

“Si hay comunión del Espíritu...” (Flp 2,1)

Jean-Luc Marion^{1*}

I. Lo que falta

Nada más banal que designar al Espíritu como el gran ausente. En primer lugar, entre los teólogos. O bien se reprocha a los occidentales disolver la especificidad del Espíritu en el recinto de una *deitas*, una divinidad cerrada en su esencia, donde la última persona, más aún que las dos primeras, sólo sería un eslabón final, una concretización de su unidad, un sello sin duda, pero no un actor primordial de la salvación. O bien deploramos que, para los orientales, se le atribuya con demasiada facilidad compensar en la economía todo lo que la incomprensibilidad del Padre (en su monarquía) deja inconcebible para los hombres, hasta el punto de que, en la denuncia del *Filioque* y en la sobreestimación de la epiclesis y la *theosis*, a menudo se corre el riesgo de degradarlo en la teología. O se dice demasiado poco, encerrándolo en una “misión” mal distinguida de la del Hijo, por analogía con las funciones del alma humana (voluntad frente a entendimiento), o fijando como relación el vínculo de unidad, en sí ambivalente, entre la comunión del Padre y del Hijo y la comunión de Dios con los hombres. O se dice demasiado, hasta el punto de atribuirle una función extra-trinitaria, o incluso no-trinitaria, asignándole un tiempo (o incluso una Iglesia) del Espíritu más allá de la manifestación del Padre y del Hijo – función indistinta, difusa y, en definitiva, arbitraria, que autoriza todas las derivas secundarias, heréticas, milenaristas, en resumen, todo “fanatismo” (*Schwärmerei*, como decía la Ilustración).²

Pero esta ausencia, o mejor dicho, esta inasibilidad en la teología refleja ante todo la inasibilidad del espíritu en la experiencia de la vida mundana. El espíritu no está o no se define directamente, ni siquiera en oposición a la materialidad: también hablamos del espíritu del vino o de un alcohol, a veces con más precisión que del espíritu de una conversación o de una ocurrencia. Una canción o una melodía pueden desplegar un espíritu y distinguirse por su espíritu. Sobre todo, cuando se trata del ingenio como estado, podríamos decir, de ánimo, parece aún menos definible y más esquivo al análisis. De nuevo, es

^{1*} Jean-Luc Marion, de la *Académie française*, nacido en 1946, casado, dos hijos, cuatro nietos, cofundador de la revista católica internacional *Communio*, es profesor emérito de la Universidad de París-Sorbona y catedrático de la Universidad de Chicago.

² Voir L. BOUYER, *LE CONSOLATEUR. ESPRIT SAINT ET VIE DE GRÂCE*, PARIS, LES ÉDITIONS DU CERF, 1980.

difícil distinguir el ingenio de una broma inoportuna (las teorías filosóficas de la risa así lo demuestran). Que un determinado espíritu surge de un determinado lugar, de una determinada ceremonia, de un determinado acontecimiento, no es discutible, pero en qué consiste puede no estar claro. El espíritu en acción puede verse, al menos si uno mismo tiene espíritu, pero no puede probarse. Y como el espíritu de la geometría permanece impermeable al espíritu de la fineza, la diferencia entre ambos se puede sentir, pero no se puede explicar, y precisamente por eso el espíritu de la geometría carece de espíritu, o incluso de espíritu. Quien niega el ingenio allí donde se ejerce sólo atestigua que él mismo carece de él. Así es como el sentido común o el llamado realismo se acusa a sí mismo. Hay más: se puede percibir el espíritu e incluso ejercerlo sin poder definirlo ni preverlo, porque nadie puede poseerlo. En el sentido más radical, el espíritu se recibe, como un don o como la vida. El espíritu *se respira*, como la vida que siempre nos llega de otra parte, que nos mantiene en el tiempo y se nos escapa cuando expiramos definitivamente. La diferencia entre una persona viva y una muerta no está en lo que vemos, en lo que percibimos y tocamos, sino en el aliento de su respiración o su espiración. En el sentido más estricto y banal, hay que admitir, pues, que “el espíritu es lo que da vida, *zôopoion*” (Jn 6,63) y que el hombre vive, como toda carne, sólo porque Dios “sopló en su nariz aliento de vida” (Gn 2,7). Lo insensible y lo invisible (si no es por el espejo que se pone delante de la cara para ver si aún hay vaho) deciden sobre la vida que se va como vino: insensiblemente. El espíritu da vida y la quita, sin que podamos controlarlo. Desde esta vida en la que nos esforzamos por dominar todas las cosas mundanas, el espíritu se manifiesta como aquello que no dominamos, de principio a fin, sino que nos da a nosotros mismos.³

Estas sencillas consideraciones encuentran otra luz en una palabra de Cristo: “El Espíritu sopla donde quiere” (Jn 3,8). El Espíritu no sólo sopla, sino que sopla de sí mismo y viene de repente y de otra parte:

De repente otra vez el Espíritu, de repente otra vez el aliento,
de repente el golpe en el corazón, de repente la palabra dada,
de repente el soplo del Espíritu, el rapto seco,
¡de repente la posesión del Espíritu!⁴

³ Ver nuestro ensayo: «La vie comme survie: le don», en D. Cohen-Lévinas & P. Simon-Nahum (éd.), *Survivre/ Résister, se transformer, s'ouvrir. Nouveaux colloques des intellectuels juifs*, Paris, Hermann, 2019.

