

LA IMAGEN Y LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU EN LOS FORMADORES DEL SEMINARIO¹

Felipe Pardo F.

*Doctor en Teología (Ateneo de la Santa Cruz,
Roma). Profesor en el Pontificio Seminario Mayor
de los Santos Angeles Custodios.*

Prólogo

Ante el misterio del Espíritu Santo el creyente permanece en la actitud de adoración silenciosa, ya que pronto se percata de la inmensidad e inefabilidad del ser al que pretende contemplar. Pero luego de la humilde y honesta confesión de la propia insuficiencia, el hombre de fe experimenta que “el mismo Espíritu viene en ayuda de su debilidad” (Rm 8,26) para habilitarlo, al menos en cierto modo, a aproximarse a la maravilla de su misteriosa identidad. A la luz de la Sagrada Escritura y de la Tradición, tanto oriental como occidental, la teología puede palpar la nube luminosa del Espíritu mediante tres palabras: *EXTASIS*, *KENOSIS*, *SYNTESIS*.

He deseado centrarme en estos vocablos de gran profundidad y riqueza para conversar con Uds., hermanos sacerdotes,

¹ Este tema fue presentado en la reunión de Formadores de Seminarios de Chile (OSCHI), a manera de retiro espiritual. Se eligió este tema para estar en consonancia con la invitación que hiciera su Santidad JUAN PABLO II a celebrar durante 1998 el año del Espíritu Santo.

que como yo tienen la misión de formar en nuestro Chile querido a los sacerdotes del tercer milenio; pareciéndome oportuno buscar los rasgos del Espíritu y esbozar su propia acción en la Trinidad y en la historia, a fin que podamos contemplarlo como modelo y descubrir su presencia en el corazón de cada uno de nosotros.

En este esfuerzo me encomiendo ciertamente a él mismo, que es Espíritu de Sabiduría y de Ciencia; y a tantos hombres y mujeres que vivieron “en el Espíritu” buscándole y siguiendo infatigablemente sus huellas...

I- El Espíritu como “*Ek-stasis*”

El carácter extático (*ek-stasis*: salir fuera de sí) de la persona y de la obra del Espíritu está ya incluido en su nombre: (*ruah*, *pneuma*), vocablos que dicen relación con algo dinámico, que sale y se mueve: el aire que forma parte de la experiencia de respirar o el mismo viento, que no se sabe de donde viene y a donde va. La Sagrada Escritura liga siempre al Espíritu con la intervención de Dios fuera de sí, en la historia, tanto de la antigua como de la nueva economía: la primera se inaugura con el Espíritu de Dios “que aleteaba sobre las aguas” (Gn 1,2); que luego desciende sobre los guías del pueblo²; para actuar a continuación en los profetas³. La nueva y eterna alianza se abre con el Espíritu que baja sobre María (Cfr. Lc 1,35: “el Espíritu Santo vendrá sobre ti”); y también sobre Jesús (Cfr. Mc 1,10: “y saliendo del agua ve abrirse los cielos y al Espíritu de Dios descender sobre él como una paloma”); para prolongar su acción sobre los Apóstoles (Cfr. Hch 2,4: “y ellos quedaron todos llenos del Espíritu Santo”). De ambos Testamentos

² Cfr. Jue 3,10: el Espíritu de Yahveh viene sobre Otniel; Jue 6,34: el Espíritu de Yahveh reviste a Gedeón. Otniel y Gedeón fueron jueces en Israel. El período de los jueces en la historia de Israel se extendió por bastante tiempo; los historiadores lo circunscriben en torno a los años 1200-1030 a.C. Precisamente, en el año 1030 Saúl fue constituido rey de Israel, a pesar que su gobierno marcó más bien la transición desde el período de los jueces hacia el de los reyes. Cfr. D. ROPS, *Historia Sagrada*, Barcelona 1955 128ss; G. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, Barcelona 1949 237ss.

³ Cfr. Ez 3,12: el Espíritu levanta a Ezequiel y así este oye el ruido de una gran trepidación. Ez 8,3: el Espíritu eleva al profeta entre el cielo y la tierra y lo lleva a Jerusalén en visiones divinas.

se concluye que la acción del Espíritu muestra permanentemente cómo el misterio de Dios se comunica fuera de sí mismo; el Espíritu es el poder divino que hace historia; él abre la historia a la gracia.

El Espíritu manifiesta su condición de *ek-stasis* también en el universo al revelarse como una energía de unificación y de ascensión que anima a la misma materia; esta energía es el trascendente Espíritu de Cristo que se hace presente y en cierto sentido inmanente en toda la creación que él mismo hace progresar hacia la unidad. De este modo, el Libro Santo nos dice que el Espíritu disipa con su soplo la oscuridad del no-ser: "envías tu soplo y son creados, y renuevas la faz de la tierra", ya que si Dios retira su soplo los seres expiran y retornan simplemente a su polvo (Cfr. Sal 104, 29-30); en esta misma línea se nos dice que el aliento de vida que proporciona el Espíritu hace que el hombre pueda ser un ser viviente (Gn 2,7).

