

Sergio Zañartu, s.j.

Profesor de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica de Chile

El Espíritu y el Hijo en la fe de la Iglesia. Algunos alcances respecto a la controversia sobre el *Filioque*

En el marco de esta serie de conferencias sobre el Espíritu Santo, en el año dedicado al Espíritu y su presencia santificadora dentro de la comunidad de los discípulos de Cristo en preparación al gran jubileo del año 2000, mi tema se centra en la relación trinitaria entre el Espíritu y el Hijo. Sólo pretendo, con espíritu ecuménico, una primera y reflexiva visión, que implica también la controversia sobre el *Filioque*. Esta visión no es exhaustiva sino que destaca algunos puntos de la mutua relación. En la parte primera se planteará el problema a partir de algunos textos del N. T. El N. T. se mueve en el plano de la economía, de la historia de la salvación. En una segunda parte se pasará a la teología, a la Trinidad inmanente o en sí. Y en una tercera parte, con una brevísima conclusión, nos detendremos en la controversia sobre el *Filioque* en el Credo, ya iluminada parcialmente por las partes anteriores.

I. ALGUNOS ASPECTOS DE LA RELACION ENTRE EL ESPIRITU Y EL HIJO EN EL N.T.

Antes de tratar sobre la relación mutua entre el Espíritu y el Hijo es bueno decir algo sobre la diferencia de sus actuaciones (1), sobre todo en las epístolas paulinas. Porque a veces puede no ser tan fácil distinguir la acción que corresponde al resucitado de la que corresponde al Espíritu en los cristianos. Esto proviene de que el resucitado es espíritu (2), espíritu vivificante (3). Así por ejemplo que Cristo habite en nosotros o el cristiano esté y actúe en Cristo, parece similar a que el

(1) Ambos se implican mutuamente en su actuación respecto a nosotros.

(2) 2 Co 3, 17. Opina W. KASPER (*El Dios de Jesucristo* (Verdad e Imagen, 89), 2ª ed., Salamanca 1986, p. 238) que esta fórmula "significa que el Espíritu es el modo de presencia eficaz y la eficacia presente del Señor exaltado en la Iglesia y en el mundo." Tiene cuerpo espiritual (1 Co 15, 42ss).

(3) 1 Co 15, 45. El Espíritu también es vivificante (p. e. Jn 6, 63; 2 Co 3, 6).

Espíritu habite en nosotros o el cristiano viva y camine en el Espíritu (4). Ambos, Cristo y el Espíritu, pertenecen al nuevo ámbito en que vive el cristiano, que es un hombre nuevo, una nueva creación. Pero, con todo, la actuación de Cristo y la del Espíritu no es la misma. Porque, entre otras cosas, el resucitado opera mediante el Espíritu (5), pero no al revés. Porque el cristiano se conforma a Cristo (6) y no al Espíritu (7). Según Lucas, Jesús había prometido el Espíritu y, exaltado por el Padre, lo recibe y lo da (8). Según Jn el otro Paráclito (9), que procede del Padre, será enviado y dado por Jesús glorificado, cuando este se haya ido (10). Continuará lo de Jesús (11) y nos conducirá a la verdad plena (12), etc. En Ga 4, 4-6, el Espíritu es enviado a propósito de la misión del Hijo para clamar 'Padre' en nuestros corazones (13). El misterio del beneplácito del Padre es recapitular todo en Cristo, en el

-
- (4) Cf. p. e. Rm 8, 9-11. Dice F. J. SCHIERSE (*La revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis* II, pp. 87-123, p. 114): "Así, los bautizados lo están tanto "en Cristo Jesús" (1 Co 1, 30; 2 Co 5, 17 y *passim*) como en el Espíritu (Rm 8, 9) (la fórmula "en Cristo" aparece en Pablo 164 veces; en el "Espíritu" 19 veces); Cristo habita en ellos (Rm 8, 10; 2 Co 13, 5; Ga 2, 20), pero también el Espíritu (Rm 8, 9; 1 Co 3, 16). La "alegría" se da "en el Espíritu Santo (Rm 14, 17) y, al mismo tiempo, "en el Señor" (Flp 3, 1; 4, 4.10). El "amor de Dios" es infundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo (Rm 5, 5), pero, al mismo tiempo, este amor es el "amor de Cristo" (Rm 5, 8; 8, 35.39). Lo mismo ocurre con la "paz" (Rm 14, 17 y Flp 4, 7), la "libertad" (2 Co 3, 17 y Ga 2, 4), la "gloria" (2 Co 3, 8 y Flp 4, 19), la "vida" (2 Co 3, 6 y Rm 8, 2; Rm 6, 23 y Ga 5, 25; 6, 8 y *passim*) y con otros bienes salvíficos." Según este autor (*Ib.*, 115), la diferencia está sobre todo que en Pablo el Cristo pneumático lleva siempre en sí los rasgos intransferibles del Jesús terreno, sigue siendo siempre el crucificado. Por otra parte, el Espíritu tiene funciones peculiares suyas, como ser las primicias y las arras. El es el que da la certeza de la resurrección y de la vida eterna (Rm 8, 11). También es el que actualiza lo acontecido en la muerte de Cristo por nuestros pecados (1 Co 6, 11). "El Pneuma es, en cierto modo, la esfera, el elemento en el que se realiza la vinculación entre Cristo y el bautizado, y también de los bautizados entre sí: "Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados...y todos hemos bebido de un solo Espíritu (1 Co 12, 13). Sólo al Espíritu se le atribuyen los dones propiamente pneumáticos, los carismas (1 Co 12, 4.7-11). Ha sido justamente la experiencia de estos fenómenos extraordinarios la que ha fundamentado la convicción de la posesión del Espíritu por parte de los cristianos" (*Ib.*, 115). Concluyendo: "Esta fuerza se identifica con el Señor exaltado considerando a este no en sí mismo, sino en su actuación respecto a la comunidad" (E. SCHWEIZER, *Pneûma... The New Testament*, p. 433, en *TWNT* VI, 396-455). Dice Y. CONGAR (*Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1995, p. 65s): "Es el Espíritu, término y contenido de la Promesa, don escatológico, quien establece a "Jesús" -por lo tanto, al Cristo en su humanidad crucificada- en la condición de "Hijo de Dios con poder" [Rm 1, 4], en la plena cualidad de *Kúrios*. El lo penetra y hace de él un "*Pneûma zô(i)opoioûn*, un ser espiritual que da la vida". Desde aquí se puede comprender que san Pablo atribuya, sea a Cristo, sea al Espíritu, las operaciones y los frutos de la vida cristiana."
- (5) Rm 15, 18s.
- (6) Rm 8, 29; 2 Co 3, 18; Ga 4, 19; Flp 3, 21.
- (7) El cristiano es incorporado a Cristo (somos su cuerpo) y habitado por el Espíritu (Rm 8, 9.11; 1Co 3, 16; 6, 19; 2 Tm 1, 14).
- (8) Hch 2, 33.
- (9) Jn 14, 16.
- (10) Jn 7, 39; 15, 26; 16, 7; 20, 22.
- (11) El Espíritu hará la continuidad y la diferencia respecto al Jesús terrestre
- (12) Jn 14, 26; 15, 26; 16, 13-15. Véase Lc 12, 12; Jn 14, 17; 1 Co 2, 10-12; Ef 1, 17; 3, 5s; 1 Jn 5, 6. El Espíritu es el maestro interior. El Espíritu testimonia a nuestro espíritu nuestra filiación divina (Rm 8, 15s; Ga 4, 6).
- (13) Cf. Rm 8, 15. Viene en ayuda de nuestra debilidad intercediendo con gemidos inenarrables (Rm 8, 26s). Junto con la Iglesia, la novia, clama por la vuelta del Señor Jesús (Ap 22, 17).

que creyendo hemos sido sellados con el Espíritu de la promesa, arras de nuestra herencia (14). Es, pues, distinto y el tercero: es el Espíritu del Padre y del Hijo. La fórmula bautismal de Mt 28, 19 lo pone en el tercer lugar.

Jesús es la imagen vívida del Padre: quien lo ve a Él, ve al Padre (15). Tiene un rostro personal bien definido. El Espíritu aparece con menor rostro (16), como el viento que sopla donde quiere y del que no se sabe de dónde viene y adónde va (17). El Espíritu no es persona de la misma forma que el Hijo (18). Porque es la fuerza de Dios (19) que nos invade, penetrando en el interior de nuestros corazos-

(14) Cf. Ef 1, 9-14.

(15) Jn 12, 45; 14, 9; 2 Co 4, 4; Col 1, 15. Cf. Jn 8, 19; Hb 1, 3.

(16) "El Espíritu no tiene rostro, casi no tiene nombre propio. Es el viento que no se ve, pero que ciertamente hace moverse alguna cosa. Es por sus efectos que se lo conoce" (Y. Congar, *Je crois...*, p. 707). Y V. Lossky (*La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe*, p. 30, en R. SLENCZKA, *Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion*, p. 92, en K. LEHMANN y W. PANNENBERG, *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)* (Dialog der Kirche, 1), Freiburg 1982, pp. 80-99) había dicho: "La tercera hipóstasis es, de manera especial, la hipóstasis de la manifestación, es decir, la persona, en la que nosotros conocemos al Dios trino. Pero su misma persona permanece velada para nosotros a través del fluir de la divinidad, que ella manifiesta. Esto es esa 'kénosis personal' del Espíritu Santo, en el plano de la manifestación y de la economía, que nos hace tan difícil concebir su existencia hipostática".

(17) Cf. Jn 3, 8. Véase Hch 2, 2.

(18) *Pneûma* es de género neutro. F. BOURASSA (*Le Saint-Esprit unité d'amour du Père et du Fils*, p. 121s, en F. Bourassa, *Questions de Théologie Trinitaire*, Roma 1970, pp. 59-123) dice respecto al Espíritu: "Para concebirlo, sin embargo, en su *status* de persona, es necesario superar un último obstáculo, es decir evitar el representarse las tres Personas divinas, por así decirlo, bajo el mismo tipo. En esta perspectiva, la Trinidad de las Personas, es decir la comunión del Padre y del Hijo y del Espíritu en la única naturaleza divina, es al mismo tiempo la 'comunidad' de Amor, no de tres Personas, sino de 'dos', es decir del Padre y del Hijo, siendo precisamente la tercera Persona su amor mutuo, igual y consubstancial al uno y al otro, y la unidad de los dos... Nos es necesario, más allá de los fantasmas, y guiados por los datos del misterio, transferir analógicamente al Espíritu la condición de persona reconocida al Padre y al Hijo, no para hacer de él un tercer socio de la sociedad divina, como sería un amigo común, sino para entender la trascendencia misma de esta sociedad del Padre y del Hijo en el Amor mutuo, tan perfecto que él tiene la misma condición ontológica, sustancial e hipostática, que cada uno de los dos."

A. PEÑAMARÍA DE LLANO (*El Dios de los cristianos. Estructura introductoria a la Teología de la Trinidad*, Madrid 1990, p. 164) advierte: "Pero hay que admitir que su personalidad -y, por tanto, su distinción- no parece unívoca con la del Padre y la del Hijo, que se muestran como personalidades autoconsistentes y además afrontadas o con forma propia y semejantes entre sí. La personalidad de Jesús es la de un hijo que procede del padre en semejanza. La del Espíritu, en cambio, es la de un hálito vital o fluido (viento, fuego, agua) que procede no por imagen, y por lo tanto inaferrable o sin forma; además, cosubsistente o nunca subsistente por sí solo, pues siempre se relaciona con el Padre o con el Hijo no especularmente desde sí mismo sino enlazadamente desde el otro de ellos como Espíritu de ambos (cf. Lc 3, 22; 10, 21), o con el Padre y con el Hijo desde las criaturas (Ga 4, 6; Rm 8, 14-16.26s; Jn 4, 23s; 1 Co 12, 3; Ap 22, 17)."

(19) Cf. p. e.: Mt 1, 18.20; 12, 28; Mc 1, 12par; Lc 1, 35; 4, 14; 24, 49; Hch 1, 8; 2, 4ss; 8, 39; 10, 46s; 19, 6; Rm 1, 4; 15, 13.18s; 1 Co 2, 4s; 1 Ts 1, 5; Hb 2, 3s. Véase Ga 3, 5; Ef 3, 16. Es el poder recreador, resucitador y santificador de Dios. En Hch aparece como el alma que conduce a la Iglesia en su misión. El Espíritu, entre otras cosas, inspira la profecía (p. e.: Mt 22, 43 par; Lc 1, 67; 2, 26; Hch 1, 16; 2, 17s; 4, 24s; 11, 28; 19, 6; 20, 23; 21, 4.11; 28, 25; 1Ts 5, 19s; 1Tm 4, 1; Hb 10, 15; 1 P 1, 11; 2P 1, 21; Ap 19, 10; habla a las Iglesias en el Ap); da la *parrésia* (Hch 4, 31; véase Hch 2, 29); da los carismas, en el que destaca la profecía y más el camino del amor, según 1 Co. Es Espíritu para el testimonio (Mt 10, 18-20 par; Lc 24, 48s; Jn 15, 26s; 16, 8-11; Hch 1, 8; 5, 32; 1 Jn 5, 6-8; Ap 19, 10, etc.; véase Rm 8, 16; 9, 1).

nes (20) y transformándonos (21). Así renacemos del agua y del Espíritu (22). Nos santifica (23) y nos sella (24). Conducidos por él, somos Hijos de Dios (25). Sólo en él podemos decir que Jesús es Señor (26). El nos une al cuerpo de Cristo (27). Y en el Espíritu, por Cristo, tenemos acceso al Padre (28). Si la gracia es de Cristo, la comunión (*koinonía*) es del Espíritu, siendo el amor del Padre (29). El Espíritu es el don (30) de Dios. Su efusión es la señal de la llegada de los últimos tiempos (31), de la escatología. El es la primicia y prenda de nuestra herencia (32) y el Padre, mediante él, nos resucitará (33). Hecha esta brevísima introducción, pasemos a ver, con mayor detención, algunos aspectos de la relación entre el Espíritu y el Hijo, que nos puedan servir como base para considerar la relación eterna entre el Espíritu y el Hijo. La veremos en dos partes: la relación del Espíritu al Hijo y la del Hijo al Espíritu.

-
- (20) 2 Co 1, 22; Ga 4, 6. Cf. Rm 5, 5; 8, 16; 8, 26s; 2 Co 3, 3. "Donde está el Espíritu del Señor, ahí está la libertad" (2 Co 3, 17). Es el interiorizador. El cristiano puede estar lleno del Espíritu (cf. Ef 5, 18). Lucas presentará una serie de personajes, comenzando por Jesús, como llenos del Espíritu.
- (21) Es el Espíritu de la nueva alianza que vivifica (2 Co 3, 6s; cf. Rm 7, 6; 8, 2; Ga 5, 18), nos transforma desde adentro y nos hace una nueva creación en Cristo, hijos de Dios.
- (22) Jn 3, 3-8; Tt 3, 5. Cf. 1 Co 12, 13. El Espíritu de vida de la resurrección es interior al cristiano.
- (23) Rm 15, 16; 1 Co 6, 11; 2 Ts 2, 13; 1 P 1, 2.
- (24) 2 Co 1, 22; Ef 1, 13; 4, 30.
- (25) Rm 8, 14s. Cf. Ga 4, 6. Según Ireneo, el Espíritu nos va espiritualizando en un mutuo acostumbamiento de la carne al Espíritu (*Adv Haer*, III, 17, 1, SC 211, 328s; IV, 14, 2, SC 100, 542s).
- (26) 1 Co 12, 3.
- (27) Cf. 1 Co 12, 13. Véase Rm 8, 9s.
- (28) Ef 2, 18. El concilio de Constantinopla II nos conservará la preciosa fórmula: "Pues uno es el Dios y Padre, de quien todo; y uno el Señor Jesucristo, por quien todo; y uno el Espíritu Santo, en quien todo" (DS 421). Si Cristo es camino (cf. Jn 14, 6; Hb 10, 20; los Evangelios presentan a Jesús para que lo sigan), el Espíritu es impulso. Según Y. CONGAR (*Pneumatología Dogmática*, p. 485s (en B. LAURET y F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología. Dogmática I*, Madrid 1984, pp. 463-493)), después de haber mostrado las mismas obras que se atribuyen tanto a Cristo como al Espíritu Santo, dice lo siguiente: "El Verbo es la forma, el Espíritu es el sopro: piénsese en la analogía de nuestra fonación: el contenido de nuestro pensamiento debe salir de nosotros gracias al sopro. Hemos visto que la Escritura une la idea de *dynamis* a la de Espíritu. En la celebración eucarística, los dones son transformados por la "*virtus Spiritus Sancti*", pero es el relato de la institución el que determina *lo que* se trata de realizar. En Ga 4, 4-6, el Hijo es enviado al mundo para llevar a cabo la redención, una obra objetiva, de valor universal, realizada una vez por todas. El Espíritu, por su parte, es enviado "al interior de los corazones", a la intimidad de las personas. El interioriza y personaliza el tesoro de gracia adquirido por Cristo. Es comunicación, comunión. San Ireneo dice "*communicatio Christi*".
- (29) 2 Co 13, 13. Cf. Flp 2, 1. En 1 Co 12, 4s, si al Señor son atribuidos los ministerios (diaconías), al Espíritu son atribuidos los carismas. Fruto del Espíritu es el amor y la paz.
- (30) Hch 2, 38; 8, 20; 10, 45; 11, 17. Véase Lc 11, 13; Ga 3, 2.5; Tt 3, 5, etc.
- (31) Hch 2, 17ss.
- (32) Rm 8, 23; 2 Co 1, 21s; 5, 5; Ef 1, 14. Por el Espíritu, desbordamos en esperanza (Rm 15, 13; cf. Rm 8, 23s; Ga 5, 5; Tt 3, 6s). La donación del Espíritu era el cumplimiento de la promesa (además de las promesas del mismo Jesús, cf.: Lc 24, 49; Hch 1, 4s; 2, 33.39; Ga 3, 14; Ef 1, 13). El Espíritu también profetiza el futuro y actualmente nos recuerda lo de Cristo (Jn 14, 26) conduciéndonos a la verdad plena.
- (33) Rm 8, 11.