⁴ CLAUDEL, *CINQ GRANDES ODES*, II, « L'ESPRIT ET L'EAU », *ŒUVRE POÉTIQUE*, ÉD. J. PETIT, PARIS, GALLIMARD, “PLÉIADE”, 1967, p. 234.

Sopla donde quiere, lo que significa en primer lugar que no sopla donde yo esperaba, ni donde yo hubiera querido, sino sobre mí. Me sopla, porque no viene de mí, sino de fuera, de otra parte. Lo tomo de frente y con un golpe seco. Yo no lo elijo como *mi* espíritu, ya que es mío sólo porque me sucede; sólo él me elige, porque me alcanza, me asalta y me marca. Yo no lo decido, pues sólo me deja una opción, seguirlo o resistirme a él.

II. El que echo de menos

¿Cómo entender que “la carne es débil (*asthenes*), pero el espíritu es ardiente (*prothumos*)” (Mt 26,41)? ¿No tenemos más bien la humillante experiencia de que, por el contrario, el poder pertenece en última instancia a la carne y el espíritu fracasa, o al menos de que “la carne codicia (*epithumei*) contra el espíritu y el espíritu contra la carne, pues ambos se oponen mutuamente” (Gal 5,17)? Por eso también la oposición inicial ya advertía que el ardor del espíritu es tan frágil que debe fortalecerse con la vigilancia y la oración: “Velad y orad para no caer en tentación” (Mt 26,41). Sin embargo, aquí no hay contradicción, ya que estamos hablando de *nuestro* espíritu, no del Espíritu, el que sale de nosotros y al que exhalamos (o incluso donde exhalamos), y no del que sopla donde quiere. Sólo en el caso de Cristo, el espíritu coincide con el Espíritu, hasta el punto de que “devuelve” el primero al Padre como idéntico al segundo (Jn 19,30); de hecho, el espíritu de Jesús llega a querer lo que quiere el Espíritu, la voluntad del Padre y no la suya propia: “...orando, dijo: «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz; pero no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres»” (Mt 26,39). La debilidad de mi espíritu se convierte en ardor sólo si, mediante la vigilancia de la oración, se desposa con el Espíritu, que quiere lo que mi espíritu no quiere. No querer lo que el Espíritu quiere en mí, o, lo que es lo mismo, no poder o no ser capaz de querer lo que él me dice que quiera,

Esta brecha entre mi espíritu y el Espíritu, Pablo la ha descrito definitivamente mostrando que, ante la Ley, mi voluntad ya no coincide con mi poder:

Porque sabemos que la Ley es del Espíritu (*pneumatikos*); pero yo soy de la carne (*sarkikos*), vendido al pecado. Porque no sé lo que hago; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco. Pero si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la Ley y estoy de acuerdo en que es bueno. En realidad (*nuni*), ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que mora en mí. Porque sé que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne. En mi poder está el querer, pero no el hacer el bien; porque el bien que quiero, no lo hago, pero el mal que no quiero, eso hago (Rm 7,14-19).