En la patrística, es sobre todo la teología oriental la que encuentra en esta dimensión del *ek-stasis* del Espíritu una bellísima indicación. El Espíritu es visto aquí como el abrirse de Dios fuera de sí mismo: así como en la vida íntima de la Trinidad el Padre suscita su imagen en el Hijo y el Hijo en el Espíritu, el cual viene a ser por esto el tercero en la plenitud rebosante del amor trinitario, así en la vida *ad extra* la Trinidad se revela al mundo mediante la apertura del Espíritu: él es la sobreabundancia *ad extra* del éxtasis *ad intra* del Padre y del Hijo⁴. Lo anterior se podría sostener también en los términos de la procesión del Espíritu a la manera como la comprendió la teología griega: el Espíritu es el *ek-stasis* del Padre por medio del Hijo en la vida íntima de la Trinidad⁵; así también en la presencia de

4 Respecto al tratamiento que dan los PADRES ORIENTALES al tema del éxtasis divino y éxtasis del Espíritu, véase el estudio de F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Bologna 1987 180-183.

5 Cfr. ORÍGENES, *Comm. in Ioh II* 10 (6), 75-76. Enseñaba que el Espíritu Santo es por orden el primero de todo lo-creado por el Padre mediante el Hijo. El Hijo confiere a la hipóstasis del Espíritu Santo no sólo la existencia, sino también la sabiduría, la inteligencia y la justicia. SAN ATANASIO en *Ep. ad Serap.* 3,1 comenta: «la misma relación propia que sabemos tiene el Hijo con respecto al Padre, vemos que la tiene el Espíritu con respecto al Hijo. Y así como el Hijo dice: "todo lo que el Padre tiene es mío" (Ioh 16,15), de la misma manera hallaremos que todo eso se encuentra también en el Espíritu Santo por medio del Hijo». SAN JUAN DAMASCENO por su parte impugna que el Espíritu Santo proceda del Hijo, pero enseña que es el Espíritu del Hijo, y que procede del Padre por medio del Hijo (*De fide orth.* I, 8 y 12).

la Trinidad en la historia, el Espíritu se descubre como el *ek-stasis* del Padre donado mediante el Hijo. La perspectiva es siempre la de una Trinidad abierta al mundo y a la historia, en virtud de la cual se hace inconcebible la imagen de una Trinidad percibida como un triángulo cerrado o un cerco perfecto y autosuficiente.

En el Magisterio Católico aparece el tema del Espíritu en relación estrecha con el éxtasis divino. Centrémonos en un texto del XI CONCILIO DE TOLEDO del año 675 donde leemos lo siguiente: «*Porque no procede del Padre al Hijo, o del Hijo procede a la santificación de la criatura, sino que se muestra proceder a la vez del uno y del otro; pues se reconoce (al Espíritu) ser la caridad (caritas) o santidad de entrambos*» (Dz 277).

Este Concilio fue compuesto a la manera de mosaico utilizando fundamentalmente textos de los Padres. Subyace en el escrito notablemente el pensamiento de SAN AGUSTÍN. Según el texto el Espíritu Santo es la caridad que une al Padre y al Hijo. Sabemos que de acuerdo a la visión agustiniana que posteriormente aparecerá también en SANTO TOMÁS, el Espíritu se presenta como *vinculum amoris*. La pregunta que podemos hacernos a continuación es la siguiente: ¿Cómo es posible que la mutua relación entre el Padre y el Hijo llegue a constituir una tercera persona? Una respuesta a semejante interrogante se alcanza desde el análisis del concepto *caritas*. En efecto, el Concilio no utiliza al momento de hablar del Espíritu el vocablo *amor (amoris)* sino *caritas*. Lo que sucede es que *amor* alude más bien a un tipo de relación dotada del afecto, del cariño, incluso de la pasión y del deseo; condiciones todas ellas configurantes de un auténtico amor humano. Por otro lado, *amor (amoris)* conlleva una dimensión altruista que posee por su misma naturaleza: en nosotros el amor como apertura de un "yo" a un "tú" se vierte hacia el "otro" para terminar en él, tendiendo así al mutuo enriquecimiento de cada una de las personas involucradas en el acto de amar: es así como el ser humano se abre a los demás buscando perfeccionarse al ser contenido por el otro. En el fondo de la experiencia del *amor (amoris)* está presente el deseo de ser complementado por otro ser que posibilite llenar las carencias y superar las insuficiencias que muestran efectivamente mis propios límites. Un amor así entendido lleva consigo de todas maneras un retorno a sí mismo, ya que las dos criaturas racionales que se aman para decirlo en breve, aprovechan de este amor. En el caso de Dios la situación es totalmente distinta. De la relación Padre-Hijo no se desprende lo mismo que vemos suceder en el amor humano. Dicha

relación no se plantea en los términos de un enriquecimiento mutuo dado por el intercambio recíproco. La complacencia del amor es legítima y necesaria en el caso del amor humano, porque la criatura amando al otro se perfecciona a sí misma; sin embargo, en Dios una riqueza de este tipo no se puede dar. En el amor de Dios no cabe una explicación que lleve a pensar en un retorno de Dios sobre sí mismo. En Dios el amor es vivenciado como un altruismo puro; el amor debe extasiarse en el sentido pleno de la misma palabra; salir completamente de sí mismo dando origen a una nueva Persona en la cual se encuentra el contenido de las otras dos. Semejante precisión y riqueza está señalada por la expresión *caritas* empleada justamente para hablar del amor divino. El don mutuo del Padre y del Hijo se personaliza en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es, pues, el *ek-stasis* pleno del Padre y del Hijo (o del Padre por el Hijo, dependiendo de la tradición latina o griega respectivamente), los cuales amándose se apartan completamente de sí mismos llegando a constituir su don de amor en una Persona distinta de ellos. Dicho de otra manera, el *ek-stasis* de Dios es distinto al de la criatura: esta se abre por falta de ser, Dios por sobreabundancia de vida; la criatura para superar el límite de su ser, Dios para comunicar su ser sin límite; la criatura por una libertad con carencias, Dios por una libertad excedente.