1. *El Espíritu del Hijo*

El Espíritu Santo a menudo es llamado Espíritu de Dios (34), también es llamado Espíritu del Padre; pero algunas veces es llamado Espíritu de Cristo (35) de Jesucristo (36), del Hijo (37), del Señor (38), de Jesús (39). Así en Rm 8, 9, se habla de la inhabitación del Espíritu de Dios en el cristiano, que inmediatamente es llamado Espíritu de Cristo. Según Jn 15, 26, el Paráclito, Espíritu de la verdad, que procede del Padre, será enviado desde el Padre por Jesús (40). Porque el Espíritu que enviará el Padre en el nombre y a petición de Jesús (41), también es enviado por Jesús (42). Porque todo lo que posee el Padre es de Jesús y, por eso el Espíritu recibirá de Jesús (Jn 16, 14s). Y lo que recibe, anunciará a los discípulos. Así el Espíritu recordará lo de Jesús (43) testimoniará sobre él (44), lo glorificará, conducirá a la verdad plena, porque no hablará de sí mismo sino lo que oiga (45).

Hch 2, 33 nos dice que Cristo, recibiendo del Padre el Espíritu en su exaltación, lo derramó en Pentecostés (46). El resucitado es, pues, quien nos entrega el Espíritu de Dios. Durante la vida de Cristo no había Espíritu, porque Jesús todavía no había sido glorificado (47). Es Jesús resucitado el que lo insufla a sus discípulos el primer día de Pascua (Jn 20, 22) (48). Ese insuflar nos evoca el soplo de vida que Dios insufla en la primera creación (49). Cristo resucitado es espíritu vivificante (1 Co 15, 45), y de Él fluyen ríos de agua viva. Y nos aclara el evangelista que se refería al Espíritu que recibirían los creyentes (50). En la Jerusalén celeste, del trono de Dios y del cordero, fluirá un río de agua de vida (51). El Espíritu, por tanto, nos lo da el resucitado, o mejor dicho, nos lo da el Padre por medio de Él. Jesús es el que bautiza en Espíritu Santo (52).

(34) También se dice (que viene) de Dios y que es enviado y dado por Dios.

(35) Rm 8, 9; 1P 1, 11.

(36) Flp 1, 19.

(37) Ga 4, 6.

(38) 2 Co 3, 17. Véase Hch 5, 9; 8, 39.

(39) Hch 16, 7.

(40) El texto usa la preposición *pará* con genitivo tanto para enviar desde el Padre como para proceder del Padre. El *ekporeúomenon* (cf. Jn 15, 26), que traducimos por 'proceder' en el Credo, también es usado en textos como Ap 22, 1, donde el río de agua de vida, brillante como cristal, brota del trono de Dios y del cordero.

(41) Jn 14, 16.26.

(42) Lc 24, 49; Jn 15, 26; 16, 7.

(43) Jn 14, 26.

(44) Jn 15, 26, El Paráclito convencerá al mundo de pecado, justicia y juicio respecto a lo de Jesús (Jn 16, 8-11). Véase 1Jn 5, 6-8.

(45) Jn 16, 13s. El anuncio de lo que viene será en conexión al misterio de Jesús.

(46) Cf. Tt 3, 6.

(47) Jn 7, 39. Si Cristo no se hubiera ido, no habría venido el Espíritu (Jn 16, 7).

(48) Véase Jn 19, 30.

(49) Gn 2, 7.

(50) Jn 7, 37-39. Apagan la sed. ¿Es esa el agua viva que Jesús promete a la samaritana y que llegará a ser fuente que brota para vida eterna (Jn 4, 10-14)?

(51) Ap 22, 1.

(52) Mt 3, 11 par; Jn 1, 33; Hch 1, 5; 11, 16.

Pero que el Espíritu sea el Espíritu de Cristo parece ser más profundo que un simple recibirlo y darlo, y no sólo porque el resucitado es espíritu, sino porque el Espíritu que nosotros recibimos es de filiación adoptiva (53), y nos da conciencia de ser hijos (*tékna*) y clama en nosotros y nosotros en él: *abba*. Por eso el Padre envió al Espíritu de su Hijo. Y así ser conducidos por el Espíritu o tenerlo en nuestros corazones, es ser hijos (Rm 8, 14-17; Ga 4, 6s). Para los cristianos la experiencia del resucitado formaría una unidad con la experiencia del Espíritu (54), experiencia que les indica la llegada de los últimos tiempos. El Espíritu Santo (55) ha sido derramado entre los hombres (56), ha sido entregado para siempre (57) a su Iglesia (58). Si el Espíritu que tienen los cristianos es el del Hijo, que los hace hijos, si el Espíritu es dado por el resucitado, sin embargo también es el que unge y resucita a Cristo.

2. *El Espíritu constituye a Cristo*

Nos detenemos ahora en la acción del Espíritu en Jesús. Dios resucitó a Jesús mediante el Espíritu (59). “Según el Espíritu, fue establecido Hijo de Dios con poder por la resurrección” (Rm 1, 4). “Muerto en la carne, vivificado en el Espíritu” (1P 3, 18) (60). Recordemos que el resucitado es espíritu vivificante (61), lo que condice con que Él insufla el Espíritu. El Padre, al exaltarlo, le ha dado el Espíritu, que El ha derramado sobre los discípulos. Se ha sentado a la diestra del Padre. Así, pues, Dios ha constituido al crucificado Señor y Cristo (62).

Pero el Espíritu ya estaba antes sobre él. Estaba profetizado que el mesías iba a ser el hombre del Espíritu (63). Jesús fue tenido por profeta. Aparece como taumaturgo; expulsa a los espíritus impuros. Pedro da la siguiente visión en Hch: después de la proclamación del bautismo por Juan, Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder a Jesús, quien pasó haciendo el bien y sanando a todos los sometidos por el diablo (64). En la teofanía del bautismo, en que la voz del Padre lo proclama como su Hijo amado en quien se complace (65), desciende el Espíritu como paloma sobre

(53) Nos hace coherederos de Cristo.

(54) Que es cumplimiento de la promesa.

(55) Santo es la más frecuente connotación de Espíritu en el N. T. El A. T. hebreo sólo dos veces habla del Espíritu de santidad (Is 63, 10; Sal 51, 13). Los LXX a veces agregan *hágion* (Dn 5, 12; 6, 4). Cf. Dn 13, 45 (Teodoción); Sb 1, 5; 7, 22; 9, 17.

(56) Masivamente a todo el pueblo creyente (cf. p. e.: Jn 3, 5; 7, 39; Hch 2, 1.38; 10, 44; Rm 8, 9; 1 Co 12, 7.13; véase Lc 11, 13).

(57) Jn 14, 16.

(58) Esta lo da por medio de la imposición de las manos (Hch 8, 17-19; 19, 6); en el bautismo todos nacen del Espíritu (cf. Mt 28, 19; Jn 3, 5-7; 1 Co 6, 11; 12, 13; Tt 3, 5s).

(59) Cf. Rm 8, 11.

(60) Cf. 1Tm 3, 16.

(61) 1 Co 15, 45. Cf. 1Co 15, 42ss; 2, Co 3, 17.

(62) Hch 2, 33-36.

(63) Is 11, 2; 61, 1.

(64) Hch 10, 37s.

(65) Resuenan las profecías del mesías davídico (Sal 2, 7) y del siervo (Is 42, 1).

Él (66). Y Juan da testimonio de que el Espíritu permanece sobre Él. Jesús es el que bautiza en Espíritu Santo (67). Después del bautismo, el Espíritu lo empuja al desierto (68) donde va a ser tentado. Según Lc 4, 18, en su primera presentación, en Nazaret, el Espíritu está sobre Él, porque lo ha ungido para su misión (69). Según Jn 3, 34, Dios da su Espíritu sin medida a Aquel a quien envió a decir sus palabras. En Mt (70), Jesús expulsa los demonios por el Espíritu de Dios, en la llegada del reino de Dios. En Lc (71), Jesús exulta en el Espíritu Santo. Finalmente, Jesús, por el Espíritu eterno, se ofreció a sí mismo a Dios como víctima sin tacha (72).

Como vemos, además de rasgos carismáticos (73), Jesús posee, desde la unción en su bautismo, una plenitud del Espíritu muy especial. Dios lo ha ungido con el Espíritu para su misión. Y esta unción se hace plena en su resurrección, donde pasa a ser espíritu vivificante (74) y dador del Espíritu. A la luz de la resurrección se considera el misterio de su encarnación. Nació de una virgen como santo, Hijo de Dios, por obra del Espíritu (75). En conclusión, el N. T. nos presenta una relación tanto del Espíritu a Cristo como de Cristo al Espíritu. Por un lado, el Espíritu es el que unge a Jesús y lo resucita; por otro lado, el resucitado es el que nos da el Espíritu, que es su Espíritu, y que como Espíritu de filiación nos hace clamar *abba*.

II. LA PREGUNTA POR LA TEOLOGIA

Si en la historia de salvación (economía) se nos ha mostrado esta relación recíproca entre el Espíritu y el Hijo, ¿cómo es esto en la eterna vida de la Trinidad, en la teología, como dirán los Padres? Ciertamente que la Trinidad es un misterio insondable (76). Más aún, es el misterio fundante de toda realidad y de todo miste-

(66) Mc 1, 9-11 par.

(67) Jn 1, 32s. Cf. Mt 3, 11 par.

(68) Mc 1, 12. Según Mt 4, 1 fue conducido por el Espíritu al desierto. Según Lc 4, 1, Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán y era conducido por el Espíritu en el desierto. También volverá a Galilea en la fuerza del Espíritu (Lc 4, 14).

(69) Según Mt 12, 18, en Jesús se cumple la profecía del siervo, sobre el que Dios pone su Espíritu.

(70) 12, 28.

(71) 10, 21.

(72) Hb 9, 14.

(73) Ciertamente no en el Evangelio de Juan, donde el mayestático Jesús, que dice las palabras del Padre, no aparece afectado por el Espíritu. Sus palabras son espíritu y vida (Jn 6, 63). El Paráclito vendrá cuando Él se vaya, cuando sea glorificado. De Jesús va a fluir el Espíritu en su glorificación.

(74) Es el resucitado que ha pasado de cuerpo psíquico a cuerpo espiritual, y que se contrapone al primer Adán, alma viviente, hombre terrestre (1 Co 15, 42-49).

(75) Lc 1, 35. Cf. Mt 1, 20. Jn, en vez del nacimiento va a poner la encarnación del Logos divino, por quien todo fue hecho (Jn 1, 1-3.14). Los creyentes, los hijos (*tékna*), no nacerán de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad de varón, sino de Dios (Jn 1, 12s).

(76) Cf. DS 3015s.

rio. Mientras más lo penetramos, iluminados por la gracia, más misterio comprendemos que es (77). Es la abismante distancia entre el Creador y su creatura: adoramos en silencio. Pero Dios, que gratuitamente quiere que participemos de su naturaleza divina, nos ha hablado, se nos ha autorrevelado. En Cristo era el mismo Dios que se nos entregaba. Esa Palabra, sellada en la Pascua, es la Palabra definitiva de Dios. En el Espíritu hemos entrado en lo definitivo, en lo escatológico. Y Dios no nos engaña, es el fiel: lo que nos mostró ser, eso es. Por eso decimos que la Trinidad económica es la inmanente (78). Aunque en esta tierra sólo vemos en espejo y no cara a cara (79), aunque Dios siempre será Dios y permanecerá el incomprensible, el inefable, el todo otro. Por eso también afirmamos que la Trinidad económica no agota la inmanente. “Entre el Creador y la creatura no puede indicarse una similitud, sin que a la vez haya que indicar una disimilitud mayor entre ellos” (DS 806) (80). Volviendo a nuestro tema, porque la Trinidad económica es la inmanente, creemos que esa reciprocidad entre el Espíritu y el Hijo que hemos visto en la economía, corresponde a lo que sucede en la Trinidad en sí, en la eternidad de la Trinidad.

1. *El Hijo en la procesión del Espíritu*

Si el resucitado nos da el Espíritu y lo insufla en sus discípulos; si el Espíritu Santo es el Espíritu de Cristo, Espíritu de filiación; si el Espíritu recibe del Hijo porque todo lo que tiene el Padre es del Hijo (81), creemos que en la Trinidad en sí el Hijo tiene algo que ver, por así decirlo también activamente, en la procesión del Espíritu. Recordemos que el Espíritu es enumerado como tercero en la fórmula bautismal. Por eso que los Padres dijeron a menudo que el Espíritu procedía del Padre por medio del Hijo (*di' Huioû* (82); *per Filium*). S. Basilio decía del Espíritu

(77) Dice K. RAHNER: “También en la gracia y en la inmediata visión de Dios, Dios sigue siendo Dios, es decir, la medida primera y última que con nada puede medirse... Dios sigue siendo el santo, que sólo es accesible realmente a la adoración; Dios permanece el absolutamente innominado e inefable, el cual nunca puede comprenderse ni siquiera por su propia comunicación en la gracia y en la visión inmediata... Esta inmediatez de Dios en su propia comunicación es precisamente el desocultamiento de Dios como el permanente misterio absoluto” (*Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 2ª ed., Barcelona 1979, p. 151s). “Ciertamente la afirmación de que nos hallamos en absoluta inmediatez con Dios en cuanto tal, nos pide confiarnos de manera incondicional al innominado, a la luz inaccesible, la cual tiene que aparecernos como tinieblas, al misterio sagrado, que aparece y permanece tanto más tal, cuanto más se acerca” (*Ib.*, 157s).

(78) Cf. K. RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación*, pp. 277ss, en *Mysterium Salutis* II, pp. 269-338.

(79) 1 Co 13, 12.

(80) Había dicho Agustín: “Advertí suficientemente para que esta imagen, hecha por la misma Trinidad y deteriorada por su propio vicio, nadie así la compare con la misma Trinidad que piense que le es del todo semejante, sino más bien para que en cualquiera semejanza vea también una gran desemejanza” (*De Trin* XV, 20 (39), 60-64, CChL 50A, p. 517; cf. *Sermo* 52, 6. 17, PL 38, 361; *Ep* 169, 2 (6), CSEL 44, p. 615, 15-p. 616, 9).

(81) Jn 16, 14s.

(82) La preposición griega *diá*, en este contexto, tendría un sentido causal, ‘por medio de’, y uno ‘a través de’.

Santo: "Por el Hijo, que es uno, él se une al Padre, que es uno, y completa por sí mismo la bienaventurada Trinidad digna de toda alabanza" (*Tratado sobre el Espíritu Santo* 18, 45, PG 32, 152A). S. Máximo el Confesor dice: "Por naturaleza el Espíritu Santo en su ser (*kat' ousían*) toma substancialmente su origen (*ekporeuómenon*) del Padre por el Hijo engendrado" (*Quaestiones ad Thalassium* 63, 167-170, CChG 22, p. 155). Se encuentra esto también en S. Juan Damasceno (83): "Dios es siempre Padre teniendo siempre a partir de sí mismo su Verbo y por su Verbo teniendo su Espíritu que toma su origen a partir de él (*ekporeuómenon*)" (*Dialogus contra Manichaeos* 50s, ed. Kotter, Berlin 1981, p. 354). Este aspecto trinitario ha sido confesado también delante del séptimo concilio ecuménico, reunido en Nicea en 787, por el patriarca de Constantinopla S. Tarasio, que desarrolla así el símbolo: "el Espíritu Santo, Señor, vivificante, que procede (*ekporeuómenon*) del Padre por el Hijo" (Mansi XII, 1122D) (84).