Así que mi mente echa de menos al Espíritu. Me falta el espíritu y mi corta respiración se agota demasiado rápido; incluso se ahoga con el viento. Como el pecado consiste en última instancia en errar el blanco por apuntar demasiado corto (*amartêma*), la carne en mí carece de aliento y al final ya no respira. Nuestra primera y a menudo única experiencia del Espíritu es esta carencia. Y, en efecto, lo primero que Cristo nos enseña sobre el Espíritu es que falta. Así, a Nicodemo, en el mismo momento de declarar que “el Espíritu sopla donde quiere”, Jesús le afirma una condición para sentirlo soplar y respirarlo: hay que “nacer de lo alto (*anôthen*)” (Jn 3, 7-8); no se trata de renacer, sino radicalmente de venir y descender del cielo. En otras palabras, es necesario cumplir una condición que se nos escapa por completo. Pero sólo con esta condición, como confiesa el Bautista, “el Padre no da el Espíritu con medida” (Jn 3,34). - A continuación, Cristo advierte a la Samaritana que “llega la hora, y ahora es, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad”, pues “Dios es Espíritu” (Jn 4:23-24); pero también de que esto sólo puede suceder si uno “conoce el don de Dios [...] el agua de la vida” (Jn 4,10). Conocer este don exige reconocer al “profeta” como el “Mesías”, y por tanto, sobre todo, comprender que este Mesías sólo es tal porque su “alimento es hacer la voluntad del que [l]e envió y cumplir su obra” (Jn 4,34), lo que ninguno de nosotros puede hacer ni siquiera concebir. Por último, el discurso del “pan de vida” marca tanto la carencia como el don del Espíritu. El verdadero alimento, del que la multiplicación de los panes es sólo un signo, “es el que os da el Hijo del hombre, porque es él a quien el Padre ha sellado” (Jn 6,27); de hecho, el Hijo del hombre sólo lo da porque sólo él baja realmente del cielo; Así, “no fue Moisés quien os dio el pan del cielo; es su Padre quien nos lo da, el verdadero pan del cielo; porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da vida al mundo” (6,32-33). Y Cristo nos alimenta con el pan de vida sólo porque Él mismo se alimenta sólo de la voluntad del Padre: “No he bajado del cielo para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado” (6,38). Sólo esta voluntad distinta de la suya, y sin embargo suya en última instancia, garantiza que “resucitará en el último día” y así también nos resucitará a nosotros: “Sí, la voluntad de mi Padre es que todo el que ve al Hijo y cree en él tenga vida eterna, y que yo le resucite en el último día” (6,38-40). ¿Cuál es el significado de esta increíble consecuencia y extensión? ¿Cuál es la lógica de ésta? Sólo podemos constatarla, pero no concebirla:

Así como el pecado de un hombre trajo la condenación a todos los hombres, la obra de justicia de un hombre trae la justificación vivificante a todos (...) Pero donde el pecado ha llenado (*epleonasen*), la gracia ha desbordado (*hupereperisseusen*) (Rm 5,18.20).

O más bien, concebir esta consecuencia conduce al riesgo de escandalizarse por ella (Jn 6,61), a menos que se admita que: “Es el Espíritu quien da la vida (*zōopoios*), la carne no sirve para nada. Las palabras que os he hablado son espíritu y vida” (6,63). La falta del espíritu sólo se suple yendo del espíritu al Espíritu, y la cuestión se convierte en una decisión, pues “hay algunos de nosotros que no creen” (6,64), al igual que “muchos de los discípulos se volvieron atrás y ya no caminaban con él” (6,66). Por esta razón y en contraste, Juan coloca aquí la confesión de Pedro, que respondió: “Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes las palabras de la vida eterna. Creemos que tú eres el Santo de Dios” (6,68-69). ¿Cómo podemos salvar esta distancia? ¿Cómo podemos recibir el Espíritu cuando nuestro espíritu de la carne falta y es inútil?

III. *La anamorfosis*

Antes de proseguir con la lectura de Juan, volvamos al punto de partida. Hemos visto que no podemos, por nosotros mismos y en nuestro estado, hacer que nuestro espíritu sea rápido y andante (*prothomos*), sino que debemos ver la debilidad de nuestra voluntad, aunque esté iluminada. La filosofía ha interpretado esta contradicción como una figura del mal radical (Kant), y una tendencia de la teología la ha analizado sin poder realmente superarla. O más exactamente, la ha formalizado en la oposición insoluble de libre albedrío y gracia (suficiente, eficaz, etc.), sin que la querella *de auxiliis* haya encontrado, tras siglos de disputas, una sanción definitiva por parte del magisterio. ¿Debemos dejarlo así? Cuando una cuestión teológica no tiene respuesta, conviene preguntarse si los términos en que se plantea la exponen correctamente o, de entrada, la hacen insoluble. En el caso de la debilidad de la voluntad, esto puede sospecharse a partir de una pista muy clara: supongamos que mi voluntad se hiciera fuerte a partir de ser débil, y me permitiera así hacer el bien que veo y apruebo, ¿qué seguiría? O bien esta voluntad habría desaparecido de hecho, enteramente sometida a la gracia que la corregiría dejándola sin elección –pero entonces tendríamos que llegar a la predestinación más estricta (calvinista) donde, aunque extrínsecamente justificado, permanezco intrínsecamente siempre dotado de una voluntad pecadora. O bien habría encontrado en sí misma, mediante la ascesis, el ejercicio y la práctica de las virtudes, el recurso para hacerse fuerte de débil, según el modelo de Pelagio, evacuando de hecho la gracia de Cristo, reducido en adelante al papel de ejemplo, pero ya no de redentor (Kant y los teólogos protestantes liberales llegaron de hecho a esta conclusión). Estas dos respuestas a la pregunta, por opuestas que sean, conservan un presupuesto común: si mi voluntad puede anularse o afirmarse, es porque permanece ella misma o más bien en su propio

sitio, tomando, de él, una u otra decisión. Elige su orientación entre la carne y el espíritu viviendo en su propia casa, decidiendo entre dos orientaciones, pero permaneciendo fija en su propio sitio, idéntica a sí misma. En una palabra, en su decisión a favor (o en contra) de la voluntad del Padre y –tanto si se deja arrollar por la gracia como si adquiere el poder de prescindir de ella– ocupa siempre el centro del juego y mantiene el lugar; orienta el juego, pero manteniendo siempre su lugar. Su punto de vista sigue siendo maestro y, como se suele decir, yo elijo, *tengo* o *no tengo* fe. En ambos casos, se admite que me corresponde a mí decidir, desde mi punto de vista. Los ateos “humanistas” y benévolos abusan de esta actitud, sin sospechar su incoherencia.