La misión *ad extra* del Espíritu está marcada también por la *caritas* y no por el simple *amor* (*amoris*): él va hacia el otro y sale fuera de sí movido por la gracia, por el don, por el deseo de querer hacerlo, nunca por la necesidad; solamente concebido de esta manera aflora en la plenitud de su ser extático y desinteresado: en la línea de la apertura de su ser divino a todo aquello que no es divino. De ahí que se le llame *caritas*, porque es el *ek-stasis* absoluto del Padre hacia el Hijo y del Hijo hacia el Padre, y porque es el *ek-stasis* total de Dios hacia la criatura.

Hasta aquí podría parecer nos que el tipo de éxtasis divino es radicalmente diferente al que puede actualizar la criatura racional a lo largo de su vida. ¿Qué tipo de puente podemos situar entre Dios y el hombre? ¿Existe la posibilidad de poder vivir el *ek-stasis* tal como Dios lo concibe en sus relaciones intratrinitarias y respecto a la criatura? Nuevamente debemos releer las páginas del Libro Santo. Efectivamente, en la Sagrada Escritura se nos ofrece una pista acerca del *ek-stasis* en la clave del *agape* que dice relación con la donación total, el cual lejos de ser un repliegue sobre sí mismo como lo es el pecado, supone la radical e irrevocable salida de sí, es decir, el *ek-*

stasis total. San Juan nos dice que "nadie tiene mayor amor (*agape*) que el que da su vida por sus amigos" (Jn 15,13). Dicho amor es similar al que manifiesta el Espíritu Santo, porque no busca nada en beneficio propio, mas bien considera el beneficio de los demás por encima de todo llegando a la negación del propio yo.

Si anteriormente se ha dicho que el amor humano siendo altruista no pierde de vista el provecho personal que se obtiene en cada uno de sus actos, ¿cómo es posible entonces un amor humano en la línea del *ek-stasis* total? La respuesta emerge de la lógica del mismo argumento: Si el amor de la criatura es diferente al amor de Dios, es que solamente es posible un acto de amor como *ek-stasis* absoluto en la medida en que Dios lo obre en nosotros. Por consiguiente, depende del mismo Espíritu Santo (manifestación del *ek-stasis* divino) que habita en nosotros como en un templo, la posibilidad de ejecutar este tipo de amor. Más que esforzarse por parecerse al Espíritu en el *ek-stasis* total, hay que invocarlo permanentemente para que él actúe en la existencia de los hombres con nuestra debida disposición. Esto nos invita a buscar siempre al Espíritu dejándose conducir y transformar por él. En esta perspectiva se hace plenamente inteligible el texto del Decreto de la Justificación del CONCILIO DE TRENTO cuando nos dice: «Porque, si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican los méritos de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo; esto, sin embargo, en esta justificación del impío, se hace al tiempo que, por el mérito de la misma santísima pasión, la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones de aquellos que son justificados y queda en ellos inherente» (Cfr. Dz 800).

Según este texto la caridad es un don del Espíritu Santo en el hombre. Podríamos decir en términos teológicos que la caridad expresa la inhabitación del Espíritu Santo en los hombres: ella se adhiere a nosotros llegando a ser un elemento constitutivo esencial de la vida de un cristiano. Este don, como bien lo significa el texto, es inherente (*inhaeret*), es decir, es esencial o propio en el ser humano. Más adelante, en el mismo Decreto, los PADRES CONCILIARES nos dirán: «Porque Dios, si ellos no faltan a su gracia, como empezó la obra buena, así la acabará, obrando el querer y el acabar» (Cfr. Dz 806).

El Párrafo afirma con absoluta claridad que el incremento de la vida sobrenatural en nosotros en términos de perseverancia (*perseverantiae*) depende de la obra de Dios en cada uno; acción divina que está planteada bajo el concepto de "gracia" y que en definitiva

se refiere al actuar del Espíritu Santo. Evidentemente, la acción del Espíritu supone una colaboración del hombre que se deja conducir por él, ya que si esto no fuera así el mismo texto no diría: «Sin embargo, los que creen que están firmes, cuiden de no caer y con temor y temblor obren su salvación» (Cfr. Dz 806).

La misma concepción acerca de la obra de Dios (y del Espíritu) en nosotros ofrece aquella oración que ya se ha convertido en habitual: «Te rogamos, Señor, que prevengas nuestras acciones con tus inspiraciones y con tu ayuda la prosigas, a fin de que toda oración y operación nuestra, por ti siempre comience y por ti, comenzada, termine».

Si rogamos es porque deseamos y aceptamos que sea Dios mediante su inspiración (el Espíritu Santo) quien mueva nuestras acciones, las sostenga y acompañe, para que todo lo que hagamos tenga a Dios como principio y se encamine hacia él como a su fin.