Los occidentales a partir de Agustín expresarán este papel del Hijo en la procesión del Espíritu diciendo que este procede del Padre y del Hijo: *qui ex Patre Filioque procedit*. Agustín expresa, pues, que procede de ambos (85): "Si todo lo que tiene el Hijo lo tiene del Padre, ciertamente del Padre también tiene que de Él proceda el Espíritu Santo. El Hijo es nacido del Padre, y el Espíritu Santo del Padre a título de principio (*principaliter*), y sin ningún intervalo de tiempo, dándolo el Padre, en comunión (*communiter*) procede de ambos" (86). "Hay que confesar que el Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo; no son dos principios, sino que como el Padre y el Hijo son un solo Dios, y en relación a la creatura un Creador y un Señor, así en relación al Espíritu Santo son un principio" (87). Querían expresar lo declarado en el concilio de Nicea (325), contra el subordinacionismo arriano, que el Hijo era de la misma y única sustancia del Padre, que le era consubstancial. Y esa es la sustancia que recibe el Espíritu Santo, que es igualmente consubstancial. Luchando contra al arrianismo tardío de Occidente, querían evitar toda interpretación subordinacionista. Miraban a la

(83) Sobre la concepción de Juan Damasceno, puede consultarse Congar, *Je crois* ..., 582-588.

(84) Cf. p.e. también: BASILIO DE ANCYRA en Epifanio, *Panarion*, 73, 16, CGS, 2ª ed., p. 289, 7; Gregorio de Nisa, *Quod non sint tres dii*, GNO, 3, 1, p. 56, 5s; Cirilo de Alejandría, *Adv Nest* IV, 3, ACO I, 1, 6, p. 82, 13-15; Juan Damasceno, *De Fide orthodoxa*, (I) 12, 43-57, ed. Kotter, p. 36; Tertuliano, *Adv Prax*, IV, 1, 5, CChL 2, 1162; Hilario, DE TRIN, XII, 56, 4-7, CChL 62A, p. 626. Gregorio de Nacianzo afirma la relación entre el Hijo y el Espíritu al decir: "¿Qué falta, pues, al Espíritu para ser el Hijo, porque si no le falta nada, él sería el Hijo? -Nosotros decimos que no le falta nada, porque nada falta a Dios, pero se trata de la diferencia de la manifestación, si puedo decir, o de la relación entre ellos (*tês pròs állela sjéseas diáforon*) que crea también la diferencia de sus nombres" (*Sermones* 31, 9, SC 250, 290-292)".

(85) Ya Ambrosio, el primero, había dicho: "El Espíritu Santo cuando procede del Padre y del Hijo, no se separa del Padre, no se separa del Hijo" (*De Spiritu Sancto* I, 11, 120, PL 16, 733A).

(86) AGUSTÍN, *De Trin.* XV 26 (47), 98-100.113-115, CChL 50A, p. 528s. Cf. AGUSTÍN, *Sermo* 71, 16, 26, PL 38, 459; *De Trin.*, XV, 17 (29), 54-62, CChL 50A, p. 503s; IV (29), 20, 102-123, CChL 50, p. 199s: "Pero no dijo 'el que enviará el Padre desde mí', como dijo 'el que yo enviaré desde el Padre', mostrando evidentemente que el Padre es el principio de toda la divinidad, o mejor, de toda la deidad". Véase *De Trinitate*, XV, 26 (45), 9-18, CChL 50A, p. 525; León Magno, *Sermo*, 75, 3, 56-59, CChL 138A, p. 467; *Sermo*, 76, 2, 26s, CChL 138A, p. 473.

(87) AGUSTÍN, *De Trin.* V (15), 14,32-35, CChL 50, p. 223.

comunicación de la sustancia divina (88), quizás en una perspectiva más bien estoica (89).

Pero este proceder del Espíritu también del Hijo, ¿iba contra que el Padre fuera el único principio sin principio, la fuente originaria? ¿Introducía dos principios en el origen del Espíritu? ¿Respetan los latinos la monarquía del Padre? Para respetarla, Agustín añadió *principaliter* del Padre, es decir a título de principio originario, porque el Padre es el principio de toda la deidad, porque el que el Hijo lo espire lo recibe también del Padre. Y no lo espira como un principio aparte, sino participando en el único principio del Padre, en comunión (*communiter*) con Él (90). Por esto la Escritura dice que el Hijo lo enviará desde el Padre, y no dice que el Padre lo enviará desde el Hijo.

Por tanto, nosotros podríamos decir que proviene (*ekporeúetai*) sólo del Padre como principio de toda la Trinidad, como principio originario o sin principio (91), pero si miramos la comunicación de la divinidad consubstancial (del Padre y del Hijo), procede de ambos. Si observamos el texto de Jn 15, 26 y el Credo de Constantinopla I, estos dicen simplemente que el Espíritu procede (*ekporeúetai*) del

(88) "Es Tertuliano quien ha puesto los fundamentos de la teología trinitaria en la tradición latina sobre la base de la comunicación sustancial del Padre al Hijo y por el Hijo al Espíritu Santo: "El Cristo dice del Espíritu: El recibirá de lo que es mío" (Jn 16, 14), como Él del Padre. Así la conexión del Padre en el Hijo y del Hijo en el Paráclito vuelve a los tres coherentes, el uno a partir del otro. Ellos que son una sola realidad (*unum*), no uno solo (*unus*), en razón de la unidad de la sustancia y no de la singularidad numérica" (*Adv Praxean* XXV, 1). Esta comunicación de la consubstancialidad divina según el orden trinitario, él la expresa con el verbo "*procedere*" (*Ib.* VII, 6). Se encuentra esta misma teología en S. Hilario de Poitiers que dice al Padre: "Que yo obtenga tu Espíritu que existe a partir de ti por tu Hijo único" (*De Trinitate* XII, PL 10, 472). El hace notar: "Si se cree que hay una diferencia entre recibir del Hijo (Jn 16, 15) y proceder (*procedere*) del Padre (Jn 15, 26), es cierto que es una sola y misma cosa el recibir del Hijo y el recibir del Padre" (*Ib.* VIII, 20, PL 10, 251A)" (Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos, *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, publicado en l'Osservatore Romano el 13 de septiembre de 1995 y reproducido en La Documentation Catholique el 5 de noviembre (núm. 2125) de ese año, pp. 941-945, p. 944 n. 1).

(89) J. M. GARRIGUES opina así: "A diferencia de Oriente, más amenazado con Eunomio por el neoplatonismo jerárquico, el tema de un orden trinitario en la consubstancialidad no cuestiona, en Occidente, la igualdad de esencia entre las personas, porque él había sido expresado (a partir del contexto filosófico más bien estoico de Tertuliano) en términos de *derivación* y no en términos de *participación* subordinada. Esto permite a los Padres latinos contemplar más sintéticamente el lazo entre teología y economía en el orden trinitario según el cual las tres personas se comunican la única substancia divina y a partir del cual la vuelven participable al hombre a través de la economía que pretende divinizarlo. En el Espíritu Santo, como don de la vida divina derramado sobre los hombres, ellos ven la manifestación de la procesión eterna del Espíritu en que se consuma la comunión consubstancial de la Trinidad en la plenitud de la única divinidad" (*L'Esprit qui dit "Père!"*. *L'Esprit Saint dans la vie trinitaire et le problème du filioque* (Croire et Savoir), Paris 1981, p. 68). "Mientras los Padres capadocios manifestaban la monarquía como el origen en el Padre de la irreducible diversidad hipostática del Hijo y del Espíritu, los Padres latinos esclarecían la manera cómo las personas son las unas para las otras condiciones en la comunión consubstancial de la única divinidad. La esencia divina se comunica, en efecto, a partir del Padre, según el orden de las procesiones consubstanciales del Hijo y del Espíritu" (*Ib.*, 75).

(90) Los occidentales aclararán que la espiración es una, aunque los que espiren sean dos. El Padre le da todo al Hijo, menos el ser Padre.

(91) "Así cuando se dice que el Espíritu Santo procede del Padre, aunque se le añadiera que procede de sólo el Padre, por eso no se excluiría al Hijo, porque, en cuanto a ser principio del Espíritu Santo, no se oponen el Padre y el Hijo" (Tomás, *Summa Theologiae*, I, 36, 2, ad 1).

Padre. Ahora bien, el que proceda del Padre ya implica al Hijo respecto a esa procesión, en cuanto que no puede haber padre sin hijo. Recordemos que el Espíritu es el tercero en el orden trinitario (cf. Mt 28, 19). El Catecismo de la Iglesia Católica en su núm. 248 nos dice: “La Tradición oriental expresa, en primer lugar, el carácter de origen primero del Padre por relación al Espíritu Santo. Al confesar al Espíritu como ‘salido del Padre’ (Jn 15, 26), esa tradición afirma que *procede* del Padre *por* el Hijo (cf. AG 2). La tradición occidental expresa, en primer lugar, la comunión consubstancial entre el Padre y el Hijo diciendo que el Espíritu procede del Padre y del Hijo (*Filioque*). Lo dice ‘de manera legítima y razonable’ (Cc. de Florencia, 1439: DS 1302), porque el orden eterno de las personas divinas en su comunión consubstancial implica que el Padre sea el origen primero del Espíritu, en tanto que ‘principio sin principio’ (DS 1331); pero también que, en cuanto Padre del Hijo Unico, sea con Él ‘el principio de que procede el Espíritu Santo’ (Cc de Lyon, 1274: DS 850). Esta legítima complementariedad, si no se desorbita, no afecta a la identidad de la fe en la realidad del mismo misterio confesado”. Y la reciente clarificación del Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos (92) nos dice: “La doctrina del *Filioque* debe ser comprendida y presentada por la Iglesia católica de manera que ella no pueda dar la apariencia de contradecir la monarquía del Padre ni el hecho de que Él es el único origen (*arché, aitiá*) de la *ekpóreusis* del espíritu”. Alguno puede ver simbolizado el *Filioque* en el “río de agua de vida (93), brillante como el cristal que brota del trono del (*ekporueómenon ek*) de Dios y del cordero” (Ap 22, 1).

Usando el verbo *proiénai* también había sido afirmado por la teología alejandrina la procedencia del Espíritu desde el Padre y el Hijo, mirando a la comunicación de la divinidad: “El Espíritu procede (*proeísi*) del Padre y del Hijo; es evidente que Él es de la sustancia divina, procediendo (*proiôn*) sustancialmente (*ousiódôs*) en ella y de ella” (S. Cirilo de Alejandría, *Thesaurus*, PG 75, 585A) (94). Y los orientales, además del “por el Hijo”, usan también otras fórmulas para formular la implicancia del Hijo en la procesión del Espíritu desde el Padre. Escriben B. Sesboüé y J. Wolinski (95): “El Espíritu Santo jamás procede, pues, independientemente del Hijo. Diversas fórmulas antiguas, que hemos reencontrado, son así recordadas, que expresan este aspecto de las cosas: el Espíritu procede del Padre del Hijo; el Espíritu procede del Padre por el Hijo; el Espíritu procede del Padre y

(92) *Op. cit.*, 942.

(93) Cf. p. e.: Ez 47, 1-12; Is 44, 3; Jn 4, 10-14; 7, 38s; 19, 34.

(94) Respecto a otros textos de Cirilo puede verse el acopio que trae CONGAR (*Je crois...*, 579-582) y su juicio respectivo. Véase ATANASIO, *Cartas a Serapión* III, 1, 33, PG 26, 625B; BASILIO, *De Spiritu Santo*, 17, 43, PG 32, 148A. S. EPIFANIO DE SALAMINA (*Ancoratus*, 8, PG 43, 29C) y DÍDIMO EL CIEGO (*Tratado del Espíritu Santo*, 153, PG 39, 1063C-1064A, SC 386, 284s) coordinan al Padre y al Hijo con la misma preposición *ek* en la comunicación al Espíritu Santo de la divinidad consubstancial. Del siguiente texto, entre otros, se discute si se aplica a la trinidad en sí: “Si es verdad que es Espíritu del Dios y Padre y ciertamente también del Hijo, sustancialmente fluye (*projeómenon*) de ambos, es decir del Padre por el Hijo” (CIRILO, *De adorati*, 1, PG 68, 148A).

(95) *Le Dieu du salut* (Histoire des Dogmes, 1), ed. Desclée 1994, p. 337.

recibe del Hijo; el Espíritu procede del Padre y reposa sobre el Hijo; el Espíritu procede del Padre y resplandece a través del Hijo" (96).

Pero Agustín no sólo afirmó el *Filioque*. También dijo que el Espíritu es el amor mutuo entre el Padre y el Hijo: "Por lo tanto, el Espíritu Santo es algo común del Padre y del Hijo, sea lo que sea, o la misma comunión consubstancial y eterna: llámese amistad, si se puede decir convenientemente, pero con más propiedad se dice caridad..." (97). Tomás, según F. Bourassa (98), va a tomar, en la *Summa*, q. 27, la línea de S. Anselmo, que no sería la del amor mutuo. Dios al conocerse produce el concepto de sí, no para poder conocerse sino por sobreabundancia (99). Y de ahí brota el amor a sí mismo que es el Espíritu (100). Este amor es la presencia del amado en el amante: ese peso impulsivo en el corazón (101).

Luego en Dios habría un triple modo de existir: en sí (como Padre de quien todo procede), como conocido y como amado (102). El amor une el concepto (verbo) con el cognoscente. Pero, junto con la línea anselmiana, Tomás conjuga, en la *Summa* I q. 37, el amor mutuo entre el Padre y el Hijo. Diríamos que la mutualidad del amor, esa reciprocidad en que el amor de uno llega a alimentar el amor del otro y viceversa, es algo distinto de las personas que se aman, es el amor unión (103), el

-
- (96) Respecto a recibir del Hijo, por ejemplo, Gregorio de Nisa (*C. Eunom* I, PG 45, 464) se expresa así: "Como el Hijo está unido con el Padre y recibe de El el ser, sin por esto ser posterior en su existencia, así recibe, a su vez, el Espíritu Santo el ser del Hijo, porque se concibe primero la hipóstasis del Hijo que la del Espíritu respecto sólo a la noción de causa; no hay ninguna diferencia temporal en este lugar de vida divina. Fuera del pensamiento de causalidad, en la Trinidad domina un verdadero sonido unísono". Cf. Epifanio, *ANCORATUS*, 120, PG 43, 236B; Gregorio de Nisa, *C. Eun*, I, PG 45, 464BC; *Adv Mac*, 10, GNO, II, 1, p. 97, 12s.
- (97) *De Trin* VI 5 (7), 16-19, CChL 50, p. 235. Cf. *In Joh* 105, 3, 5-7, CChL 36, p. 604; *De Trin* XV, 27 (50), 87-89, CChL 50A, p. 532. "El cual Espíritu Santo, según las santas Escrituras, no es sólo del Padre ni sólo del Hijo sino de ambos, y por eso nos insinúa la caridad común con que mutuamente se aman el Padre y el Hijo" (*De Trin* XV, 17 (27), 2-5, CChL 50A, p. 501). "Y si la caridad con que el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre demuestra la inefable comunión de ambos, ¿qué cosa más conveniente que sea propiamente llamado caridad aquél que es el Espíritu común a ambos" (*De Trin* XV 19 (37), 139-143, CChL 50A, p. 513). Cf. *De Trin* XV, 17 (29), 64-72, CChL 50A, p. 504; *Ib.* XV, 17 (31), 96-134, CChL 50A, pp. 505-507. El Espíritu es el gozo mutuo: "Por lo tanto, aquel inefable abrazo (*complexus*) del Padre y de la Imagen [el Hijo] no es sin fruición, sin caridad, sin gozo" (*De Trin* VI 10 (11), 29s, CChL 50, p. 242).
- (98) *Op. cit.*, 59-123.
- (99) Este concepto no es la sabiduría por la que el Padre es sabio, sino la sabiduría procedente del Padre: el Verbo, el Hijo.
- (100) "Así como en nosotros de la verdad concebida y considerada se sigue el amor de la misma verdad, así también en Dios, concebida la verdad, que es el Hijo, procede el Amor" (Tomás, *Ev Joh*, 14, 4, 238; cf. *I Sent*, d. 11, 1, 1 ad 4).
- (101) En analogía con la procesión del Verbo, no sería el acto de amor con que Dios se ama a sí mismo sino en cuanto procedente. Comenta BOURASSA (*Le Saint-Esprit*, 113): "Cuando se dice, pues, que el Espíritu es propiamente el Amor, esto expresa que él es el amor, no formalmente como acto de la esencia o de la voluntad, sino como procediendo del Verbo del intelecto, igual que el Verbo procediendo de la inteligencia del Padre es sabiduría o inteligencia, no inteligencia o sabiduría propiamente como *acto* de la naturaleza, sino como inteligencia concebida o sabiduría engendrada" (*Ib.*, 113s).
- (102) "Así que, cuando alguien se entiende y se ama a sí mismo, está en sí mismo no sólo por la identidad de la cosa, sino también como lo entendido en el inteligente y lo amado en el amante" (Tomás, *Summa*, I, 37, 1).
- (103) "La voluntad tiende a otro, y puede haber una reciprocidad (*reciprocatio*) de tal modo que de dos proceda una conformidad de voluntad, que es la unión de ambas. Y por tanto, proceder por modo

amor fruto (104). Así como el árbol florece en flores, así el Padre y el Hijo se aman en el amor mutuo, espiran el Espíritu Santo. En ambas concepciones, la del amor de Dios a sí mismo, y la del amor mutuo entre el Padre y el Hijo, el Espíritu es el amor, vínculo de unión.