Esta forma de decidir entre dos orientaciones vistas desde un único punto de vista estable es válida –al menos tal vez– en el mundo de los objetos y su gestión económica, donde la comprensión supuestamente adecuada que tenemos de ellos nos permite comparar, apreciar y elegir precisamente desde nuestro punto de vista único y estable. Pero se vuelve obsoleto en cuanto tenemos que tratar con cosas y con otros (que comparten la misma característica, a saber, que nadie puede conocerlos ni siquiera *verlos* adecuadamente):⁵ aquí, para ver una cosa y *a fortiori* decidir sobre ella, tenemos que movernos, acercarnos, rodearla si es posible, verla llegar y desaparecer, esperar a que vuelva y esperar a que lo haga: tenemos que aprender sobre ella, domesticarla y acostumbrarnos a ella. Para comprenderlo mejor, podemos recurrir a un recurso identificado por primera vez en la historia de la pintura, la anamorfosis. Algunos cuadros ya no muestran –a primera vista, a la mirada habitual del espectador, que era la del pintor, la mirada central, de frente y dueña, por así decirlo, del espacio visual (por ejemplo, ejerciendo la perspectiva)– un espectáculo organizado en formas identificables, colores delimitados y argumentos reconocibles. Así ocurre, por supuesto, en la abstracción, lírica o no, pero también era la intención declarada de ciertos cuadros barrocos: de frente, desde el único punto de vista de una mirada maestra, sólo aparece una rapsodia confusa, incluso absurda, insignificante en cualquier caso. Pero la intención del pintor se revela si, dispuesto a moverse, el espectador, bordeando el lienzo, abandona su punto de vista inicial, supuestamente único, para llegar a tientas al punto de vista que el pintor ha tomado realmente. Entonces, desde este *otro punto de vista*, de repente, lo visible se reorganiza, vuelve

⁵ HUSSERL: “LA COSA EN SÍ ES LO QUE NADIE HA VISTO EN REALIDAD” (*LA CRISE DES SCIENCES EUROPÉENNES ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTE*, §47, HUA. VI, p. 167, TR. FR. G. GRANEL, PARIS, GALLIMARD, 1976, p.167).

a tomar forma y cobra sentido, revelando el otro punto de vista.⁶ Esta aparición retardada sólo se produce si el espectador, en este caso un espectador viajero que se ha *liberado* de su punto de vista inicial, ha podido desplazarse a *otro punto de vista* exterior a él y que, sin embargo, es el lugar íntimo del cuadro. Sólo este ascenso (*ana-*) de un punto de vista a otro permite que la forma (*-morfosis*) se eleve a la visibilidad. Tal enfoque, relacionado desde la experiencia estética con la cuestión de la gracia y del libre albedrío o, más correctamente, con la de una voluntad que quiere la voluntad del Padre según el Espíritu, conduce a una problemática muy diferente. Ya no se trata de reducir a la nada la voluntad y el espíritu del hombre, ni de hipertrofiarlos, sino de hacer pasar mi voluntad única de un lugar a otro, de mi espíritu al Espíritu, que hace que el Hijo quiera, en él, la voluntad del Padre. Se trata de que mi voluntad se mueva, como una mirada se mueve en una anamorfosis, a través de la brecha entre su punto de vista, su espíritu, y el punto de vista del Espíritu. Se trata de querer según el Espíritu, según un Espíritu que viene a mí de otra parte, que me conduce allí y que me saca de lo mío. Conservo mi única voluntad, pero la hago (o la dejo) querer según otra lógica, según otro soplo, que no quiere lo que yo quiero y donde yo quiero, sino que me hace querer donde y como sopla: el Espíritu.