Una vez esbozado el trasfondo teológico que señala al Espíritu como *ek-stasis* al interior de la Trinidad y como *ek-stasis* en nuestra vida, atendamos a esta dimensión extática del Espíritu en el sacerdocio ministerial. El tema se puede recoger perfectamente desde el ángulo de la "caridad pastoral". Este rasgo tan principal de la espiritualidad de los sacerdotes diocesanos, puede ser leído en clave cristológica y en clave pneumatológica. Desde el punto de vista de la primera, la caridad pastoral aparece en su índole de proyección de la imagen de Cristo: el sacerdote no es el hombre que se apacienta a Sí mismo, en un amor egoísta, y si será el ministro que, a imagen de Cristo, da la vida por sus hermanos⁶. Desde la perspectiva pneumatológica, podemos decir que la caridad pastoral es la presencia del Espíritu en nosotros, que permanece en el sacerdote ya desde su bautismo y que obra mediante la buena disposición y apertura de ese sacerdote a la acción del Espíritu. En el mismo texto citado anteriormente, nuestros obispos nos dicen que el sacerdote no puede hacer de sus gustos o preferencias una norma de su pastoral, ya que está para atender las necesidades de su pueblo y la misión que se le ha confiado en el lugar donde le corresponde desempeñarla. El sacerdote debe encarnar una pastoral desinteresada que lo lleve a un

⁶ Así nos lo recuerdan los obispos chilenos al momento de configurar las características que, según ellos, deberían estar presentes en un sacerdote. Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, *Normas básicas para la formación sacerdotal*, Santiago 1986 24. (Utilizo la edición de este documento publicada de manera interna por el Seminario Cristo Rey de Rancagua).

servicio de amor a sus semejantes; será el pastor, -nos recuerdan los obispos-, que trabaja por amor y no un mercenario que abandona su misión al momento en que llegan las dificultades⁷. Por lo tanto, la caridad pastoral como rasgo específico que caracteriza a un sacerdote, resulta ser el *ek-stasis* mismo de cada sacerdote; es la donación diaria del consagrado; es la imagen del *ek-stasis* del Espíritu que se reproduce y se actualiza permanentemente en él. Este Espíritu que se dona en un *ek-stasis* total, se refleja en el sacerdote como en un espejo y a la vez se manifiesta mediante las obras de amor del sacerdote.

La línea cristológica y pneumatológica se relacionan estrechamente en el trazo de la caridad pastoral: el sacerdote realiza el amor a todos los hombres donando su propia vida a imagen de Jesucristo el buen pastor que da la vida por las ovejas (Cfr. Jn 10,11); pero es el Espíritu del mismo Cristo, buen pastor, el que obra la caridad en nosotros: este Espíritu donado por Jesucristo al corazón de cada sacerdote se dona en cada uno de ellos a la humanidad entera. De este modo el *ek-stasis* del Espíritu tiene un doble movimiento: desde Jesucristo hacia el sacerdote y desde este hacia el rebaño confiado. Se podría decir que la caridad pastoral reproduce la imagen del Espíritu en el sacerdote, pero es mejor afirmar que dicha caridad es la acción del Espíritu en nosotros para plasmar la imagen de Jesucristo.

II- El Espíritu como *Kenosis*

Dios vive una verdadera *kenosis*, entendiendo este vocablo en su acepción etimológica de vaciamiento o anonadamiento. A diferencia del hombre que se trasciende elevándose, Dios se trasciende abajándose; como el Verbo eterno que se despoja de sí mismo renunciando a su propia gloria, conforme aparece en el Libro Santo (Cfr. Flp 2, 6-11)⁸. En la línea de la *kenosis* el Espíritu vive una

⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁸ La expresión *kenosis* alude en este texto más bien al modo que al hecho mismo de la Encarnación. Aquello de que Cristo se despojó libremente haciéndose hombre, no es la naturaleza divina, sino la gloria que de hecho le pertenecía y poseía en su preexistencia (Cfr. Jn 17,5), y que normalmente hubiera debido redundar en su humanidad (Cfr. Mt 17, 1-8: la transfiguración). Prefirió privarse de ella para recibirla solamente del Padre como premio de su sacrificio (Cfr. Jn 8,50.54). (Cfr. Nota al texto de Flp 2, 6-11 de la Biblia de Jerusalén).

aparente paradoja: También él se revela, se entrega escondiéndose; el *ek-stasis* del Espíritu es su propia *kenosis*. El *ek-stasis* del Espíritu nos dice que se es persona solamente en la medida en que se va más allá de sí mismo. Ir más allá de sí mismo implica olvidarse del propio yo, vaciarse, en una palabra, vivir la propia *kenosis*. En esta clave se entiende el mensaje de Jesús cuando afirma: «quien quiera salvar la propia vida la perderá» (Cfr. Mc 8,35).

Si reflexionamos acerca de la obra del Espíritu tanto en su vida *intra* como *extra* trinitaria, percibimos inmediatamente que ella se enmarca en el signo de una continua e irreversible *kenosis*. No podemos negar que en las relaciones al interno de la Trinidad, cada una de las personas divinas vive la *kenosis*. En efecto, el Padre se abre hacia el Hijo para donarse totalmente a él; el Hijo, por su parte, sale de sí mismo para abrirse totalmente al Padre; ambos al donarse se olvidan del propio yo pues su entrega es absoluta, sin reservas, aún cuando no pierde ninguno de ellos su propia identidad⁹. Sin embargo, el Espíritu Santo es en persona el misterio de esa *kenosis*, en la cual el Padre y el Hijo salen de sí para fundirse sin llegar a confundirse en la unidad absoluta del amor. El Espíritu en su condición de *caritas* es el *ek-stasis* del Padre y del Hijo, en cuanto el Padre sale hacia el Hijo y el Hijo hacia el Padre en el Espíritu; siendo a su vez este mismo Espíritu la *kenosis* del Padre y del Hijo, en cuanto en él se expresa la donación, el vaciamiento, la entrega total del Padre que engendra al Hijo y de este que recibe todo su ser del Padre sin perder cada uno su identidad; entrega que es total porque llega hasta el olvido de sí mismo: El centro del interés del Padre es el Hijo al que le está comunicando desde siempre el ser divino, y el centro del