Y si el Espíritu es amor, también es don para nosotros, don del Padre y del Hijo. Porque el amor es el don primero, lo primero y más importante que se da, y que va acompañado por los otros dones. Y si es don, es que siempre ha sido donable, y esto porque en cierto sentido es el don mutuo entre el Padre y el Hijo (105). Amar es el darse de la persona, y así el Padre se da al Hijo paternalmente, engendrándolo; y el Hijo se da al Padre filialmente, naciendo; y el Espíritu se da a ambos como unitiva expresión de su amor.

El esquema agustiniano ha sido comparado a un triángulo. El Espíritu, aunque es el tercero de los tres, como se ve en la historia salvífica y en las fórmulas, p. e. MT 28, 19, sin embargo juega cierta función de intermedio, de unión (106). En ese

de voluntad conviene al Espíritu Santo, que procede de las dos uniéndolas, en cuanto son personas distintas" (1 *Sent.*, d. 10, 1, 5 ad 1; cf. *Ib.*, d. 10, 1, 3; *Ib.*, d. 13, 1, 2; DE POT, 10, 4 ad 10; *Summa*, 1, 36, 4, ad 1). "Procede como nexo de ambos" (Tomás, *Resp. de Art.* 108, q. 25). "Excluido el Espíritu Santo, que es el nexo de ambos, no se puede entender la unidad de conexión entre el Padre y el Hijo" (Tomás, *Summa*, 1, 39, 8 cons 2). Si, por imposible, el Padre y el Hijo no fueran uno por la esencia, serían uno por la unión del amor (1 *Sent.*, d. 10, 1, 3).

- (104) *In habitudine effectus formalis*, como dirá Santo Tomás (*Summa*, 1, 37, 2). Una lejana comparación podría ser con el beso.

Comenta BOURASSA (*Le Saint-Esprit*, 80): "Este (el Espíritu Santo) es el amor por el que los amantes se aman recíprocamente, y no propiamente lo que ellos aman: lo que cada amante ama es la persona del otro en razón de la bondad de esta persona". "El amor, cuyo sujeto es el Padre, tiene por objeto la persona del Hijo, y recíprocamente el amor del Hijo, en cuanto sujeto, tiene por objeto la persona del Padre" (*Ib.*, 82). "Pero formalmente el mismo Espíritu, no principio de amor sino Amor procedente del Padre y del Hijo, Amor término de procesión, distinto de su común espiración, es el que es su lazo y su unión. Amor que los une, no en aquello que ya son un solo principio del amor, sino en cuanto son dos personas realmente distintas entre ellas, a fin de encontrarse, según la personalidad propia de ellos, en el Amor distinto a la vez del uno y del otro, por ser el lazo que une el uno al otro a partir de la singularidad personal de ellos para constituir la perfecta reciprocidad en la culminación, por así decirlo, de la personalidad de ellos, y correlativamente para 'consumar' la personalidad relacional de cada uno en esta mutualidad" (*Ib.*, 85). "Por Él, las personas que, de lo contrario, sólo se distinguirían entre ellas en su condición personal, unidas simplemente por la comunidad de esencia y sus lazos de origen, se encuentran reunidas en una verdadera *koinonía*, comunión interpersonal. Desde este punto de vista, como lazo de amistad del Padre y del Hijo, el Espíritu completa su circuminsesión personal" (*Ib.*, 103). "Así el Padre y el Hijo se aman mutuamente en el Espíritu. Y el Espíritu no es amor sino siendo el amor del Padre y del Hijo" (*Ib.*, 111). "El Amor mutuo del Padre y del Hijo, distinto de cada uno de los amantes como pura relación de unión en el Amor, tiene, pues, toda su realidad del amor sustancial de cada uno de los amantes. Así este Amor es Dios: Dios es Amor de tal forma que Él es, en la Persona del Espíritu, el Amor personal procedente del encuentro del Padre y del Hijo. En este sentido, el Espíritu es igualmente, en propiedad, *Don de Dios*, no simplemente disponibilidad de Dios para darse, sino eterna e hipostáticamente donación, es decir este ser el uno para el otro de sus personas que sólo el Amor puede realizar" (*Ib.*, 123). Y en *Communio du Père et du Fils* (p. 156, en F. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire*, pp. 125-189) dirá este mismo autor: "Ellos (el Padre y el Hijo) se aman en el Espíritu o por el Espíritu, no como la forma de su amor, sino como el fruto de su amor del uno por el otro, es decir como el encuentro de su amor, que procede del uno y del otro en el encuentro de sus personalidades". "(El Espíritu) es lazo personal de unidad interpersonal del Padre y del Hijo, aquel en el cual y por el cual el Padre está en el Hijo, y el Hijo en el Padre, por la misma razón de la personalidad de ellos..." (*Ib.*, 184).

- (105) Cf. BOURASSA, *Le don de Dieu*, en BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire*, 191-233.

- (106) THOMAS, *Summa*, 1, 37, 1, ad 3. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Orat. Theol.* 5, 8, SC 250, 290.

sentido cierra un poco la Trinidad en sí misma, lo que podría prestarse para desconectarla de la creación y salvación (107). La concepción griega, en cambio, permanecería más dinámica: Del Padre procede el Hijo, y por el Hijo el Espíritu. Y por el Hijo en el Espíritu, a distancia infinita, nosotros. El Espíritu es el don de Dios para nosotros (108), que nos diviniza. En el esquema griego aparece claramente la monarquía del Padre, fuente o causa como dirán los griegos, principio sin principio. Pero se presta a subordinacionismo, como se vio en los subordinacionismos del s. IV. Y eso es lo que quisieron evitar los latinos introduciendo la consubstancialidad mediante el *Filioque* (109). Consideremos ahora el otro aspecto que aparecía en el N. T. en el recíproco relacionarse del Espíritu y del Hijo, es decir el Espíritu en la procesión del Hijo.

2. *El Espíritu en la procesión del Hijo*

En el N. T. tenemos que el Espíritu interviene en la encarnación del Hijo, en su vida y resurrección. Si esto lo proyectamos a la teología, ¿tiene el Espíritu alguna función en que el Hijo proceda eternamente del Padre? Es claro en la revelación que el Espíritu es el tercero, Espíritu de Dios comunicado por el Hijo (110). No precede al Hijo, puesto que es el Hijo el que caracteriza al Padre como Padre, y de este Padre toma su origen (*ekporeúetai*) el Espíritu (cf. Jn 15, 26; símbolo del concilio de Constantinopla I): la segunda procesión presupone la primera. Ese es el orden (*táxis*) divino de origen. No es un orden de ser más Dios, porque los tres son consubstanciales, tienen la misma naturaleza divina, que es única. Tampoco es una prioridad de tiempo, porque los tres son eternos, porque no puede existir Padre sin Hijo, ni espirador sin espirado. Es decir, en el raciocinio latino, porque las personas son las relaciones subsistentes, que se distinguen en cuanto mutuamente se oponen (111), y la oposición siempre implica a ambos. En Dios, por tanto, no existen primero las personas que después se relacionan. Si lo aplicamos al Espíritu, los espirantes (Padre e Hijo como un solo espirador) y el espirado (Espíritu) son relaciones opuestas que mutuamente se condicionan. Ahora, la pregunta hecha sobre todo a los occidentales es: ¿cómo se relacionan, en el aspecto que estamos considerando, las dos procesiones, la del Hijo y la del Espíritu? El Padre es engendrante y espirante y el Hijo es engendrado y espirante (*Filioque*). Y entre ambas procesiones no hay prioridad de tiempo. El Padre no es primero padre ni el Hijo hijo, y después espiran (112). El Padre, por lo mismo que es Padre, espira el Espíritu. Es decir, el

(107) RICARDO DE S. VÍCTOR, llamando también amor al Espíritu, lo piensa como el condilecto, el tercero en el amor sumo y perfecto de Dios que no se puede encerrar en dos sino que, por así decirlo, rebalsa (*De Trin* III, 11.19; véase *ib.*, V, 8). Y de ese Dios que rebalsa, con la infinita distancia de la creatura, participamos nosotros.

(108) Puede también verse Tomás, *Summa*, I, 38.

(109) A los latinos se los acusa de subordinar el Espíritu al Hijo, pero no era eso lo que querían decir al introducir la fórmula, sino al revés: si hay consubstancialidad entre el Padre y el Hijo, también la hay con el Espíritu que recibe la misma sustancia divina.

(110) Se dice que el Espíritu es del Hijo, pero no al revés.

(111) En Dios "todo es uno donde no obsta la oposición de relación" (DS 1330).

(112) Cf. G. LEBLOND, *Point de vue sur la procession du Saint-Esprit*, RT LXXXVI, t. 78 (1978) 293-302. El Hijo no puede recibir el Espíritu del Padre sino espirándolo personalmente.

Padre sólo engendra al Hijo espirando por Él al Espíritu, y el Hijo sólo es engendrado por el Padre, en la medida en que la espiración pasa por Él. Luego así como el Hijo condiciona que el Padre sea Padre (porque sin Hijo no hay Padre), así la procesión del Espíritu condiciona la procesión del Hijo en su perfección. Dicho de otra forma, la procesión del Espíritu pertenece a la plenitud de la primera procesión. Es decir, sólo en el Espíritu, en ese amor personal, la primera procesión tiene la plenitud trinitaria (113). Hemos visto que el Espíritu es el amor mutuo. En ese sentido es la plenificación amorosa de la primera procesión. Los Padres griegos, entre otras formas de expresar el papel del Espíritu respecto al Hijo, también han hablado del Espíritu como *télos*, consumación (114), de las procesiones que se

(113) "Igualmente, aun si en el orden trinitario el Espíritu Santo es consecutivo a la relación entre el Padre y el Hijo puesto que toma su origen del Padre en tanto que este es Padre del Hijo Único, es en el Espíritu donde esta relación entre el Padre y el Hijo alcanza ella misma su perfección trinitaria. Así como el Padre es caracterizado como Padre por el Hijo que Él engendra, así también, al tomar su origen del Padre, el Espíritu lo caracteriza de manera trinitaria en su relación al Hijo y caracteriza de manera trinitaria al Hijo en su relación al Padre: en la plenitud del misterio trinitario ellos son Padre e Hijo en el Espíritu Santo" (Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos, *op. cit.*, 944).

(114) Dice CONGAR (*Je crois...*, 713s): "Se trata de un orden económico, pero que traduce el de la Trinidad immanente. Según este orden, el Espíritu es Aquel por el cual se *termina* la comunicación de Dios. Económicamente, es a él a quien son atribuidas la santificación, el perfeccionamiento. (1) En la Tri-unidad de Dios, él es el término, *télos*, *teleísis* (2). Nosotros citamos los Padres griegos porque este atributo conviene a su esquema lineal, pero el tema agustiniano del Espíritu, lazo de amor entre el Padre y el Hijo, tiene el mismo valor. Es en el Espíritu que el Padre y el Hijo se reposan y sellan su comunicación de vida. Discípulo original de Agustín en el s. XII, Ricardo de San Victor escribía: "*in Patre origo unitatis, in Filio inchoatio pluralitatis, in Spiritu Sancto completio Trinitatis*. La unidad toma su origen en el Padre, la pluralidad comienza en el Hijo, la Trinidad se termina (se consume) en el Espíritu Santo" (*De tribus appropriatis*, PL 196, 992)". Subnota 1: "ATANASIO, *Serapión*, 1, 14: "Única es la gracia que [viniendo] del Padre por el Hijo se termina en el Espíritu Santo (*en Pneumati hag(i) plerouménē*); única es la divinidad y no hay más que uno solo Dios que está por sobre todo y a través de todo y en todo" (PG 26, 565B, SC 15, 107s); BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 16, 38, PG 32, 136B, SC 17, 175; GREGORIO DE NACIANZO, *Orat.* 34, 8: el Padre es *aitios*, el Hijo *demiourgós*, el Espíritu *teleiopoios* (PG 36, 249A) (nosotros hemos visto que Basilio y Gregorio de Nacianzo hacen de 'el que santifica' la propiedad característica (*gnoristikē idiōtes*) de la tercera Persona); Gregorio de Nisa, *Quod non sint tres dii*: "toda acción que sale del Padre, progresa por el Hijo, se termina en el Espíritu Santo (*en tō(i) Pneumati tō(i) hag(i) teleiōtai*)" (PG 45, 125C); Dídimo, bajo el nombre de Basilio, C. Eunom, 5, *telesiourgón* (PG 29, 728C); Juan Damasceno, *De fide orth.* 1, 12: se da al Espíritu Santo la *telesiorgikē dñamīs* (PG 94, 849A)". Subnota 2: "Th. Regnon (t. IV, p. 120) nos proporciona una documentación significativa: Basilio, *De Spiritu Sancto*, 18, 45: "el Espíritu Santo se une por el Hijo 'uno' al Padre 'uno' y Él termina por sí mismo la bienaventurada Trinidad, *di' heautoū sumpleroūn tēn poluūmngtōn kai makarian Triáda*" (PG 32, 152A, SC 17, 194); Gregorio de Nacianzo, *Orat Theol.* 5, 4: "¿Qué divinidad es esta si no está completa?... Le falta algo si no tiene la santidad ¿Y cómo la tendría si no tuviera el Espíritu Santo?" (PG 36, 137A, SC 250, 283); CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Thesaurus*: "El Espíritu Santo es el complemento de la Trinidad, *sumplērōma*,... completando la Santa Trinidad, *sumplēratikōn tēs hagias Triádos*" (PG 75, 608D). Ver, en fin, S. Tomás, C. *err Graec.* 2, 30".

GARRIGUES (*op. cit.*, 53) opina así: "La noción superanalógica del orden intratrinitario conoce, sin embargo, una metaformosis crucial para renacer transfigurada como *agápe* y pericóresis, cuando se considera sinópticamente la otra dimensión inseparable del misterio de la monarquía: la mediación (*entremise*) del Espíritu en la filiación del Hijo. Porque, como surgimiento de vida hipostática, el *trópos* del Espíritu está orientado hacia la misma raíz de la persona del Hijo: la filiación. El Espíritu es, como dice san Juan Damasceno, el soplo de la boca del Padre que pronuncia el Logos. En su *trópos* de Tercera Persona, él es, como dice san Gregorio de Nacianzo,

originan del Padre. El Hijo, en conclusión, es Hijo transmitiendo la sustancia del Padre (la naturaleza divina) al Espíritu. En ese sentido el Espíritu se reposa en el Hijo, no sólo en el tiempo como atestigua Juan el Bautista (115), sino en la eternidad (116). Y esto es lo que se refleja en la encarnación y en el Cristo ungido, llevado y resucitado por el Espíritu.

La ya citada clarificación del Consejo pontificio para promover la unidad de los cristianos se expresa así (117): “El amor divino que tiene su origen en el Padre reposa en ‘el Hijo de su amor’ para existir consubstancialmente por medio de este en la persona del Espíritu, el Don de amor. Esto da cuenta del hecho que el Espíritu Santo orienta por el amor toda la vida de Jesús hacia el Padre en el cumplimiento de su voluntad... Esta función del Espíritu en lo más íntimo de la existencia del Hijo de Dios hecho hombre fluye de una relación trinitaria eterna por la que el Espíritu caracteriza en su misterio de Don de amor la relación entre el Padre como fuente de amor y su hijo bien amado”.

“El carácter original de la persona del Espíritu como Don eterno del amor del Padre por su Hijo bien amado manifiesta que el Espíritu, bien que fluyendo del Hijo en su misión, es aquel que introduce a los hombres en la relación filial de Cristo a su Padre, porque esta relación no encuentra su carácter trinitario sino en Él: ‘Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre!’ (Ga 4, 6). En el misterio de salvación y en la vida de la Iglesia, el Espíritu hace, pues, mucho más que prolongar la obra del Hijo. En efecto, todo aquello que Cristo ha

ese sobrepasamiento absoluto de la mónada-díada que expresa la diversidad irreducible de las hipóstasis trinitarias. Porque la boca del Padre pronuncia el Logos por intermedio de un Espíritu que brota de Él mismo en su espontaneidad hipostática, el Logos se manifiesta verdaderamente como Hijo personal y libre y no como una emanación pasiva, simple réplica esencial del Padre. El trópos del Espíritu es, en efecto, el suscitar la hipóstasis del Hijo; su manera de no identificarse con la esencia divina es suscitando antes que él la hipóstasis del Hijo, esto es ser él mismo, espontáneamente, la Tercera Persona. De ahí su ‘anonimato’, su trópos hipostático de soplo, que se mantiene siempre detrás –es decir, al origen de– del surgimiento de la Filiación”.