IV. La brecha y el emplazamiento

Este desfase entre el espíritu y el Espíritu que sopla sobre la voluntad desde otro lugar (desde otra parte) se marca en el preciso momento en que Pedro, el primero, confiesa a Jesús como “el Cristo, el Hijo de Dios vivo”. Porque Jesús le explica inmediatamente, no lo que ha dicho (ha dicho la verdad y no hay nada más que decir), sino lo que ha hecho (o dejado hacer en él) para llegar a esta confesión: “Bienaventurado eres Simón hijo de Jonás, porque ni la carne ni la sangre te han revelado a mí, sino mi Padre que está en los cielos” (Mt 16,17ss.); notemos que el verbo (*apekalupsen*, “revelado”) no tiene aquí complemento directo; puede, pues, referirse a la confesión de Jesús como Hijo, pero también, indisolublemente, a la revelación de Pedro a sí mismo, en adelante “piedra” para edificar la Iglesia (16,18). De hecho, la confesión sólo tiene lugar al final y a costa de una anamorfosis, por la que Pedro cambia su punto de vista, superando aquel en el que Jesús sólo es el Bautista, Elías, Jeremías o “uno de los profetas”

⁶ Uno piensa evidentemente en HOLBEIN EL JOVEN, « LES DEUX AMBASSADEURS » Y SOBRE TODO EN EL PADRE E. MAIGNAN Y SU ANAMOFOSIS DE *LA VIE DE SAINT FRANÇOIS DE PAULE*, EN LA PARED DEL CONVENTO DE LAS MINIMAS DE LA TRINIDAD DE LOS MONTES, ROMA (1642)., ROMA (1642). VÉASE *ÉTANT DONNÉ. ESSAI D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA DONATION*, §13, PARÍS, PUF, [1997, p.169 sq.], “QUADRIGE”, 20134, p. 197sq. Y TAMBIÉN *SUR LA THÉOLOGIE BLANCHE DE DESCARTES. ANALOGIE, CRÉATION DES VÉRITÉS ÉTERNELLES ET FONDEMENT*, §12, PARÍS, PUF, [1981], “QUADRIGE”, 19912, p. 263.

(16,14; véanse Mc 8,28 y Lc 9,18-21). Y la misma confesión de Pedro, cuando llega al final del discurso del pan de vida, se opone a la negación de aquellos a quienes “les cuesta [...] oír” y que “se van” (Jn 6, 60, 66); la distancia entre él y ellos se debe, pues, al Espíritu: “Es el Espíritu el que nos hace vivir, y la carne no sirve para nada” (6,63).⁷ Se trata de moverse, de realizar una anamorfosis, de cambiar de punto de vista, de pasar de un espíritu a otro, al Espíritu:

Porque Dios nos la ha revelado [sc. la sabiduría de Dios] por el Espíritu. Porque el Espíritu lo escudriña todo, hasta las profundidades de Dios. ¿Quién de los hombres conoce las cosas de los hombres sino el espíritu del hombre que hay en él? Del mismo modo, nadie conoce las cosas de Dios sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios (*ek tou theou*), para que conozcamos las cosas con que Dios nos ha agraciado (1 Co 2,10-12).

Este traspaso de un espíritu a otro, o más bien este éxodo de nuestro espíritu de su lugar al Espíritu, ningún hombre puede realizarlo (pretendiendo fortalecer su voluntad y movilizar todo su coraje, sangre y carne), porque es algo totalmente distinto: no venir ya de uno mismo (incluso aumentado), sino venir “de lo alto (*anóthen*)”; se trata de recibir un “espíritu nuevo”, de sustituir un “corazón de piedra” por un “corazón de carne” (Ez 11,19); y esto nadie más puede hacérselo accesible que aquel que, en verdad, “desciende del cielo, el Hijo del Hombre” (Jn 3,13). Y porque lo era y lo sigue siendo, es Cristo, aquel “a quien ni la sangre ni la voluntad de la carne ni la voluntad del hombre, sino Dios, ha engendrado”, el único que “ha dado el poder de llegar a ser hijos de Dios a los que creen en su nombre” (Jn 1,13.12).

Paradójicamente, y de hecho lógicamente, al final ya no somos nosotros los que pasamos por la anamorfosis (no venimos del cielo), sino que es el propio Espíritu quien la realiza, viniendo “del cielo” sobre nosotros. En efecto, desde Moisés y los profetas, el Espíritu “desciende” sobre los hombres; y en su bautismo por Juan, cuando refrendó en su persona a todo el “resto de Israel”, Cristo “vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu descendía como una paloma y se posaba sobre él” (Mc 1,10). Ciertamente, “el Espíritu de verdad [...] viene del Padre” (Jn 15,26), pero como nadie puede ver al Padre si no es viendo al

⁷ Véase: “No podemos heredar el reino de Dios por la carne y la sangre” (1 Co 15,50); “...el que se dignó revelar a su Hijo en mí... sin consultar a la carne y a la sangre...”. (Ga 1,16); tanto más cuanto que “...no luchamos contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades (*ezousiai*), contra los gobernadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal (*pneumatika tés ponêrias*) que moran en los cielos” (Efesios 6:12): Estando la carne y la sangre fuera de juego cuando se trata de confesar a Cristo por anamorfosis, el adversario es también del espíritu, pero del espíritu del mal.