⁹ A modo de nota aclaratoria de este denso párrafo indicamos que la *kenosis* o vaciamiento del Padre y del Hijo al interno de la Trinidad a la cual nos referimos, va en la perspectiva siguiente: el Padre al relacionarse con el Hijo no se centra en él sino en el Hijo y este último, al relacionarse con el Padre, tampoco se centra en él sino en el Padre; en este sentido, ambos se olvidan de sí mismos para vaciarse de su propio yo en clave existencial ya que, como dije más arriba, se trata de un vaciamiento que lleva a centrar la relación interpersonal Padre-Hijo no en el propio yo sino en el otro. De todas maneras, no se habla aquí de un vaciamiento del ser divino del Padre y del Hijo en la relación eterna trinitaria. Tampoco hablamos aquí de la *kenosis* del Hijo en términos de *kenosis* sufriente, ya que esto implicaría la posibilidad de predicar la crucifixión del Verbo al interno de la Trinidad.

interés del Hijo es el Padre¹⁰.

Sigamos profundizando en el comportamiento del Espíritu al interior de la Trinidad. El Espíritu se constituye en el soplo de la voz del Padre que eternamente dice: «Tú eres mi Hijo; yo te he engendrado hoy» (Cfr. Sal 2,7); es a su vez el soplo de la voz del Hijo vuelto hacia Dios Padre (Cfr. Jn 1,1: *pros ton Theon*) que eternamente invoca *Abbà*; pero el Espíritu no tiene una palabra suya; no dice "yo"; él es la fecundidad divina pero ninguna persona procede de él; el Espíritu nos revela al Padre y al Hijo en sus relaciones *intra* trinitarias, pero él personalmente permanece indecible; él permanece siempre detrás del Padre y del Hijo, ya que se manifiesta como la comunión puesta totalmente al servicio del encuentro eterno del Padre y del Hijo, del Genitor y del Unigénito, del Amante y el Amado, entre los cuales él se coloca no en calidad de amigo común sino más bien como la relación en el amor; en definitiva, el Espíritu al interno de la Trinidad permanece en el anonimato y a sí vive su propia *kenosis*, anonadándose totalmente para vivir en función del Padre y del Hijo. Al Espíritu no le interesa ser protagonista en la Trinidad, su interés radica más bien en mostrar al Padre y al Hijo en una relación eterna y rica en contenido como lo es la caridad¹¹.

Si miramos ahora al Espíritu actuando en la historia vemos de manera casi palpable su permanente *kenosis*. En el Antiguo Testamento él se revela solamente en calidad de espíritu y fuerza de Dios, y siempre mediante imágenes impersonales: soplo, agua, fuego, pero no como una persona. En el Nuevo Testamento se nos revela la *kenosis* del Hijo en su Encarnación y la *kenosis* del Espíritu en Pentecostés: en el caso del Hijo, es la divinidad la que se esconde detrás de la humanidad; en cuanto al Espíritu, es la persona la que se esconda detrás de la divinidad. El Hijo vive su *kenosis* hasta que llega

10 Concluimos que la relación entre el Padre y el Hijo que es el Espíritu tiene la connotación de *ek-stasis*, en cuanto está marcada por la salida de cada una de las dos divinas personas hacia la otra, y la connotación de *kenosis*, en cuanto está marcada por el olvido del propio yo y la afirmación de la otra persona.

11 Una conclusión dogmática salta a la vista de manera evidente a la luz de las líneas precedentes: el Espíritu no es el resultado de la unión del Padre y del Hijo, sino, más bien, la unión misma. Efectivamente, el recorre toda la relación trinitaria Padre Hijo en sus dimensiones de *ek-stasis* y de *kenosis*, de lo que desprendemos que él es ese *ek-stasis* y esa *kenosis*. En cuanto el Espíritu está presente siempre en la relación Padre-Hijo e Hijo-Padre es que se concluye su divinidad por su condición de eternidad.