(115) Jn 1, 32s.

(116) “El Espíritu Santo es una potencia substancial que es contemplada en su propia hipóstasis distinta, que procede del Padre y reposa en el Verbo” (JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I, 7, PG 94, 805B, ed. Kotter, Berlín 1973, p. 16; *Dialogus contra Manichaeos* 5, PG 94, 1512B, ed. Kotter, Berlín 1981, p. 354). “¿Cuál es este carácter trinitario que la persona del Espíritu Santo aporta a la misma relación entre el Padre y el Hijo? Se trata del papel original del Espíritu en la economía en relación a la misión y a la obra del Hijo. El Padre es el amor en su fuente (cf. 2 Co 13, 13; 1 Jn 4, 8.16), el Hijo es “el Hijo de su amor” (Col 1, 13). También una tradición, que remonta a Agustín, ha visto, en “el Espíritu Santo que ha derramado en nuestros corazones el amor de Dios” (Rm 5, 5), el amor como Don eterno del Padre a su “Hijo bien amado” (Mc 1, 11; 9, 7; Lc 20, 13; Ef 1, 6)” (Aclaración del Consejo pontificio para la unidad de los cristianos, *op. cit.*, 944). “Santo Tomás escribe siguiendo a S. Agustín: “Si se dice del Espíritu Santo que permanece en el Hijo, es a la manera en que el amor de aquel que ama se reposa en el amado”: (*Summa*, I, 36, 2, ad 4). Esta doctrina del Espíritu Santo como amor ha sido armoniosamente asumida por S. Gregorio Palamas al interior de la teología griega de la *ekpóreusis* a partir del Padre solo: “El Espíritu del Verbo altísimo es como un indecible amor del Padre por este Verbo engendrado indeciblemente. Amor del que este mismo Verbo e Hijo amado del Padre usa (*jrētai*) respecto al Padre: pero en cuanto que Él tiene el Espíritu proveniente con Él (*sumproelthōnta*) del Padre y reposándose connaturalmente en él” (*Capita physica* XXXVI, PG 150, 1144D-1145A)”” (*ib.*, 945, n. 11).

(117) *Op. cit.*, 944. Las ideas que acabamos de exponer en el párrafo anterior siguen en buena parte a esta clarificación.

instituido –la Revelación, la Iglesia, los sacramentos, el ministerio apostólico y su magisterio– requiere la invocación constante (*epíklesis*) del Espíritu Santo y su acción (*enérgeia*) para que se manifieste ‘el amor que nunca pasa’ (1 Co 13, 8) en la comunión de los santos en la vida trinitaria”.

III. LA CONTROVERSIA SOBRE EL CREDO DEL CONCILIO DE CONSTANTINOPLA I

1. *El credo*

Proclamada la consubstancialidad del Hijo con el Padre, en el concilio de Nicea (325) contra el racionalismo arriano que decía que el Hijo era creatura, el concilio de Constantinopla I (381) proclamará en su Credo la divinidad del Espíritu contra los pneumatómacos que decían que el Espíritu sí era creatura, siendo el Padre y el Hijo el inengendrado y el engendrado. No quiso, contrariamente a lo que harán el Papa Dámaso y el concilio romano del 382 (118), proclamar más directamente la consubstancialidad del Espíritu, sino que siguió la línea de Basilio de decirlo equivalentemente con términos más bíblicos, más de la historia de salvación y de la experiencia de la piedad cristiana. Así el Espíritu es santo, de categoría ‘Señor’ (119), vivificante, coadorado y conglorificado juntamente con el Padre y el Hijo. Y en este contexto de afirmación de la divinidad del Espíritu se dice que procede del Padre (*tò ek tou patròs ekporeuómenon*), lo que es paralelo a lo del Hijo, quien es engendrado del Padre (*tòn ek tou patròs gennéthenta*), y no es creado. Este proceder del Padre lo toma de Jn 15, 26 (120). En el contexto en que se presenta esta frase sólo estaría afirmando la divinidad del Espíritu (121), y no definiendo el modo propio de proceder del Espíritu, la *ekpóreusis*, como lo será en el lenguaje de los capadocios. Si no hace alusión al Hijo respecto a la procesión del Espíritu, además de estar fuera del foco directo de interés, podría ser para que el Espíritu no pudiera parecer como subordinado al Hijo (122). Dice A. de

(118) Cf. DS 144s; 147; 153; 168; 177.

(119) Se usa el adjetivo en neutro. Así no contradice al ya confesado *único* Señor Jesucristo. El uso del neutro condice mejor con el menor rostro del Espíritu y con que este es la fuerza transformante de Dios.

(120) Cambia el *pará* por el *ek*, el que es paralelo con el *ek* (cf. 1 Co 2, 12) que se usa respecto al Hijo y pone el presente de indicativo en participio presente. En la cita bíblica el Paráclito es enviado desde el Padre (*pará*) por Jesús. También retoma en el Credo la afirmación tradicional de que habló por los profetas, quizás contra los que decían que el Espíritu empezaba a existir en propiedad cuando Jesús lo comunicaba en Jn 20, 22. Cf. HAUSCHILD W. D., *Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung*, p. 36, en K. LEHMANN y W. PANNENBERG, *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft...*, pp. 13-48.

(121) Según A de HALLEUX (*La profession de l'Esprit-Saint dans le symbole de Constantinople*, RTL 10(1979) 5-39, p. 38), las expresiones sobre la divinidad del Espíritu no implican la perfecta consubstancialidad (identidad numérica) y podían entenderse como igual o semejante a la esencia del Padre y del Hijo. Este Credo tenía algo de compromiso, no así su lectura posterior.

(122) “Decir que el Espíritu provenía ‘del Padre *por el Hijo*’ correspondía demasiado bien a la doctrina de los macedonianos, que podían comprenderlo diciendo que el Espíritu proviene del Padre *por intermedio del acto creador del Hijo*” (J. WOLINSKI, *La pneumatologie des Pères Grecs avant le Concile de Constantinople I*, en *Credo in Spiritum Sanctum...*, pp. 127-162, p. 129).

Halleux (123). respecto a la futura adición del *Filioque* y su controversia: “En realidad, la problemática de la controversia entre latinos y griegos sobre el modo de la procesión del Espíritu Santo está totalmente ausente del *Constantinopolitano*, cuya total intención se dirige, de manera perfectamente homogénea, a la afirmación de la divinidad natural de la tercera Persona y no a su distinción hipostática. Desde el punto de vista de la historia del dogma, el participio *ekporeuómenon*, que no ha recibido todavía en el símbolo la precisión técnica de ‘procedente’ que pronto le dará la teología, debería más bien ser simplemente traducido por “que sale”, como por todas partes en el Nuevo Testamento y en conformidad con sus sinónimos patrísticos contemporáneos. En otros términos, la relectura de Jn 15, 26 propuesta por la profesión de fe no debería ser invocada, sin incurrir en anacronismo metodológico, para dirimir el diferendo doctrinal entre ‘Filioquismo’ y ‘monopatristismo’”. Este Credo fue conocido y recibido por Roma recién con ocasión del concilio de Calcedonia (451). Pero entre tanto los occidentales ya habían desarrollado la teología del *Filioque*.

2. *Los Capadocios*

En torno al concilio de Constantinopla I estuvieron los Padres capadocios (124). Ellos acentúan la incomprensibilidad del misterio divino (125). La esencia de Dios es incomprensible e inefable y a las hipóstasis sólo nos acercamos negativamente. Están reaccionando contra el virulento ataque racionalista del arriano Eunomio. Eunomio creía conocer perfectamente la naturaleza divina. La definía como inengendrada, sin principio (126). Por tanto, el Hijo, que era engendrado, no era Dios sino creatura. Eunomio concebía una participación en Dios, deficiente, propia de la ontología creada (127). Toda multiplicidad de las personas divinas sólo era posible bajo la fórmula de la participación subordinada. Los capadocios confesarán en Dios un principio de multiplicidad personal irreductible a todo orden de esencia: la hipóstasis. Eunomio no concebía que el Altísimo, soberanamente independiente, pudiera ser llevado por su mismo ser de Padre a darse totalmente en su Hijo y en su Espíritu, iguales aunque tuvieran su origen en él (128). Gregorio de Nacianzo le replicará que la verdadera grandeza del Dios cristiano no consiste en ser sólo el principio de las cosas creadas, sino ser principio de la comunicación de la divinidad a otras personas iguales, en el orden de la comunicación del amor, con una libertad más allá de la necesidad. “Gregorio es llevado así al corazón del misterio del Padre: es a la vez superior e igual, *ánarchos* y *arché* de la divinidad. El no se identifica a su esencia divina, porque es Dios siendo Padre, es decir comunicándola

(123) *La profession...*, p. 37.

(124) Seguiremos, con detalle, la exposición de Garrigues, *op. cit.*, 27-39.

(125) Cf. p. e. Gregorio de Nacianzo, *Orat Theol* 2, 3-5. SC 250, 106-110.

(126) *C. Eunomium*, 12, PG 45, 929.

(127) Correspondía a las teorías neoplatónicas de la participación jerárquica.

(128) Era la sabiduría del mundo, que no corresponde al don gratuito de la vida, que es el misterio de la cruz.

totalmente al Hijo y al Espíritu... Y Gregorio expone claramente cómo la única *archê* paternal no es Dios por una identificación exclusiva con la esencia divina, sino por un 'movimiento' misterioso que va y viene entre la Unidad y la Trinidad (129). "Nosotros, por el contrario, honramos un solo principio (*monarchía*)... una monarquía constituida por (130) la común dignidad de la naturaleza, el acuerdo de la voluntad, la identidad del movimiento y el retorno a la unidad de lo que viene de la unidad –todas cosas imposibles en la naturaleza procreada– de manera que si hay diferencia numérica no hay corte de esencia. Es por esto que la mónada poniéndose en movimiento a partir del Principio (*ap' archê*s) hacia la díada, se detiene en Tríada" (*Or Theol*, 3, 2, SC 250, 178s)" (131).

"Es, por tanto, por una meditación sobre el misterio del Padre *archê* *ánarchos* irreductible, que toda la Trinidad, para Gregorio de Nacianzo, se manifiesta recogida en su monarquía. Es en el Padre donde se origina la antinomia de esencia e hipóstasis, de las que las relaciones personales sólo son una manifestación derivada. Por esta razón, las relaciones de oposición en la esencia divina no fundan las hipóstasis; estas relaciones sólo permiten una aproximación *negativa* a las hipóstasis evitando confundirlas: "El Padre no llegó a ser Padre, porque él no tuvo comienzo (*archê*). El es en sentido propio el Padre porque no es el Hijo, así como el Hijo es en sentido propio el Hijo porque no es el Padre. En lo que nos concierne, eso no se nos aplica en sentido propio, porque a la vez somos padres e hijos, sin ser más el uno que el otro" (Gregorio de Nacianzo, *Or Theol*, 3, 5, SC 250, 184). Este texto muestra bien el sobrepasamiento en la Trinidad de una noción de relación, concebida como oposición relativa, diádica, y, por tanto, propio de la ontología creada. El Padre es fuente de una diversidad hipostática absoluta, asegurando con todo la absoluta comunión en la igualdad esencial (132)... Es la irreductibilidad de esencia e hipóstasis en el misterio del Padre *archê* *ánarchos*, lo que lo constituye como fuente de la Trinidad" (133).

Si Gregorio de Nacianzo separa la teología de la economía, poco a poco se retomará la perspectiva sintética de la teología antinicensa, purificada para siempre

(129) "Cuando nosotros decimos que el Padre es más grande que el Hijo en cuanto causa, ellos agregan la conclusión "la causa es por la naturaleza" y ellos en seguida relacionan los dos diciendo: "el Padre es más grande por naturaleza" (GREGORIO DE NACIANZO, *Or Theol*, 3, 15, SC 250, 208).

(130) Conforme al texto de Gregorio de Nacianzo.

(131) GARRIGUES, *op. cit.*, 33. "La mónada se pone en movimiento en virtud de su riqueza; se pasa a la díada porque la divinidad está por sobre la materia y la forma, elementos constitutivos de los cuerpos; ella se limita por la perfección de la Tríada, que es la primera a transpasar la composición de la díada; de manera que la divinidad no permanezca estrecha [Eunomio] ni se esparza al infinito [politeísmo]" (GREGORIO DE NACIANZO, *Or* 23, 8, SC 270, 298). Cf. GREGORIO DE NISA, *Epist* 24, 15, SC 363, 287.

(132) Cf. GREGORIO DE NACIANZO, *Or Theol*, 5, 14, SC 250, 302s.

(133) GARRIGUES, *op. cit.*, 34s. Y continúa este autor: "Gregorio de Nacianzo descubrió la orientación maestra del apofatismo cristiano, al mostrar que un Dios que sólo puede ser *archê* de seres inferiores que participan de él y que no puede comunicarse en un Hijo y un Espíritu iguales, por temor de corromper su esencia y ser desposeído de ella, es un Dios mezquino y celoso de su soberanía: no el Dios *agápe*, revelado en Cristo. A partir de esta convicción inicial, es llevado a distinguir esta 'monarquía' paternal que se realiza en la comunión de una igualdad de ser, de la *archê* paternal que preside el cumplimiento de su *eudokía* en la obediencia y sumisión del Hijo y del Espíritu a su misión económica" (*Ib.*).

por el fuego apofático de los capadocios, articulando teología y economía. Esto ya se insinúa en Gregorio de Nisa, quien tiene que volverse a la economía, a causa de la crisis cristológica de Apolinar de Laodicea. “Es, pues, para salvaguardar el realismo de la economía de la manifestación de Dios y de nuestra divinización que Gregorio de Nisa es llevado a defender contra Eunomio la igualdad ‘teológica’ de las personas trinitarias que realizan esta economía” (134). “Si se dice que la esencia divina pertenece en propiedad sólo al Padre y no al Hijo y al Espíritu, ¿qué es esto sino una negación manifiesta del mensaje de salvación?” (*C. Eunom*, I, PG 45, 305A).

“Disociando la mediación manifestadora del Hijo y del Espíritu, de toda jerarquía ontológica en el orden de la esencia, problema latente en Orígenes y sistematizado por Eunomio, san Gregorio de Nisa ensaya el pensar y expresar este orden de la economía que él ha distinguido de aquel de la naturaleza. Para indicar el dominio de la manifestación del Padre en la economía del Hijo y del Espíritu, sin entenderla como una mediación en una jerarquía decreciente de naturalezas, san Gregorio encuentra la palabra *enérgeia*, que se contradistingue en relación a *ousía* y *phúsis*” (135). Al considerar el modo propio de cada persona, de asumir la energía común de su manifestación, habla de maneras de existir propias a las personas, que no difieren de su manera propia de existir esencialmente como Dios. “Pero hablando de la Causa y del ‘que proviene de la Causa’ nosotros no indicamos con estas palabras la naturaleza sino la diferencia en la *manera de existir*” (*Quod non sint*, PG 45, 133C). “Esta expresión no indica positivamente las hipóstasis sino que nombra, a partir de su manifestación en la economía energética, la manera cómo cada persona no se identifica exclusivamente a la esencia divina...” (136).

“Frente al Dios de Eunomio, esencia absoluta que tiene su subsistencia en sí, es decir que realiza la identificación absoluta de la esencia divina y de la hipóstasis sin origen (*ánarchos*), los capadocios han confesado la irreductibilidad del Padre a la esencia divina, como misterio de la monarquía trinitaria. Sólo esta irreductibilidad, y en definitiva no la sublimidad de un Ser absoluto, salvaguardaba a sus ojos la trascendencia del Dios invisible que se reveló Trinidad. Es, pues, esta misma monarquía trinitaria la que es la *arché* de su manifestación en cuanto principio de la economía” (137). Finalmente, aterrizando más en nuestro tema, lo propio del Espíritu es la *ekpóreusis* del Padre, principio de toda la Trinidad. “El Espíritu es verdaderamente el Espíritu procedente (*proiôn*), no por filiación sino por *ekpóreusis*” (Gregorio de Nacianzo, *Orat* 39, 12, SC 358, 174) (138). Luego el término *ekpóreusis* está reservado a este misterioso provenir el Espíritu del Padre, y así lo recibió la tradición oriental. En esta concepción no cabe un *Filioque*.

(134) GARRIGUES, *op. cit.*, 37.

(135) *Ib.*, 37s.

(136) GARRIGUES, *op. cit.*, 39. Uno como causa y los otros como causados. Dada esta respuesta de los capadocios, quedaba para la tradición apofática el mostrar cómo el corazón del misterio, la monarquía paterna, se manifiesta en la generación del Hijo y en la procesión del Espíritu, dándoles a cada uno un *trópos tēs hupárxeōs* propio, que se manifieste a continuación en el cumplimiento de la economía concebida por el Padre.