Hijo (Jn 14,9), y como el Hijo sólo puede confesarse en el Espíritu, es a través del Hijo visto en el Espíritu como accedemos, en el mismo Espíritu, al Padre.⁸ El Espíritu nos sitúa en el lugar único y preciso donde sólo nosotros podemos ver a Jesús como Hijo, por tanto, como Hijo *del Padre*, por tanto como “icono del Dios invisible” (Col 1,15).⁹ Corresponde, pues, a Cristo, al “ir al Padre”, implantar también para nosotros, en definitiva, hacer descender sobre nosotros el Espíritu que nos hará ver al Padre: “Y yo rogaré al Padre, y les enviará otro Paráclito, para que esté con ustedes para siempre, el Espíritu de verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce” (Jn 14, 16-17). Cristo nos hace recibir el Espíritu como el Padre le envió: “Y les dijo de nuevo: «La paz esté con ustedes». Como el Padre me ha enviado, así los envío yo. Diciendo esto, sopló sobre ellos y dijo: «Recibid el Espíritu Santo»” (Jn 20,21-22). A partir de ahora, no sólo llegamos a ver a Jesús como Hijo y, por tanto, como icono del Padre, sino que –como inducidos por derecho a la vida del Espíritu– nuestro propio espíritu se integra en la vida trinitaria y vivimos, respiramos y habitamos en ella, por así decirlo, desde dentro. Esta conclusión inverosímil, casi delirante, es sin embargo necesaria cuando aceptamos la promesa de Cristo: “El Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, les enseñará todo” (14,26); o: “Cuando venga, el Espíritu de la verdad, los introducirá en toda la verdad” (16,13ss.).

Ahora bien, lo que se prometió –“Juan bautizó en agua, pero ustedes serán bautizados en el Espíritu Santo dentro de unos días”, o también: “Recibirán poder cuando el Espíritu Santo venga sobre ustedes”–se cumplió:

Vieron aparecer lenguas (*ôphthêsan*) como de fuego; se repartieron, y vinieron sobre cada uno de ellos; y todos quedaron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les permitía expresarse (Hch 1,5.8; 2,3-4).

Ahora “el amor (*agapê*) de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (*dothentos*)” (Rm 5,5). Donado, el Espíritu nos permite ver al Padre en el Hijo. Y esto es así incluso ahora, porque

⁸ Juan 14,28: “Me voy y vendré a vosotros, *upagô kai erkhomai pros humas*”, siempre que se corrija la traducción habitual (p. ej., la Biblia de Jerusalén) según Juan 16,6-7: “es mejor que me vaya; porque si no me voy, el Paráclito no vendrá a ustedes; pero si me voy, se los enviaré” (véase *erkhomai* en Juan 14,28; 17,11; 17,13; y *upagô* en Juan 14,28; 16,5; 16,17. Esta corrección tiene un sentido teológico fundamental, como ha demostrado Garrigues (“L’inachèvement du salut, composante essentielle du temps de l’Église”, *Nova et Vetera*, 1996/2, reimpresso en *Le peuple de la première alliance*, c. V, Paris, Editions du Cerf, 2011). Las consecuencias para la disputa sobre el filioque, quizá sin objeto real, son importantes.

⁹ Sobre este punto, ver *D’ailleurs la Révélation*, §17, Paris, Grasset, 2020, p. 467 sq.

“nosotros mismos [incluso nosotros] tenemos las primicias (*aparkhên*) del Espíritu” (Rm 8,23). Las primicias y las arras en verdad, pues el don del Espíritu se cumple en esta vida mortal, pero ya eterna. Ya hemos experimentado el Espíritu, puesto que tenemos “el anticipo [...] en nuestros corazones (*arrabôna*)” (2 Co1,22, véase Ef 1,13). De hecho, tenemos un anticipo porque la cosecha ya ha comenzado, porque la herencia se ha vuelto real (como se vuelve real un capital: gastándolo). La toma de posesión de mi espíritu por el Espíritu no suprime el uno por el otro, en cierto monofisismo de la humanidad; sino que desplaza mi espíritu a su verdadero lugar: el de hijo del Padre en el Hijo. Al volver al Padre, me encuentro por fin en la morada filial. Aquel cuyo espíritu ha realizado (o le ha sido dado realizar) la anamorfosis se encuentra así en su primer yo. “Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí” (Ga 2,20): si Cristo vive en mí, yo también vivo, y tanto más cuanto que vivo en Él, por Él y como Él, “porque para mí la vida es Cristo” (Flp 1,21).¹⁰ Si “la vida de ustedes está ahora escondida con Cristo en Dios”, ellos no han desaparecido, ni tampoco ustedes; ambos “aparecerán en gloria” (Col 3,3), cuando Cristo aparezca en gloria. Porque, aunque el mundo no nos conozca más de lo que reconoce a Cristo, “vemos qué gran amor nos ha dado el Padre, para que seamos llamados hijos de Dios, y lo somos” (1 Jn 3,1). La anamorfosis que nos eleva de la condición de esclavo y siervo a la de hijo, de yo libre con una libertad durante mucho tiempo (y todavía ahora) inconcebible.