la pascua; el Espíritu vive la suya hasta el fin de los tiempos. La naturaleza de la *kenosis* del Espíritu es diferente a la del Hijo. Este último la vive como despojo de las prerrogativas divinas y también humanas en su existencia histórica, renunciando de esta manera a la gloria personal; buscando además lo que el Padre quiere mediante la renuncia a su propia voluntad de hacer lo que a él le parece. El Espíritu, por su parte, actualiza su *kenosis* en la medida en que no busca aparecer, no busca su propia gloria; él es y será hasta el final de los tiempos el soplo de la inspiración que hace resonar entre los hombres la palabra eterna del Padre y del Hijo; es la potencia de la Encarnación que se esconde detrás de Jesús; es el amor invisible y la verdad discreta que permanece detrás de la Iglesia. Además, él no vuelve nunca sobre sí mismo, más bien se le ve orientado hacia Cristo como este lo está respecto a su Padre que lo ha enviado. Efectivamente, poseer el Espíritu significa pertenecer a Cristo (Cfr. Rm 8,9); implica abrirse al *Abbà* (Cfr. Rm 8,15. Gál 4,6). El Espíritu ora por nosotros y mediante nosotros, haciéndonos hablar no con el mismo sino con el Padre (Cfr. Rm 8,15. Gál 4,6). El Espíritu nos lleva a confesar la fe no en él, sino en Jesús que es el Señor (Cfr. 1 Cor 12,3). El Espíritu actúa en nosotros con mucha discreción, de modo que muchas veces nuestras acciones parecen exclusivamente nuestras; él está siempre presente en la obra de los pastores pero con infinito tacto (Cfr. Hch 15,28: «hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros»). El Espíritu se adapta a nosotros haciéndonos santos pero a imagen del Hijo; él habita en nosotros, pero sin sustituir nuestro propio yo, permaneciendo incluso silenciosamente en aquellos que le rechazan; mediante el Espíritu se nos entrega generosamente el perdón de Dios (Cfr. Jn 20,23: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados»).

Así es la *kenosis* del Espíritu hasta la parusía: un trabajo en el anonimato, una palabra nítida pero que se esconde; él no habla de sí mismo sino de Jesús. En la parusía cuando el Padre llegue a ser todo en todos (Cfr. 1 Cor 15,28), él será la luz que ilumina el rostro de Cristo y de los santos: al final de los tiempos esta persona divina, anónima, e incluso desconocida, que no tiene imagen, se manifestará como persona deificante: su propia imagen será entonces la multitud de los santos. Él es verdaderamente perenne y eternamente humilde y gratuito¹².

¹² Para el mayor desarrollo de las ideas expuestas en este tema de la *kenosis* del Espíritu Santo, véanse los trabajos de: H.U. VON BALTHASAR,

La aplicación que obtenemos para nuestra vida sacerdotal de las páginas precedentes acerca de la *kenosis* del Espíritu es enorme: el cristiano y especialmente el sacerdote que por su condición plasma con mayor evidencia la imagen de Cristo y se hace más sensible a la captación del modo de actuar que tiene el Espíritu Santo, debería ser mayormente permeable a la *kenosis* del Espíritu. Esto primeramente viviendo, en conciencia lo que es el vaciamiento de sí hacia y para los demás; lo que lleva a la negación del propio "yo" para permitir la afirmación del "otro". Dicha versión implica perderse a sí mismo para permitir que el otro sea; lo cual constituye una hermosa explicación de lo que es el mandamiento del amor. Tenemos entonces que el *ek-stasis* del amor lleva consigo un segundo movimiento que completa el concepto y convierte el amor en caridad: en efecto, la *kenosis* le proporciona al amor la dimensión del olvido total de sí que permite que dicho amor pueda ser un *ek-stasis* de verdad, en la perspectiva de *caritas* o donación total, que no busca ningún tipo de compensación.

Por otro lado, la *kenosis* del Espíritu nos recuerda permanentemente que nosotros sacerdotes trabajamos para Cristo en la misión de difundir el Reino en calidad de servidores; no como protagonistas, sino como instrumentos en las manos de Dios. Sin alarde, sin ostentación, sin vanagloria, sin presunción; en silencio y anonimato, buscamos parecernos al Espíritu de Cristo para seguir sus huellas, e imitar su peculiar modo de ser y de vivir.

III- El Espíritu como "Syn-Tesis"

El concepto *syn-tesis* (síntesis) no se entiende aquí en el sentido hegeliano del término: como unidad de contrarios, conforme al cual, el Padre sería la tesis, el Hijo la antítesis, y el Espíritu Santo la síntesis. Doy al término *síntesis* su sentido originario de unidad en la multiplicidad.

La dimensión sintética del Espíritu ha sido muy subrayada en el occidente latino. Refiriéndose a esta tradición la DOMINUM ET VIVIFICANTEM N° 10 afirma: «En su vida íntima Dios es amor (Cfr. 1 Jn 4,8.16), amor esencial, común a las tres divinas personas: el Espíritu Santo es amor personal, como Espíritu del Padre y del Hijo. ... (El Espíritu) es persona-amor. Es persona-don.»

El Espíritu como síntesis puede ser entendido a la luz de las afirmaciones anteriores: Espíritu-amor y Espíritu-don, que se complementan mutuamente y que ya hemos analizado. El Espíritu como persona-amor se enmarca en un esquema más ontológico, resaltando su persona bajo el aspecto de la caridad por antonomasia que une al Padre con el Hijo. El segundo planteo, del Espíritu como persona-don, le coloca en el ámbito de una representación más personalista, sugiriéndonos que él es el don del Padre al Hijo, que hace salir al Padre fuera de sí para ir hacia el Hijo, y a este último fuera de sí para ir hacia el Padre. El esquema más ontológico queda incompleto sin el modelo de tipo personalista, ya que no se puede hablar de amor si el Espíritu Santo permanece cerrado en sí mismo. En efecto, el Espíritu como don subsistente hace ver con notoriedad como el amor que une al Padre y al Hijo es el amor más puro que pueda existir: él subsiste en sí mismo, pero en cuanto don comunicado por el Padre y el Hijo recíprocamente. El Espíritu Santo es, justamente, la reciprocidad del don y del movimiento de la donación: es el eterno, incesante salir-hacia. Es verdadero que de una parte el Padre es el inicio y el Hijo es el término al que nada se agrega; pero el Espíritu Santo está al inicio: en el Padre que genera, y en el término: en el Hijo que es generado; pues, el decir que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo no nos permite afirmar que viene después del Padre y después del Hijo en el orden de la temporalidad, porque es en él que ellos son Padre e Hijo.