(137) GARRIGUES, *op. cit.*, 39.

(138) *Tò proiēnai* es común al Hijo y al Espíritu. Cf. *Orat Theol*, 5, 9, SC 250, 290s. Véase, p. e., GREGORIO DE NACIANZO, *Orat Theol*, 4, 19, SC 250, 266; 5, 8s, SC 250, 290s.

3. La traducción latina

Pero la traducción latina de *ekporeuómenon* fue *procedentem*. Con el mismo verbo “proceder” la Biblia latina había ya antes traducido Jn 15, 26. Y ‘proceder’ tiene un significado más amplio e implicará la transmisión de la sustancia divina. “La *ekpóreusis* griega sólo significa la relación de origen respecto a solo el Padre en cuanto principio sin principio de la Trinidad. Por el contrario, la *processio* latina es un término más común, que significa la comunicación de la divinidad consubstancial del Padre al Hijo y del Padre por y con el Hijo al Espíritu Santo (139). Confesando al Espíritu Santo ‘*ex Patre procedentem*’ (Mansi VIII, 112B) los latinos sólo podían, pues, suponer un *Filioque* implícito que sería explicitado más tarde en su versión litúrgica del símbolo” (140). Por eso, si es lícito traducir del griego al latín con una palabra más amplia, a falta de otra, no es lícito retrotraducir al griego habiendo agregado el *Filioque*, que va con la nueva connotación de la palabra latina (141).

4. Comunión en la diversidad

El *Filioque* es confesado en Occidente a partir del s. V en el Credo *Quicumque* y se va introduciendo en diversos Credos y en el Credo de Constantinopla I, al menos desde fines del s. VII. Su inserción en el Credo litúrgico latino es rechazada por el Papa León III, cuidadoso de mantener la unidad con Oriente en la confesión

(139) “Tertuliano es el primero en emplear el verbo *procedere* en un sentido que es común al Verbo y al Espíritu en cuanto que ellos reciben del Padre la divinidad: “El Verbo no ha sido proferido a partir de algo vacío y vano, y no le falta sustancia, él que ha procedido (*processit*) de una tal sustancia [divina] y ha hecho tantas sustancias [creadas]” (*Adv. Praxeas* VII, 6). S. Agustín, siguiendo a S. Ambrosio, retoma esta concepción más común de la procesión: “Todo lo que procede no nace, aunque todo lo que nace procede” (*Contra Maximinum* II, 14, 1, PL 42, 770). Mucho más tarde, S. Tomás de Aquino hará notar que “la naturaleza divina es comunicada en toda procesión que no es *ad extra*” (*Summa Theologiae* I, 27, 3, ad 2). Para él, como para toda esta teología latina que utiliza el término de procesión tanto para el Hijo como para el Espíritu, “la generación es una procesión que pone a la persona divina en posesión de la naturaleza divina” (*Ib.* I, 43, 2, c), porque “de toda eternidad el Hijo procede para ser Dios” (*Ib.*). De manera semejante él afirma que “por su procesión, el Espíritu Santo recibe la naturaleza del Padre, igual que el Hijo” (*Ib.* 35, 2, c). “Entre las palabras que se refieren a un origen cualquiera, la de procesión es la más general. Nosotros la utilizamos para designar cualquier origen. Por ejemplo, se dice que la línea procede del punto, que el rayo procede del sol, el río de la fuente, e igualmente en todo tipo de otros casos. Luego, del hecho que se admite una u otra de estas palabras que evocan el origen, se puede concluir de ahí que el Espíritu Santo procede del Hijo” (*Ib.* I, 36, 2, c)” (Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos, *op. cit.*, p. 945 n. 3). Cf. B. FORTE, *La Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, ed. Paoline 1985, p. 125s; S. VIRGULIN, *La problematica in torno a la procedencia del Espíritu Santo*, p. 94s, en *El concilio de Constantinopla I* ..., pp. 93-115.

(140) Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos, *op. cit.*, 942.

(141) La traducción griega del *procedere* latino sería *prochōreîn*. *Proiēnai* es el verbo que usa Gregorio de Nacianzo para connotar el proceder tanto del Hijo como del Espíritu (*Sermo* 39, 12, SC 358, 175). J. M. GARRIGUES (*op. cit.*, 84) llega a proponer esta fórmula como susceptible de reunir el Oriente y el Occidente: “Yo creo en el Espíritu Santo Señor y vivificante, que, salido del Padre (*ek toû Patròs ekporeuómenon*), procede del Padre y del Hijo (*ex Patre Filioque procedit, ek toû Patròs kai toû Huiòs proiōn*)”.

de fe, pero es admitido por Roma en 1014. Hasta entonces las Iglesias de Oriente y Occidente habían mantenido la comunión en el mutuo respeto de ambas tradiciones. Es interesante el testimonio de Máximo el Confesor explicando a los orientales el *Filioque* latino: “‘Sobre la procesión, ellos (los romanos) trajeron los testimonios de los Padres latinos, además, ciertamente, el de S. Cirilo de Alejandría en el estudio sagrado que él hizo sobre el Evangelio de S. Juan. A partir de ellos mostraron que ellos mismos no hacen del Hijo la Causa (*Aitfa*) (142) del Espíritu –ellos saben, en efecto, que el Padre es la Causa única del Hijo y del Espíritu, del uno por generación y del otro por *ekpóreusis*–, pero ellos han explicado que este proviene (*proiénai*) a través del Hijo y mostrado así la unidad e inmutabilidad de la esencia’ (*Carta a Marino de Chipre*, PG 91, 136A-B). Según S. Máximo, que aquí se hace eco de Roma, el *Filioque* no concierne la *ekpóreusis* del Espíritu proveniente del Padre en cuanto fuente de la Trinidad, sino que manifiesta su *proiénai* (*processio*) en la comunión consubstancial del Padre y del Hijo, excluyendo una eventual interpretación subordinacionista de la monarquía del Padre.” (143).

5. Focio

La primera controversia sobre el *Filioque* la desató Focio, patriarca de Constantinopla, quien a partir de 867 condenó el *Filioque* latino y formuló la doctrina de la procesión sólo del Padre (144). Substituyó el esquema oriental rectilíneo y dinámico (por el Hijo), por un esquema, por así decirlo, de dos ramas paralelas que salen del Padre: la del Hijo y la del Espíritu. Según Focio, quien no entendió la oposición de relaciones de los latinos, o la acción es común a las tres personas y depende de la única naturaleza de Dios o es estrictamente de una sola persona (145). Por tanto, decir con los latinos que el Espíritu procede del Padre y del Hijo como de un solo principio, es poner a la naturaleza divina como ese principio, y así, en último término, el Espíritu (que tiene esa misma naturaleza) termina siendo principio de sí mismo, lo que es absurdo (146). Con todo, Focio parece haber muerto en paz con Roma.

6. Cisma y búsquedas bizantinas

El cisma entre Oriente y Occidente, que perdura hasta el presente, se produce en 1054 y no necesariamente por el *Filioque*, aunque después se lo haya destacado como gran obstáculo. De la parte oriental, algunos buscarán mostrar un mayor lazo

(142) “*Arjé* para los griegos no es la misma cosa que *principium* para los latinos, ni *aitfa* es la misma cosa que causa. *Arjé* es un principio sin principio y *aitfa* es causa no causada; los dos términos entendidos así no pueden aplicarse más que al Padre, única fuente de la divinidad” (VIRGULIN, *La problemática*, 94).

(143) Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos, *op. cit.*, 943.

(144) *Ep* 12, 9-27, PG 102, 726D-732A; *Ep* 24, 3, PG 102, 797A-822A; *De S Spiritu Myst*, PG 102, 280-400; *Amphilochia*, 28, PG 101, 205-209.

(145) Para los latinos es de las personas, pero común porque en eso el Padre y el Hijo no se oponen.

(146) Cf. CONGAR, *Je crois...* 603-607.

eterno entre el Espíritu y el Hijo. Gregorio II de Chipre, patriarca de Constantinopla a fines del s. XIII, se expresará así en su profesión de fe: "Yo creo también en el Espíritu..., consubstancial con el Dios y Padre... y con el Hijo, con el que está unido (*sunáptetai*) por el Padre y a quien él acompaña y por el cual se muestra, resplandece y aparece" (147). El Padre es la única causa de la existencia del Hijo y del Espíritu y los une mediante el resplandor del Espíritu por el Hijo. Este 'por el Hijo' no está referido al envío del Espíritu a nosotros (148), sino a su manifestación eterna. Comenta D. Stanislaoe (149): "Este resplandor se debe a que ambos toman del Padre su existencia, simultáneamente y en unión estrecha... (150). Esta existencia como Persona el Espíritu la recibe del Padre, pero ella es continuada en el Hijo y se muestra del Hijo o por el Hijo... Esta continuación de existir en el Hijo está implicada en la procesión del Espíritu del Padre. Más aun, el Padre determina no sólo el modo personal del Espíritu de venir a la existencia (por la procesión (151)) y la continuación de la existencia del Espíritu en el Hijo, o en relación con el Hijo, sino también determina el modo de venir del Hijo a la existencia por nacimiento y, simultáneamente con esto, el modo del Hijo de ser la habitación personal del Espíritu".

El teólogo ortodoxo O. Clément (152), recorriendo todo el tratado de Gregorio sobre la *ekpóreusis* del Espíritu, muestra su búsqueda para recibir toda la herencia de los Padres, incluso de los occidentales puestos en el tapete por el concilio de Lyon II (1274). "Gregorio afirma simultáneamente, con la tradición griega, que el Espíritu recibe, por *ekpóreusis*, su existencia hipostática de solo el Padre; pero también, con la tradición latina y alejandrina, que él resplandece y se manifiesta eternamente por intermedio del Hijo" (153). Y así, considerando, *en* la esencia, el movimiento de la comunión de las personas, la donación recíproca que ellas se hacen de la divinidad, Gregorio afirmará a menudo que el Espíritu es de la esencia del Hijo, pero no de su hipóstasis (154), porque sólo la hipóstasis del Padre es la única fuente de la divinidad toda entera. Esto va más allá de simplemente decir la consubstancialidad: supone el movimiento de la pericóresis (155). "Quedando in-

(147) *Homologia. C. Marcum*, PG 142, 249D. Cf. *Ib.*, PG 142, 250AB; *De Processione*, PG 142, 275C.

(148) "El Hijo y el Espíritu son los brazos hipostáticos del Padre que, uniéndose sin confundirse, nos atraen al seno del Padre, envolviéndonos en el amor de todas las tres personas trinitarias" (D. STANILOAE, *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, p. 664, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Vaticano 1983, pp. 661-679).

(149) *Ib.*, 663.

(150) "Se puede decir que el Padre, como única persona que causa en Dios, es la fuente de todas las relaciones personales en la Trinidad" (STANILOAE, *Ib.*, 663).

(151) *Ekpóreusis*.

(152) *Grégoire de Chypre: "De l'ekporèse du Saint Esprit"*, *Istina* 17 (1972) 443-456.

(153) *Ib.*, 443. Este mismo autor opina (*Ib.*, 446): "El Oriente contempla ante todo el misterio de la Persona y desarrolla, a partir de este misterio metaontológico, una ontología del *agápe*. La aproximación occidental es diferente: ella designa las personas, más que en ellas mismas, en su tensión antinómica con respecto a la esencia, por su huella *en* la esencia, por sus 'oposiciones de relación' al interior de la unidad trinitaria".

(154) Cf. p. e. *De Processione*, PG 142, 270D-272B.

(155) Clément, *op. cit.*, 445.

quebrantable la antinomia de la esencia y de las hipóstasis, Gregorio abre el campo de la pericóresis y de la manifestación energética...” (156).

Afirma Gregorio de Chipre: “Ciertos santos dicen también que el Espíritu tiene su *ekpóreusis* del Padre por el Hijo, y lo dicen piadosamente. No es que la existencia del Espíritu a partir del Padre sea incompleta, ni que el Hijo sea plenamente su causa –sea solo o sea con el Padre–. Sino que ellos quieren decir que, subsistiendo perfectamente a partir de la esencia del Padre, el Espíritu acompaña al Verbo y es por este que Él procede, que Él resplandece, que Él aparece según su resplandor pretemporal y eterno” (157). “Los hombres pneumatóforos han dicho a menudo que el Espíritu también existe a partir del Hijo, que Él procede (*proïénai*) de su esencia, que El viene de ella, que El brota de ella, que Él fluye de ella y que Él se esparce desde ella, y todo lo que va en este sentido” (158). “Concedamos, pues, que el Espíritu es de parte del Padre por el Hijo. Primeramente porque lo que existe desde (*ek*) alguien no por eso toma su existencia desde ahí –esto ha sido dicho más arriba–, sino que lo que tiene la existencia existe desde ahí desde donde la ha tomado. En efecto, es desde el río que existe el agua que se saca de ahí; es también desde el rayo que existe la luz. Pero ninguno de ambos (agua y luz) tiene su causa de ser de ninguna de ambas cosas (río o rayo). En efecto, el agua existe a partir de la fuente, la fuente primera, desde donde, subsistiendo, ella fluye. Y la luz existe a partir del sol, desde donde, sacando su resplandor, ella brilla con el rayo y procede (*próeisin*) por él” (159). “No se puede decir que el del todo santo Espíritu sea principalmente a partir del Hijo sino del Padre por el Hijo. Es necesario, en efecto, confesar que la hipóstasis del Padre es principio y causa y del Hijo y de su Espíritu, porque sólo el Padre es causa, y el Hijo no puede ser causa principal (*arjikhón*)” (160).

De Gregorio Palamas (1296-1359), puesto de moda entre los ortodoxos de este siglo y en cuya rica teología no es del caso entrar, sólo enumero algunos aspectos siguiendo a Y. Congar (161). Según Palamas, no se puede conocer ni expresar a Dios mismo. Su conocimiento más profundo es el experimental o místico. Luego la esencia de Dios es secreta, incognoscible e imparticipable. Pero de él sale una irradiación, que, participada y probada, asegura nuestra divinización. Así, sin alterar la simplicidad divina, distingue entre las hipóstasis, la esencia incognoscible e imparticipable y las energías increadas. Estas últimas son Dios para nosotros y nos

(156) *Ib.*, 449.

(157) *De Procezione*, PG 142, 290C.

(158) *Ib.*, PG, 142, 293B.

(159) *Ib.*, PG 142, 298CD.

(160) *Ib.*, PG 142, 292C. Cf. *Ib.*, 293B. Según Clément (*op. cit.*, 452), “Este *principaliter* subraya que el Padre es el único origen principal en la espiración del Espíritu; el Hijo manifiesta en él sólo la presencia de la divinidad-fuente”.

(161) *Je crois ...*, t. III, I, 2, 5. Algunos destacan este significativo texto de *Capita physica*, 36, (PG 150, 1144D-1145B): “Este Espíritu del Verbo supremo es un amor indecible del Padre por el mismo Verbo, que Él engendra de manera indecible; y el bien amado Verbo e Hijo usa [de ese amor] respecto al Padre, pero en cuanto ellos provienen juntos del Padre y en cuanto que [este amor] reposa sobre Él consubstancialmente... Así el Espíritu es el gozo eterno del Padre y del Hijo, donde se complacen juntos. Por tanto, este gozo es enviado por ambos a aquellos que son dignos..., pero sólo del Padre procede a la existencia”.

divinizan. La luz del Tabor, cumbre de la experiencia espiritual (162), es el esplendor increado que emana de Dios. Se podría decir que las energías están enhiptostasiadas. “La actividad eterna e increada que fluye de la esencia divina es poseída, puesta en obra y manifestada por las personas divinas, y comunicadas por ellas a nuestras personas. Las manifestaciones energéticas de Dios siguen el orden (*táxis*) de las Personas: del Padre, por el Hijo, en el Espíritu” (163). La gracia es una energía increada, inseparable del Espíritu Santo. “Palamas reconoce un sentido posible al *Filioque* en el orden de la manifestación energética: el Espíritu Santo, no como hipóstasis sino como enhiptostasiante de la energía, se derrama a partir del Padre por el Hijo, *dià toû Huioû*, o *aun ek toû Huioû*” (164) (*Filioque*). Pero Palamas no está claro para nosotros. Se discute hasta dónde está en continuidad con los enunciados de los Padres y si es recibibile por la fe católica (165). Su concepción de la participación de Dios, según Congar, es demasiado elemental y material (166).

(162) Contemplar la gloria de Dios era lo que pretendían los hesychastas en su ‘oración de Jesús’.

(163) CONGAR, *Je crois...*, 611. Dice J. MEYENDORFF, (*Palamas Grégoire*, Dict Sp, 12, col 81-107, col 99s): “Esta idea, central en Palamas y constantemente retomada en sus escritos, de la presencia total, personal e indivisible de Dios en cada energía excluye una concepción neoplatónica de las energías como emanaciones o intermediarios entre el Creador y las creaturas: el carácter inmediato de la experiencia cristiana de Dios es una de las afirmaciones esenciales de la teología palamita”.