V. La prueba y el examen

Sin embargo, el lector honesto debe considerarlo al menos inconcebible, aunque sólo sea porque los testigos han recibido y los creyentes han asumido “el amor [que procedía] del Espíritu (*agapê tou pneumatos*)” (Rm15,30). De hecho, lo inconcebible ofrece dos vías de acceso. No se trata tanto de pruebas que de repente lo hagan concebible (y además, ¿a partir de qué principios se podría construir una prueba aquí?) como de pruebas que atestigüen que el Espíritu “obra” como “mi Padre siempre obra (*ergazetai*) y yo también” (Jn 5, 17).

Es evidente que el Espíritu actúa cuando permite que un espíritu humano confiese a Jesús como el Cristo, es decir, que lo vea como el Hijo del Padre que se manifiesta en él, siempre que este confesor se deje guiar muy precisamente por el objetivo de su mirada. Nadie puede explicar, y mucho menos prever, por qué una persona tiene éxito en esta confesión y la otra no, por qué una ve con claridad y la otra no ve nada o niega lo que ve. Esta decisión no depende de

¹⁰ Nótese que aquí falta la cópula; debemos entender que Cristo equivale a vivir.

argumentos ni de motivos esbozados de la nada. Simplemente podemos ver que la brecha es o no cruzada por la anamorfosis. Por lo tanto, es necesario, puesto que la anamorfosis se ha realizado o no, que un espíritu haya sido tomado y sustituido por el Espíritu. Y hay que admitir que: “Nadie puede decir «Señor Jesús» sino en el Espíritu Santo” (1 Co 12,3). Siempre que se ha producido este acontecimiento, el espíritu demuestra que ha obrado:

Porque no habéis recibido un espíritu de esclavitud para volver al miedo, sino que habéis recibido un Espíritu de filiación, en el que clamamos: ¡Abba, Padre!. El Espíritu mismo da testimonio con el nuestro de que somos realmente hijos de Dios (Rm 8,15).

No podría decirse más claramente, en primer lugar, que mi espíritu no desaparece en el Espíritu, sino que éste viene a redoblar el mío para testimoniar con él su filiación y permitirle realizarla; en segundo lugar, que el simple hecho de que mi espíritu consiga invocar al Padre prueba la acción eficaz del Espíritu, sin la cual este grito habría sido ridículo o impensable. En otras palabras: “Puesto que sois hijos, Dios ha enviado a todos vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama «abba, Padre», para que dejéis de ser esclavos y os convirtáis en hijos, teniendo parte en la herencia de Dios (*dia theou*)” (Ga 4,6-7).¹¹ Toda confesión de fe atestigua la obra del Espíritu, como reconoció Jesús cuando Pedro confesó (Mt 16,17ss.), o cuando los discípulos volvieron de su misión, cuando “exultó en el Espíritu Santo y dijo: «Te doy gracias (*exomologoumai*), Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado (*apekalypsas*) a los más pequeños. Sí, Padre, porque tal ha sido tu beneplácito” (Lc 10,21): pues el mismo Cristo se sobrecoge de gozo al ver que los hombres, bajo la acción del Espíritu, se convierten en hijos nuevos por anamorfosis y, por adopción, en hermanos.

Sin embargo, esta prueba del Espíritu a través de los efectos de su obra podría seguir siendo ambigua: corre el riesgo de convertirse en una exaltación incontrolada y en una convicción demasiado subjetiva para ser honesta; pues ¿quién no corre el riesgo de engañarse a sí mismo imaginando que dice “Padre nuestro” como es debido y afirmando así estar habitado por el Espíritu? Aquí interviene lo que podría considerarse como una experiencia crucial de la acción del Espíritu en nuestro espíritu, como una verificación experimental de que somos verdaderamente hijos de Dios: sabemos que confesamos al Padre recono-

¹¹ La Biblia de Jerusalén sobretraduce sin duda un texto cuya construcción sigue siendo ambigua: traduce aquí *oti dè este ui oi* por “la prueba de que son hijos”, mientras que la Vulgata se atiene a *quoniam*, seguida por la Reina Valera (porque) y Lemaître de Sacy (porque). Pero la anteposición de *oti*, entendida como “el hecho es que”, podría sin embargo conducir a este significado.