Teniendo presente lo expuesto anteriormente, centremos nuestra atención definitivamente en el Espíritu como *syn-tesis ad intra* el misterio trinitario. Dicha síntesis adquiere una mayor inteligibilidad a la luz del *ek-stasis* y de la *kenosis* del Espíritu. Este resulta ser, como ya vimos, el *ek-stasis* del Padre hacia el Hijo a quien engendra y del Hijo hacia el Padre en una apertura incesante; la salida fuera de sí del Padre hacia el Hijo y del Hijo hacia el Padre debe constituir una verdadera *kenosis*, en la perspectiva de que se trata de una donación total sin reservas, sin buscarse a sí mismo, sin egoísmo alguno, en un vaciamiento (*kenosis*) absoluto. Ahora bien, si la relación Padre-Hijo es *ek-stasis* y *kenosis* entonces también deberá ser necesariamente *syn-tesis*, porque el encuentro interpersonal Padre-Hijo que sitúa a estas dos personas divinas frente a frente, las coloca a la vez en la dirección de la comunión, en la que cada una dona a la otra no alguna cosa sino que se dona a sí misma. Semejante tipo de relación: apertura total desde sí y hacia el otro (*ek-stasis*) sin sabor a complacencia morbosa o a una suerte de egoísmo (*kenosis*), trasciende

al Padre y al Hijo en el nosotros (*syn-tesis*); es decir, si la apertura del Padre hacia el Hijo y viceversa es total y sin ningún tipo de reserva, no puede terminar ni en el Padre ni en el Hijo, sino en una persona diferente al Padre y al Hijo. La apertura y la donación total del Padre hacia el Hijo y de este al Padre concluyen en una tercera persona que no es ni el Padre ni el Hijo; ella es el Espíritu.

De lo anterior deducimos el carácter de unidad en la diversidad que tiene el Espíritu en su función *ad intra* la Trinidad, a lo que hemos llamado *syn-tesis*. En su condición de *syn-tesis*, el Espíritu, por una parte, salvaguarda bien la diversidad: él no es la fusión del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre, ya que ambos no se agotan en la recíproca relación al punto de perder su propia identidad; y por otra, deja a salvo la unidad: esta tercera persona no es el resultado de la unión del Padre y del Hijo sino que es la unión misma; si fuese el resultado de la unión del Padre y del Hijo, entonces el Espíritu sería la consecuencia de dicha relación y no la relación propiamente tal.

Queda claro en la exposición la íntima conexión que se da entre estos tres conceptos: *ek-stasis*, *kenosis*, *syn-tesis*. Cada uno de ellos supone el otro, llegando a constituir un elemento de bastante relevancia el asunto de que no podemos entender bien al Espíritu como *syn-tesis* si primero no lo hemos captado en su condición de *ek-stasis* y de *kenosis*.

En nuestra calidad de sacerdotes, debemos ser expresión de esta *syn-tesis* que es el Espíritu Santo *ad intra* la Trinidad. Lo somos concretamente en la Iglesia cuando nos convertimos en personas que hacen la unidad en medio de la porción de la grey que se nos ha encomendado, sin pretender ahogar la diversidad mediante la uniformidad. Esto se vive más concretamente y con mayor razón a partir de la situación de muchos de nosotros que pertenecemos al clero diocesano, al momento de aceptar la gran variedad de carismas que existen al interno de la Iglesia: en nuestros seminarios, parroquias e instituciones. Es precisamente el sacerdote diocesano, que por su condición de secular (no religioso), sin un carisma particular, (entendiendo esto en la línea que él no se ciñe a una determinada espiritualidad), el que puede realizar la unidad en la diversidad.

En las normas básicas de la Santa Sede para la formación sacerdotal (RATIO FUNDAMENTALIS INSTITUTIONIS SACERDOTALIS) de la SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, se nos habla de la figura del Rector del

Seminario que va en la línea de lo que se ha expuesto del Espíritu como *syn-tesis*. El documento resalta la delicada misión que el obispo ha confiado a la persona del Rector del Seminario. Ella consiste precisamente en la *syn-tesis*: «El Rector, sobre el que recae la principal y más grave responsabilidad en la dirección del Seminario, debe ser el coordinador de los Superiores y debe fomentar con caridad fraternal una estrecha cooperación con ellos, respetando siempre escrupulosamente el foro interno, para promover la formación de los alumnos con un trabajo armónico. A esto puede ayudar extraordinariamente la vida común. Con frecuencia, por ejemplo una vez al mes, reúnanse para planificar su acción común, abordar las dificultades y asuntos del Seminario y encontrar las oportunas soluciones.»¹³