(164) CONGAR, *Je crois...*, 612.

(165) A. de HALLEUX en *Palamisme et scholastique* (en A. de Halleux, *Patrologie et oecuménisme* (BETHL, 93), Leuven 1990, pp. 782-815) va comparando y precisando las tinieblas divinas palamitas con la visión de la esencia de Dios de la escolástica, la deificación con la gracia creada, el pensamiento antinómico con la lógica racional, el Dios relacional con el Dios autárquico, el apofatismo con la ontoteología, la patrística con la escolástica, etc.

(166) HALLEUX (*Ib.*, 790s) se expresa así: “Quizás la doctrina escolástica sobre la gracia preserva, más que el palamismo, la trascendencia de Dios, al mismo tiempo que explicaría mejor la inserción del don divino en el hombre regenerado. Pero sólo el palamismo da cuenta plena de la realidad comunal de la gracia. En efecto, participar en la gloria del Tabor es llegar verdaderamente a ser dios por gracia, puesto que esta energía es eterna e increada. Por el contrario, la deificación permanecerá siendo una metáfora piadosa en tanto que el don divino sea reducido a una forma creada en el alma. Se ha propuesto remediar esta debilidad de la teología latina aplicándole la fórmula del P. de la Taille: ‘actuación creada de la gracia increada’. ¿Es este acto tan diferente de la *enérgeia* griega, a la que Palamas, por lo demás, de ninguna manera niega el efecto de la actuación creada?”.

Según MEYENDORFF (*op cit.*, 94), “...en la unión hipostática la humanidad de Cristo es *deificada*, pasando a ser así fuente de comunión con la vida divina”. “Hay que notar que Palamas comprende siempre la deificación en un contexto *synergista*; los santos ‘obran en comunión’ con la gracia, que no suprime su energía creada, sino la restaura en la conformidad con la voluntad divina... La distinción entre Creador y creatura es mantenida plenamente en el nivel de la esencia y en el nivel de las energías” (*Ib.*, 97). Se pregunta Meyendorff (*op. cit.* 105) comentando nuestra participación en la naturaleza divina (2 P 1, 4): “Esta participación, ¿es sólo *analógica* o *intencional*, como lo quisieran los escolásticos latinos en conformidad con su filosofía del *habitus* creado y de la simplicidad divina? ¿O sería una comunión *entitativa* e inmediata con la misma vida divina? En este último caso la distinción esencia-energías es necesaria para evitar el panteísmo y preservar la total libertad de Dios cuando Él da su gracia a las creaturas. Además, esta distinción expresaría el carácter *personal* de la experiencia cristiana: un encuentro entre el *éxtasis* de las Personas divinas (y no de la naturaleza) y el *éxtasis* de la persona humana, sin supresión de la insuperable diferencia entre la naturaleza increada y la creada”.

C. M. LACUGNA (*God for us. The Trinity and Christian Life*, reimpresión, ed. Harper San Francisco 1993, cap. 6) nos presenta una apreciación crítica de la teología palamita. Según esta autora, “los escritos de Gregorio despliegan una teología vital de la gracia y de la deificación según la

7. *Desarrollo latino medieval y concilios de unión*

Los occidentales en la Edad Media desarrollan, en profundidad, una teología de la persona trinitaria como relación subsistente. Y declararán que “en Dios todo es uno donde no obsta la oposición de relación” (167). Por tanto, si el Espíritu y el Hijo no se oponen (porque uno no procede del otro), no se distinguirían entre sí, sino que sería la misma persona que tiene dos formalidades en su procedencia del Padre: la filiación y la espiración. En este contexto se entiende también que el Padre y el Hijo sean un solo principio de espiración, porque en esto no se oponen. Este principio, aunque sea “propiedad” común a dos personas, no es la esencia, porque como dice el concilio Lateranense IV, la esencia no es generante ni es generada ni procede (168). El principio del Espíritu es, pues, ‘personal’ y produce una persona. Si fuera la esencia divina, el Espíritu que es consubstancial, terminaría siendo principio de sí mismo, como objetan los orientales, que no entienden el raciocinio latino de la oposición de relaciones subsistentes. Debido a que toda operación *ad extra* de Dios, a través de la única esencia, es común a las tres personas, los escolásticos construyen la doctrina de la apropiación, para poder personalizar la acción divina y dar cuenta del lenguaje bíblico. En el concilio II de Lyon, llamado por Pablo VI el sexto sínodo general celebrado en Occidente (169), y bastante más en el de Florencia, se buscó restablecer la comunión en este aspecto (170), pero estos concilios no terminaron siendo recibidos por la Iglesia oriental, quizás porque se reconocía poco el profundo valor de la tradición oriental y por la unilateralidad de la inserción del *Filioque*, que es de lo que más molesta a los orientales.

8. *Algunos teólogos ortodoxos recientes*

Según el teólogo ruso V.V. Bolotov (1853-1900) (171), la división de la Iglesia no fue causada por el *Filioque*, ni es este un impedimento dirimente para restablecer la comunión (172). Es un ‘theologumenon’ (173) de Padres occidentales

cual la persona humana ‘llega a ser Dios’ participando en las energías divinas” (*Ib.*, 183). “Postulando la distinción entre esencia y energías, Gregorio estaba tratando de mantener juntas dos pretensiones: Nuestra deificación es real y Dios permanece absolutamente trascendente a la unión con la creatura” (*Ib.*, 184). “En la mente de Gregorio, la esencia superesencial no es compuesta porque las energías divinas, aunque *enhipostáticas*, ellas mismas no son *hipóstasis*. Esto es, las energías divinas no poseen existencia independiente; ellas no son personas, sino que expresan o manifiestan las personas divinas” (*Ib.*, 189). Es una teología mística de la gracia y unión con Dios. Las críticas muestran las inconsistencias.....

(167) DS 1330.

(168) DS 804.

(169) AAS 66(1974)620.

(170) Los latinos niegan poner dos principios de la espiración y explican que el Hijo recibe del Padre el espirar el Espíritu.

(171) *Thèses sur le “Filioque” par un théologien russe*, Istina 17(1972)261-289. Puede verse S. VIRGULIN, *Il Filioque nel pensiero del teologo russo V. B. Bolotov*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 355-363.

(172) Tesis 26s.

(173) Theologumenon es más que una simple opinión teológica, es una opinión teológica de los Padres de la Iglesia una e indivisa (BOLOTOV, *op cit*, 262-264).

desde Agustín, que no fue declarado erróneo por una autoridad competente de la Iglesia una e indivisa (174). Pero no tiene igualdad de derechos frente al *di' Huioû* oriental (175), también theologumenon (176), pero casi ecuménico. El que el Espíritu proceda (*ekporeúetai*), en el sentido estricto del término, sólo del Padre también es un theologumenon, a quien le falta la autoridad de los Padres y la sanción que tuvo el '*diá*' (por) en el séptimo concilio ecuménico, y por tanto no puede servir para negar el '*diá*' (177). Que el '*diá*' se reduzca sólo a la economía es forzar los textos de los Padres (178). La dificultad con el *Filioque* no está tanto en la expresión, que puede ser una reproducción inexacta del '*diá*' oriental (179) sino en la idea conexa, en Agustín, de una espiración del Padre y del Hijo en que son un solo principio. Ningún Padre oriental ha llamado al Hijo "espirante" o *sumproboleús* (180). De que el Padre sea la única causa se deduce que el Hijo no es autor ni coautor (181). Y el *principaliter* del Padre de Agustín (182) dice menos que la única causa de los orientales. Pero el Hijo es condición, en cuanto esto conviene a Dios, de la procesión *incondicionada* del Espíritu; es el motivo y el fundamento (183). Porque el Espíritu procede del Padre del Hijo (existiendo el Hijo) (184) y entre el Padre y el Hijo no hay nada interpuesto. Luego es recibido por el Hijo, reposa en él; o procede '*diá*': manifiesta por el Hijo su esencia que tiene del Padre, resplandece y trans-aparece a través del Hijo (185). El concepto de una procesión del Espíritu por el Hijo y de una relación inmediata de la tercera persona con la segunda, está tenazmente anclado en la conciencia de los Padres (186).

Bolotov desarrolla la siguiente imagen de los Padres: "... el soplo sale de la boca del hombre y penetra, por así decirlo, la palabra; el soplo es necesario para que la palabra se cambie en sonido. Pero como no se abre la boca para soplar sino para pronunciar el sonido, la palabra, esta tiene un *prius* [anterioridad] lógico respecto al soplo. Pero la palabra, en cuanto tiene un significado preciso y es pensada de antemano bajo la forma de sonidos articulados, no produce sonidos por ella misma y el soplo no sale de la misma palabra, sino de la boca del hombre, aunque la pronunciación de la palabra comporte también inevitablemente el soplo" (187).

A mitad de este siglo, el teólogo ortodoxo V. Lossky opinó que el *Filioque* era el factor fundamental del cisma de la Iglesia (188). Del filioquismo, fuente primera

(174) Tesis 19-25.

(175) Tesis 14ss.

(176) Tesis 1s.

(177) Tesis 7.

(178) Tesis 3s.

(179) Tesis 10.

(180) Tesis 13.

(181) Tesis 8. En pp. 274-280 explica textos problemáticos.

(182) Tesis 12.

(183) Cf. *Ib.*, 272.

(184) No se puede pensar una tercera persona sin que haya una segunda (*Ib.*, 270s).

(185) Cf. *Ib.*, p. 273s y nota 10. El Hijo, por su forma de ser engendrado determina el no engendrado del Espíritu. El Padre no sopla en un espacio vacío.

(186) *Ib.*, 274.

(187) *Ib.*, 271.

(188) Seguiremos, a veces bastante al detalle, el resumen de sus afirmaciones que nos presenta A. de HALLEUX en *Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie*, RTL 6 (1975) 3-30.

de la herejía latina, derivan, más o menos directamente, todas las características teológicas espirituales del catolicismo romano. “El pensamiento occidental en la exposición del dogma trinitario partía lo más a menudo de la naturaleza única para considerar en seguida las tres personas, mientras que los griegos seguían el camino contrario: de las tres personas a la única naturaleza... Con todo, ambos caminos eran igualmente legítimos, con tal que no supusieran, en el primer caso, la supremacía de la única esencia sobre las tres personas; y en el segundo, la de las tres personas sobre la naturaleza común” (189). Y el vicio original del *Filioque* consiste precisamente en privilegiar la unidad de la naturaleza divina en detrimento de la distinción de las personas. Es el esencialismo latino. Así, según este autor, la persona del Espíritu queda reducida a una simple función de unidad: nexo de amor. El que provenga de un solo principio y de una única espiración es considerar las dos primeras personas en cuanto constituyen la esencia simple de la divinidad. También la concepción de las personas como relación subsistente tiende a rebajarlas a una simple referencia interna que diversifica la naturaleza común.

En el caso de que las personas fueran simple relación de oposición recíproca, este autor concede que el *Filioque* sería una deducción lógica. Al destacar la teología latina la esencia divina está favoreciendo una regresión del Dios revelado a la divinidad impersonal de los filósofos. La monarquía de los griegos, en cambio, que además asegura la unidad consubstancial de los tres, es la mejor garantía contra el esencialismo. La teología ortodoxa es personalista en cuanto que, aunque determine las hipóstasis divinas por las relaciones de origen, sin embargo, ellas no se reducen a esto. Porque las procesiones expresan la diversidad hipostática sin producirla. Por el contrario, esta última las funda a ellas. La segunda objeción fundamental de Lossky contra el filioquismo es su racionalismo: trata de explicar cómo la Trinidad deriva necesariamente de la unidad. Este racionalismo escolástico se expresa en sus antítesis binarias (las oposiciones de relaciones). Sólo la actitud apofática oriental, cuyo mistagogo es el Espíritu, puede salvaguardar un acercamiento correcto al misterio de Dios.

Con todo, Lossky va a modificar su posición: aceptará las fórmulas filioquistas, incluso las de Agustín, a condición de interpretarlas en el sentido de la manifestación eterna de las energías divinas. Pero persiste en que es imposible todo entendimiento entre la tradición ortodoxa y la católica a partir del s. IX o después de la gran escolástica, por la negación católica de las energías como realmente distintas de la esencia, al considerar esto como atentatorio contra la absoluta simplicidad de la esencia. El esencialismo es lo que más ha marcado a Occidente. Así la beatitud iría a ser normalmente definida como visión de la esencia, lo que conduciría a la mística germana del abismo o al teísmo cerrado, preludio del ateísmo moderno. Olvidado el personalismo trinitario, la espiritualidad de Occidente se concentrará en la persona de Cristo hombre y en los valores afectivos y subjetivos, tan apreciados por el protestantismo. El Espíritu pierde, junto con su independencia hipostática, la plenitud personal de su actividad económica. En adelante se lo considerará un simple

(189) V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Les Religions, 13), Paris 1944, p. 55.

medio al servicio de la economía del Verbo. La vida cristiana es imitación de Cristo y no más la divinización por el Espíritu. El pueblo cristiano estará sometido al cuerpo de Cristo, el carisma a la institución, la libertad interior a la autoridad impuesta, el profetismo al juridismo, la mística a la escolástica, el laicado al clero, el sacerdocio universal a la jerarquía ministerial y, finalmente, el colegio episcopal al primado del Papa. El Espíritu, fuerza creacional y renovadora, ha sido confiscado por la Iglesia católica, que lo ha hecho guardián supremo del orden establecido por Cristo en favor de su vicario, mientras que la Iglesia ortodoxa preservaba, por su parte, la subordinación recíproca y la tensión profunda entre la economía de la salvación y la de Pentecostés.

Vivas reacciones produjeron estas apasionadas acusaciones de Lossky (190). Según B. Forte (191), el problema más de fondo en la controversia entre Oriente y Occidente es una diversa manera de pensar y de aproximarse al misterio. El Oriente es más apofático, subraya más la incomprensibilidad del misterio. El Espíritu latino es práctico y adhiere a lo concreto; razona a partir de la revelación. El acceso a la Trinidad inmanente no es otro sino la Trinidad económica. La misión del Espíritu del Padre y del Hijo funda la procesión de entreambos. "Hay que reconocer que el valor atribuido en Occidente a lo visible y a lo histórico en la experiencia de la fe ha repercutido en la eclesiología con la acentuación "jerarcológica", en la sacramentaria con los excesos de la doctrina del *ex opere operato*, en moral con un cierto objetivismo normativo y, por eso, con una cierta heteronomía ética: consecuencias estas no tanto del *Filioque*, cuanto del modelo de pensamiento subyacente a él" (192).

Volviendo al *Filioque*, Congar se expresa así respecto a nuestra diferencia con los ortodoxos: "Los ortodoxos ponen ante todo las tres personas o hipóstasis. A nuestro parecer, ellos parten de una diferencia tal entre la esencia o sustancia y la hipóstasis, que les permite tener dos discursos sobre las Personas divinas, según que se las considere como hipóstasis o en su relación a la esencia. Mientras que en la dogmática latina, las hipóstasis son *realmente* idénticas a la esencia y así, para el Espíritu Santo, depender del Hijo en cuanto esencia implica depender de él en cuanto hipóstasis, la dogmática ortodoxa puede admitir una dependencia de solo el Padre y una recepción de la esencia igualmente del Hijo" (193). Los orientales ven en la Escritura que el Hijo viene del Padre por generación y el Espíritu por procesión (*ekpóreusis*). Les basta con que hay dos modos diferentes de salida del Padre. Para ellos, las relaciones no definen a las personas, sino que las siguen como propiedades inseparables (194). Quieren reverenciar el misterio, sin entrar en los argumentos lógicos de los latinos. Ellos creen que los occidentales hacen salir la persona del

(190) Véase, por ejemplo, la segunda parte de este mismo artículo de Halleux y el comentario final de este autor.

(191) *Op. cit.*, pp. 127-130.

(192) *Ib.*, 129.

(193) *Je crois...*, 622.

(194) "Los ortodoxos destacan que para los Padres orientales las relaciones sirven únicamente para *expresar* la diversidad hipostática de los Tres, y no para fundarla" (*Ib.*, 627). Tienen una rica noción de pericóresis (circumincisión), de intercambio y reciprocidad.

Espíritu de la naturaleza común. Si fuera así, el Espíritu procedería de sí mismo, porque participa de la naturaleza común. El problema es que no les ha llegado nuestra noción de hipóstasis como relación subsistente (195).

