es fuente del envío pentecostal del Espíritu), pero lo atribuimos *in recto* a su divinidad, y solo por participación a su humanidad. En cambio, no podemos atribuir a su persona divina, más que *en oblicuo*, todo aquello que se diría de Cristo, *aunque no hubiera sido Dios*, por ejemplo nacer de mujer y morir en la cruz. Ahora bien, ¿pertenece la unción a esta segunda clase de atributos, o más bien a la primera?

La respuesta parece que debe ser la siguiente: la “unción” de la humanidad de Cristo por la que su libertad aspira, por la fuerza del Espíritu infundido, a identificarse con la gloria de su divinidad en el seno del Padre, es la expresión encarnada de la “unción” eterna de la

²⁰ Así es presentada la unción por S. Ireneo, *Adv. haer.* III, 17. P. G. 7, 929 ss.

²¹ Debemos rechazar como oscuras algunas afirmaciones de teólogos alemanes u holandeses, católicos o protestantes, que tratan de exponer la personalidad del Verbo eterno en estricta función de su venida al mundo y su entrega a la muerte, como si éstas no dependieran de un designio libre de Dios que no compromete la necesidad de las Personas divinas, en virtud de su eterna identificación con la Esencia. Ver por ejemplo P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona (Herder), 1972, pp. 98 ss; o Eberland Jünger, “Das Verhältnis vom ‘ökonomischer’ und ‘immanenter’ Trinität”, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 72 (1975), 353-364. Lo mismo digamos de J. Moltmann, a. c., cuando habla de pasibilidad y mutabilidad del mismo Dios, atribuyendo a lo eterno lo que es propio de la Historia.

persona del Hijo, que recibe del Padre el Espíritu Santo, por el que se devuelve libremente al Padre. El crecimiento “espiritual” de la libertad humana de Cristo en obediencia al Padre (Lc. 2, 52) es la expresión encarnada del regreso inmanente y eterno del Hijo hacia el Padre. Porque nadie puede dudar de que las palabras de Jesús en el evangelio de S. Juan: “todo lo que es del Padre es mío” (Jn. 16, 15) expresan de un modo indirecto, pero seguro, la concesión del Espíritu Santo hecha por el Padre al Hijo en el ámbito eterno de la Trinidad (y así fueron interpretadas estas palabras por S. Agustín). La concesión del Espíritu a la “humanidad” de Cristo no es sino participación histórica de la misma concesión eterna del Espíritu al Hijo. Ahora bien, ¿de qué otra forma podemos designar esta concesión eterna más que con el término de “unción”?

Por otra parte, el hermoso texto de I Cor. 15, 24-28, parece expresar, a través de la devolución de todo dominio creado que hará Cristo finalmente al Padre, el reflejo de la eterna devolución, hecha por el Hijo al Padre, del dominio de ese Espíritu que el Padre eternamente le ha sometido. Así aparece el Padre como término final de la *aspiración* libre y “espiritual” del Hijo (cfr. Ef. 2, 18).

Digamos, en conclusión, que no sólo el *dar* el Espíritu, sino, ante todo, el *recibirlo*, es propiedad eterna del Hijo de Dios, que se ha manifestado en este mundo a través de su venida en carne para nuestra salvación.²²

²² Debo añadir en esta nota, como una especie de escolio, que sólo esta explicación de la procedencia del Espíritu *entre* el Padre y el Hijo nos permite distinguirla de la *generación* del Hijo. Para nosotros generación no es más que el hecho de transmitir la *Vida* constituyendo un sujeto (persona en este caso) semejante al transmisor. Esta definición debería cumplirse en el Espíritu Santo, ya en el caso de que tuviera como principio a sólo el Padre, como teniendo como principio a Padre e Hijo, porque un generador puede ser doble. Solamente si el Espíritu no procede como término en sí mismo, sino como don del Padre al Hijo para ser devuelto, puede escapar de la necesidad de ser entendido como un nuevo hijo que es engendrado en la Vida de Dios. Es lo que Sto. Tomás entiende por procesión como *tendencia*, que podríamos expresar diciendo que el Espíritu procede en tensión “entre” el Padre y el Hijo (v. Sto. Tomás, I, q. 27, a. 4).