Este texto, que a mi modo de ver es de una riqueza enorme respecto al tema de la *syn-tesis* a nivel de Seminario, emplea algunas expresiones que tienen que ver directamente con la misión de *syn-tesis* que le compete al Rector en relación con el equipo de formadores. Se utilizan los términos de “coordinador”, “caridad fraternal”, “cooperación”, “trabajo armónico”, “vida común”; todos ellos apuntando a la gran misión del Rector de hacer la unidad respetando la diversidad. En efecto, el Rector coordina los diversos aportes de los formadores; colabora con caridad al trabajo en común y a la vida en común de este grupo humano de colaboradores, sin pretender apagar las iniciativas personales tan propias de la diversidad. El Trabajo del Rector en relación con los formadores es un reflejo de la acción del Espíritu *ad intra* la Trinidad: El Espíritu al realizar la *synthesis* del Padre y del Hijo no sofoca a ninguno de los dos, no los apaga, sino que les deja ser Padre e Hijo respectivamente; el Rector del Seminario realiza la *synthesis* de su equipo formador dejando que cada uno de ellos sea y se exprese en lo propio; en aquellas cualidades personales y en las dimensiones propias de su cargo. El Espíritu en su acción de *synthesis* al interno de la Trinidad se comporta de manera similar a lo que vimos en su dimensión de *kenosis*: no brilla, no resplandece, no se luce, más bien su figura tiende a desaparecer: él tiene la extraordinaria misión de unir al Padre con el Hijo en una

¹³ Este documento publicado en su texto reformado en 1985, se incluye a modo de anexo al documento de la Conferencia Episcopal de Chile titulado *Normas básicas para la formación sacerdotal*, ya citado en este trabajo. Utilizo nuevamente la publicación interna que el Seminario Cristo Rey hizo de este documento de los obispos de Chile en las páginas 78-79.

comunidad de vida pero sin que su persona cobre notoriedad, pues el que aparecerá en definitiva será más el Padre y el Hijo y no tanto la relación misma entre ambos; el Rector del Seminario que hace el enlace entre las personas y las tareas del conjunto de los formadores, tiene bajo su tutela una misión de extraordinaria envergadura, pero que realiza al modo del Espíritu: sin lucimiento sin centrar en él la atención del trabajo de formación sacerdotal. Pero si la *synthesis* es propia del Espíritu entonces habrá que implorarla para que en nuestra vida de formadores de futuros sacerdotes pueda convertirse en una realidad. Ella será en definitiva la manifestación del mismo Espíritu en la persona del formador.

Miremos ahora al Espíritu como *syn-tesis ad extra* la Trinidad. Aquí la acción del Espíritu se configura en la dirección de la unión entre Dios y los hombres. Según el Libro Santo, una vez consumada la obra que el Padre encomendó realizar al Hijo en la tierra (Cfr. Jn 17,4), fue enviado el Espíritu en Pentecostés (Cfr. Hch 2,1-13), para que de este modo los fieles tuvieran acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (Cfr. Ef 2,18). En este segundo capítulo de Efesios, Pablo desarrolla el tema de la unidad establecida en la Iglesia entre judíos y paganos gracias a que Jesucristo ha derribado el muro medianero que los separaba, haciendo de los dos pueblos uno solo; creando una nueva humanidad; restableciendo la paz (Cfr. Ef 2,14-15). Concluye Pablo que es el Espíritu quien lleva a esta humanidad reconciliada entre sí y con Dios hacia el Padre, para formar de este modo la gran familia de Dios. La idea de comunión entre Dios y los hombres está planteada por Pablo también en relación con la resurrección: el Espíritu de vida es el medio por el cual el Padre vivifica a los hombres, muertos por el pecado, hasta que resucite sus cuerpos mortales en Cristo (Cfr. Rm 8,10-11). Pero, a mi modo de entender, es en algunos textos de 1 Corintios, Gálatas y Romanos, -los que podemos leer en continuidad-, donde el Apóstol de los gentiles plantea con absoluta claridad la *syn-tesis* entre Dios y los hombres mediante la acción del Espíritu. Efectivamente, en estos pasajes Pablo expresa el pensamiento que señala al Espíritu en su calidad de don conferido a la Iglesia y al corazón de los fieles, con el fin de orar en ellos y dar testimonio de su adopción como hijos (Cfr. 1 Cor 3,16; 6,19. Gál 4,6. Rm 8,15-16 y 26).

En la patrística, la idea de la *syn-tesis* entre Dios y los hombres está magistralmente expresada por SAN IRENEO DE LYON, el cual, entre otros muchísimos autores, se empeña en mostrar la acción del Espíritu en su condición de fuerza divina que rejuvenece a la Iglesia,

renovándola incesantemente y conduciéndola a la unión consumada con el Esposo (Cfr. *Adversus haereses*, III, 24, 1).

Si aplicamos este pensamiento de la *syn-tesis* del Espíritu *ad extra* la Trinidad al plano de la vida sacerdotal y de Formador en el Seminario, obtenemos nuevamente una fuente de espiritualidad de una riqueza extraordinaria: el sacerdote y formador es el hombre que tiene como misión fundamental aquella de conducir a los hombres hacia Dios y de aproximar a Dios a la vida de los hombres. Será el mismo Espíritu que obra en nosotros, el que podrá realizar en cada sacerdote esta delicada empresa de la *syn-tesis* entre Dios y los hombres. Ella tendrá su consumación al final de los tiempos, cuando Cristo entregue el Reino al Padre, y Dios llegue a ser todo en todos (Cfr. 1 Cor 15, 24-28)¹⁴.

¹⁴ La *syn-tesis* que el Espíritu realiza entre Dios y los hombres constituye un pensamiento central del Concilio Vaticano II. Así lo refiere la Constitución *Lumen gentium* en el número 4 al momento de hablar de la misión del Espíritu Santo.