9. *La inhabitación del Espíritu Santo en el alma*

La teología occidental ha vuelto a destacar la inhabitación del Espíritu Santo en el alma como don increado, superando la explicación escolástica según la cual la Escritura atribuía la inhabitación al Espíritu Santo sólo por simple apropiación, porque toda acción *ad extra* de la Trinidad es común a las tres personas. Comenta M. Schmaus (196): "Desde el s. XVIII muchos teólogos, concretamente los que tenían una forma de pensar histórica, p. ej., D. Petavius, L. Thomassin, C. Passaglia, Th. de Régnon, J. M. Scheeben, subrayaron que las divinas personas toman posesión del hombre en gracia según su propia peculiaridad personal. El Espíritu Santo aprehende al justificado y le concede así la participación de la naturaleza divina, que se identifica con cada una de las personas divinas. En el Espíritu Santo el justificado se une con el Padre a través de Cristo" (197). Porque el Principio escolástico no es aplicable sin más cuando no se trata de causa eficiente sino de la misma *autocomunicación* salvadora de la Trinidad al mundo (198). Aquí la inhabitación de la Trinidad sería como causa cuasi formal según la teoría de P. de La Taille, K. Rahner, etc. (199). "La autocomunicación divina, en la que Dios mismo se hace

(195) CONGAR (*Je crois...*, 775s) escribe así a propósito de artículos anteriores de Garrigues: "Los capadocios fueron llevados a distinguir *antinómicamente*, en Dios, la esencia de las hipóstasis. De ahí una posibilidad de hablar de manera diferenciada de la procesión de la tercera hipóstasis y de su participación en la sustancia común. Según S. Cirilo de Alejandría, Gregorio de Chipre, S. Gregorio Palamas, el Espíritu tiene sólo del Padre su existencia hipostática, pero su existir sustancial (*hypárchein*) del Padre y del Hijo según su modo de existir como tercera Persona en la consubstancialidad divina: "en su nombre hipostático incommunicable, el Hijo y el Espíritu sólo están en relación con el Padre, que es por así decirlo el origen de su originalidad personal. Pero en la medida en que la hipóstasis se manifiesta en un modo de existencia (*trópos tēs hypárxeōs*), según la cual ella enhipostasía la esencia (los latinos y los alejandrinos dicen: según la cual ella procede en la esencia), las personas divinas manifiestan un orden según el cual ellas son las unas para las otras las condiciones de su comunión consubstancial". Cf. *Ib.*, 621-630, donde Congar habla de la pneumatología de los Orientales hoy. Véase STANILOAE, *op. cit.*, pp. 668-679. Según VIRGULIN (*La problemática*, 100), la categoría de relación, que tanto destacó Agustín y Tomás, en los Padre griegos sólo juega un papel ocasional. Para los orientales, por otra parte, "la consubstancialidad de las Personas divinas está asegurada mediante la monarquía del Padre, la 'circuminsesión' de las Personas y el carácter trinitario de todas las relaciones" (*Ib.*, 114).

(196) *Espíritu Santo*, en *Sacramentum Mundi*, II, col 814-826, col 824.

(197) Continúa este autor: "Por consiguiente, el Espíritu Santo se posesiona del Hombre sólo para llevarlo al Hijo y al Padre. Esta es la razón más profunda por la que su unión con el hombre no llega a ser una unión hipostática. La función santificadora del Espíritu es afirmada también cuando la teología griega como la latina lo caracterizan como 'don' ... Como fuerza escatológica y como elemento evolutivo, el Espíritu mueve al pueblo de Dios y, a través de él, toda la historia humana hacia la consumación (historia de la salvación). Su fuerza propulsora seguirá operando aún después de llegar al estado de la consumación, pues el diálogo cada vez más activo con Dios se produce a través de Cristo en el Espíritu Santo" (*Ib.*, col 824s).

(198) Cf. p. e. K. RAHNER, *Trinidad, Teología de la*, en *Sacramentum Mundi*, VI, col 748-759, col. 756.

(199) Cf. C. BAUMGARTNER, *La Grâce du Christ* (Le Mystère Chrétien), 2ª ed., ed. Desclée 1963, pp. 166-195. La gracia es la incoación de la gloria, de la visión de Dios.

principio constitutivo del ente creado, sin perder por ello su absoluta autonomía ontológica, ejerce, naturalmente, efectos 'divinizantes' en el ente finito en el que se produce tal comunicación, efectos que, como determinaciones de un sujeto finito, han de concebirse a su vez como finitas y creadas. Pero lo peculiar de dicha autocomunicación es que significa una relación entre Dios y el ente finito que puede y debe entenderse en analogía con una causalidad en la que la 'causa' se convierte en principio constitutivo de lo causado mismo" (200).

10. *Vaticano II y documento reciente*

La visión trinitaria económica del concilio Vaticano II da un gran impulso a la pneumatología. Alguno lo ha llamado el concilio del Espíritu Santo. Dice Congar (201): "Mientras que el concilio Vaticano I había trabajado con una noción de 'Dios' no expresamente trinitaria, muchos de los documentos del Vaticano II fundan su doctrina en una visión trinitaria de la economía de creación y de gracia. Esto primeramente en el principio: propósito del Padre, misión del Verbo-Hijo, misión del Espíritu. Después en el término: la Iglesia es llamada pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu, y según la admirable fórmula de san Cipriano... la Iglesia es mostrada como el 'pueblo que saca su unidad de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo'. Mejor aún: ella es llamada un 'misterio cuyo modelo supremo y principio es, en la trinidad de las personas, la unidad de un solo Dios Padre, e Hijo, en el Espíritu Santo' UR, 2, párr. 6)". Nos recuerda N. Silanes que el esquema preparatorio sobre la Iglesia, que fue rechazado, era pobre en pneumatología (202). El núm. 4 (203) de LG pasó a ser la síntesis de la pneumatología, pero esta dimensión está presente en toda LG y en otros documentos del concilio (204). "Mas para que incesantemente nos renovemos (cf. Ef 4, 23) en El, nos dio de su Espíritu, que siendo uno y el mismo en la Cabeza y en los miembros (205), así vivifica, unifica y mueve todo el cuerpo, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con el servicio que realiza el principio vital o alma en el cuerpo humano" (LG 7) (206). La acción del Espíritu también se ejerce sobre el mundo y

(200) K. RAHNER, *Curso fundamental*, 152. Cf. K. Rahner, *El Dios trino*, 285-287.

(201) *Op. cit.*, 229 s.

(202) *La pneumatología del Vaticano II*, p. 224, en *El concilio de Constantinopla I...*, pp. 219-234. Destaca este autor la pneumatología de los esquemas alemán y chileno, entre los nuevos esquemas presentados por algunas conferencias episcopales. Respecto del esquema chileno dice: "Dentro de la estructura trinitaria que presenta (*ad Patrem...*, in *Filio, per Spiritum Sanctum*) prima la vertiente pneumatológica que, en sus líneas fundamentales, pasó al n. 4 de la LG" (*Ib.*, 225).

(203) El espíritu realiza en la Iglesia y en los cristianos la obra salvífica que procede del Padre y que consumó el Hijo. Así la Iglesia es la muchedumbre reunida por la Trinidad.

(204) Lamenta la pobreza, en este aspecto, del documento sobre la liturgia, que fuera aprobado con anterioridad.

(205) Los cristianos participan de la unción de Cristo por el Espíritu (PO, 2).

(206) Opina Silanes (*op. cit.*, 233s): "En esta línea, la enseñanza del Vaticano II sobre la presencia y acción del Espíritu Santo en la Iglesia está más en la línea de los Padres griegos, para quienes la presencia del Espíritu en la Iglesia es análoga a la inmanencia del Pneuma en el Padre y en el Hijo y a la presencia substancial del Logos en el hombre Jesús. El Concilio, para iluminar la acción del Espíritu en la Iglesia ha recurrido al misterio del Verbo encarnado. La relación del

tiende a la escatología. “El Concilio, dentro del clima ecuménico que lo caracterizó, ha evitado la fórmula *Filioque...* adoptando en su lugar la expresión *per Filium*” (207). Después del concilio, que espiritualizó, por así decirlo, el concepto de Iglesia (y destacó los carismas), florecen los tratados sobre la Trinidad, sobre el Espíritu Santo. También una corriente de renovación en el Espíritu (carismática) fermenta en varios sitios. Respecto a la liturgia, basta con recordar las epiclesis en las plegarias eucarísticas.

Dentro de los recientes pasos de acercamiento de la Iglesia Católica a la Iglesia ortodoxa en un espíritu ecuménico, es de destacar la clarificación del Consejo Pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos, sobre *Las tradiciones griegas y latinas respecto a la procesión del Espíritu Santo* (208). “La Iglesia católica reconoce el valor conciliar ecuménico, normativo e irrevocable, como expresión de la única fe común de la Iglesia y de todos los cristianos, del símbolo profesado en griego en Constantinopla en 381 por el segundo Concilio ecuménico” (209). La tradición latina confiesa también la monarquía del Padre y la expresa con el *principaliter* (a título de principio) de Agustín: el Padre es la única causa trinitaria o principio del Hijo y del Espíritu Santo. Debido a que los griegos, siguiendo a los Padres capadocios llaman *ekpóreusis* al origen del Espíritu a partir de solo el Padre como principio de toda la Trinidad, jamás se ha añadido ni se puede añadir en el texto griego el *Filioque*.

El Oriente ortodoxo expresa con acierto la relación eterna entre el Hijo y el Espíritu diciendo que el Espíritu toma su origen del Padre por o a través del Hijo. La doctrina del *Filioque* no debe dar la apariencia de contradecir la monarquía del Padre, único origen de la *ekpóreusis* del Espíritu. Se explica por un contexto teológico y lingüístico diferente. Después de la explicación lingüística e histórica, dice este documento que en Alejandría, en la época de los Padres, se desarrolló una teología análoga a la latina, que el *Filioque* fue explicado por Máximo el Confesor a los orientales. El que el Espíritu proceda del Padre y del Hijo como de uno solo principio no quiere decir que proceda de la esencia divina. La tradición oriental, que destaca el carácter de origen primero del Padre en relación al Espíritu, es complementaria con la tradición occidental que destaca la comunión consubstancial entre el Padre y el Hijo.

El *Filioque* no debe conducir a una subordinación del Espíritu en la Trinidad. Y, aunque en el orden trinitario el Espíritu es consecutivo a la relación entre el Padre y el Hijo, porque toma su origen del Padre en cuanto es Padre del Hijo, sin embargo, es en el Espíritu donde la relación entre el Padre y el Hijo alcanza su

Espíritu Santo con la Iglesia es semejante (*non dissimili modo*) a la que media entre la persona del Logos y el hombre Jesús...)” (cf. LG 8). Prosigue LG 8: “Pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como órgano viviente de salvación, estando indisolublemente unida a El, de forma semejante la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para incremento del cuerpo (cf. Ef 4, 16)”.

(207) SILANES, *op. cit.*, 231.

(208) Publicado en l'Osservatore Romano el 13 de septiembre de 1995 y reproducido en La Documentation Catholique el 5 de noviembre de ese año, pp. 941-945.

(209) *Ib.*, 941.

plenitud. El Padre no engendra al Hijo sino espirando el Espíritu por medio de él. Por y a través (*dia*) del engendramiento del Hijo se espira el Espíritu a partir del Padre. En este sentido, el Espíritu procede del Padre y reposa en el Hijo. ¿Cuál es el carácter trinitario que el Espíritu aporta a la relación entre el Padre y el Hijo? Una tradición que remonta a S. Agustín ha visto en Él el amor como don eterno del Padre a su Hijo bien amado. “El amor divino, que tiene su origen en el Padre, reposa en el ‘Hijo de su amor’ para existir consubstancialmente por este en la persona del Espíritu, el don del amor. Esto da cuenta del hecho que el Espíritu Santo oriente por el amor toda la vida de Jesús hacia el Padre en el cumplimiento de su voluntad” (210). El Espíritu, que nos viene del Hijo en su misión, es el que introduce a los hombres en la relación filial de Cristo a su Padre, porque esta relación sólo encuentra su carácter trinitario en él. “En el misterio de salvación y en la vida de la Iglesia, el Espíritu hace, por tanto, mucho más que prolongar la obra del Hijo” (211). En efecto, todo lo que Cristo instituyó necesita la invocación (*epíklesis*) constante del Espíritu. Hasta aquí el reciente documento de la Iglesia católica.

Todo verdadero acercamiento ecuménico pasa por el mutuo reconocimiento y aprecio de ambas tradiciones, oriental y occidental. En este sentido, es muy importante la coexistencia pacífica en una Iglesia no dividida que ambas tuvieron hasta el s. XI. El concilio de Florencia en 1439 había dicho que la fórmula ‘por el Hijo’ de los griegos tendía hacia la significación del *Filioque* (DS 1301). En el reciente documento, el mucho mayor reconocimiento del valor de la expresión oriental, que va con una larga explicación de la fórmula latina, muestra el ánimo ecuménico de la Iglesia católica. Pero, aunque reconozcamos el valor, por sobre todo, del Credo griego del concilio de Constantinopla I, mucho duele a los orientales la adición *unilateral* del *Filioque* en nuestro credo oficial latino y vernáculo. Congar (212) se declara favorable a que la Iglesia católica romana, en un gesto de humildad y fraternidad, suprima en el Credo el *Filioque*, pero con dos condiciones: “1) Que con las instancias cualificadas de las Iglesias ortodoxas se haya esclarecido y reconocido el carácter no herético del *Filioque* bien entendido, la equivalencia y la complementariedad de dos expresiones dogmáticas: del ‘Padre, Fuente absoluta, y del Hijo’, ‘del Padre por el Hijo’. Este fue el camino de Florencia. El permanece válido, pero se lo emprendería hoy en un clima del todo otro, plenamente respetuoso de la Tradición oriental, de su profundidad. Con el compromiso, para los Ortodoxos, de no sobrepasar en el ‘del Padre solo’ las implicaciones de la monarquía del Padre y las exigencias de los textos neotestamentarios. 2) Que el pueblo cristiano esté preparado, de los dos lados, a fin de que esto se haga en la luz, en la paciencia, en el respeto de las legítimas sensibilidades”.

(210) *Ib.*, 944.

(211) *Ib.*, 944.

(212) *Je crois ...*, 783s. Véase J. M. GARRIGUES, *Le Filioque hier et aujourd'hui, en Credo in Spiritum Sanctum*, pp. 345-348.

IV. PALABRAS CONCLUSIVAS

La unidad de la Iglesia es obra de Dios, de su Espíritu quien derrama en nuestros corazones el amor de Dios (213). Lo principal es pedirla, uniéndonos a la oración de Jesús (214), y dejarnos conducir por el Espíritu hacia ella. La controversia sobre el Credo nos ha mostrado lo difícil que ha sido expresar el lugar del Hijo en la procesión del Espíritu y cómo han divergido las complementarias tradiciones oriental y occidental. Esto corresponde a que en el N. T., el Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo y que el resucitado nos lo da. Antes habíamos visto el muy rico aporte del lugar del Espíritu en la procesión del Hijo desde el Padre, que es complementario con el anterior, y que corresponde en el N. T. a que el Hijo es ungido por el Espíritu: Jesús es el hombre del Espíritu en su encarnación, vida y resurrección. En la Iglesia y en la vida cristiana siempre hay que guardar una equilibrada tensión entre estos dos aspectos. Ni un cristomonismo que margine al Espíritu, como simple continuador de la obra de Cristo, ni un pneumatismo que nos desorbite de Cristo, nuestro único mediador y camino al Padre. El Espíritu nos lleva a Cristo y este nos conduce al Padre, como dice Ireneo: “Los que llevan el Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, es decir al Hijo, pero el Hijo los presenta al Padre, y el Padre les procura la incorruptibilidad” (Ep, 7, SC 62, 41) (215).

RESUMEN

El problema del *Filioque* se enraíza en la diferencia en teología trinitaria entre los Padres capadocios y Agustín. Ambos enfoques son complementarios. Pero el autor también considera el otro aspecto del misterio que aparece en la revelación neotestamentaria: el Espíritu unge y resucita a Jesús. Así, siguiendo la reciente aclaración del Consejo Pontificio respectivo, destaca que la procesión del Espíritu aporta la plenitud trinitaria a la procesión del Hijo, marcándola con el don del amor. El Espíritu y Cristo siempre van entrelazados y una sana visión teológica, eclesial y espiritual debe mantener la centralidad de ambos en sus respectivas funciones, sin marginar ni a uno ni a otro.

ABSTRACT

The *Filioque* problem is rooted in the differences in the Trinitarian doctrine between the Capadocian Fathers and Agustín. Both approaches are complementary, but the author also considers another aspect of the mystery which appears in the revelation of the new Testament: the Spirit anoints and resurrects Jesus. The author thus, following the recent clarification of the respective Pontifical Council, argues that the procession of the Holy Spirit brings forward the Trinitarian plenitude to the procession of the Son, stamping it with the gift of love. The Spirit and Christ are always intertwined, and a clear theological, ecclesiastical and spiritual view has to keep the focus of both in their respective functions, without setting aside neither one nor the other.

(213) Rm 5, 5.

(214) Jn 17, 11.21-23.

(215) Cf. Ireneo, *Adv haer*, IV, 20, 5, SC 100, 638.