ciendo a Jesús como su Hijo y, por tanto, que el Espíritu nos inspira el amor a Dios si, y sólo si, nos amamos los unos a los otros: “Este es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros (*agapaté*) como yo os he amado (*égapésa*). De ahí un primer experimento: amando a mi prójimo, reproduzco en cierta medida lo que Cristo hizo en primer lugar por cada uno de nosotros: dar su vida por su amigo, pues “nadie tiene mayor amor (*meizon agapén*) que el que da su vida (su alma, *psuché*) por los que ama (*tôn philôn*)” (Jn 15,12-13). Pero de esta primera *imitatio Christi* (hacer al prójimo lo que Cristo hizo conmigo), se sigue una segunda y más radical experiencia; pues lo que Cristo hizo con nosotros reproduce exactamente lo que Él hace con el Padre y lo que el Padre hace con Él: “No sólo te pido por ellos, sino también por los que crean en mí por su palabra, para que todos sean uno (*panes hen ôsin*), como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que ellos estén en nosotros y el mundo crea que tú me has enviado” (17,21-23). Aquí interviene una segunda *imitatio Christi*, en realidad una auténtica e increíble *imitatio Trinitatis*: el amor de Cristo por nosotros, que se verifica en nuestro amor incipiente de unos por otros, repite el amor del Hijo por el Padre y del Padre por nosotros.

Aquí interviene una segunda *imitatio Christi*, en realidad una auténtica e increíble *imitatio Trinitatis*: el amor de Cristo por nosotros, que se verifica en nuestro amor incoado de los unos por los otros, repite el amor del Hijo por el Padre y del Padre por el Hijo; incluso se convierte en la llamativa atestación de este amor a los ojos del mundo –“Yo les he dado a conocer tu nombre, y yo se lo daré a conocer, para que el amor (*agapê*) con que tú me has amado esté en ellos, y así yo en ellos” (Jn 17,26)–. Así, en la medida en que estamos en este amor del Padre con el Hijo, tenemos la prueba de que estamos en el Espíritu.

Se realiza entonces una especie de desplazamiento horizontal de la anamorfosis vertical, una especie de anamorfosis horizontal, en la intersubjetividad humana. La enseñanza de Juan lo desarrolla explícitamente. Si “este es su mandamiento: que creamos (*pisteusômen*) en el nombre de su Hijo Jesucristo [anamorfosis vertical] y nos amemos (*agapômen*) los unos a los otros [anamorfosis horizontal], [...] en esto conocemos que Él habita en nosotros...”: del (*ek*) Espíritu que nos ha dado” (1 Jn 3,23-24), por lo que, a la inversa, no amar al hermano equivale a no amar a Dios tal como revela su amor trinitario, a mentir y mentirse a sí mismo:

Amamos porque Él nos amó primero. Si alguien dice que ama a Dios y odia a su hermano, es un mentiroso. Porque el que no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve (1 Jn 4, 19-20).

Lo contrario del amor a Dios se experimenta en la mentira de no amar a los demás, el amor a Dios se experimenta en la verdad del amor a los demás. Este principio de discernimiento se limita a desplegar la doble unicidad del “primero de todos los mandamientos”, que Jesús desdobra y duplica en uno: “Respondió Jesús: «El primero es: ‘Oye, Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma’ (Dt, 6,4-5) y con toda tu mente [*dianoia*, añade Jesús]. Y el segundo: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’ (Lv 19,18). No hay mayor mandamiento que éstos». El escriba le dijo: «Muy bien, Maestro, en verdad has dicho: ‘Uno es y no hay otro fuera de Él’» (Dt 4,35)” (Mc 12,28-32). Lo sorprendente aquí es que la unicidad de los dos mandamientos es aprobada por el escriba con referencia a lo que en el Deuteronomio (4,35) se refiere a la unicidad del Dios único, inscribiendo así ya, e inconscientemente, el doble y único mandamiento en la comunión trinitaria. Tal vez esto explique la aprobación final de Jesús: “No estás lejos del reino de Dios” (Mc 12,34).

La pregunta sigue siendo: ¿quién es mi vecino? Como muestra la parábola de Lucas (10,29-37), el prójimo no coincide con los míos o con los cercanos, sino que se da en todos los demás, incluso en un samaritano para mí, o yo para él. Así lo revela el amor de aquel que nos amó “primero” (1 Jn 4,19 y 4,10 Vulgata), que nos amó “cuando aún éramos pecadores” (Rm 5,8), es decir, literalmente sus “enemigos, *ekhtroi*” (Rm 5,10). Hemos sido amados y adoptados en el Hijo, aun siendo enemigos de Dios y siéndolo todavía, al menos en parte. Amar al prójimo nos parece imposible. Pero para Dios nada es imposible, porque incluso los pecadores siguen siendo sus prójimos: “Este –decían– acoge a los pecadores y come con ellos” (Lc 15,2). Y así puede ordenarnos lo que en realidad sólo él puede hacer:

Pero yo os digo a vosotros que me escucháis: «Amen (*agapatê*) a sus enemigos, hagan el bien a los que los odian, bendigan a los que los maldicen, recen por los que los maltratan. [...] Entonces será grande su recompensa y serán hijos del Altísimo, porque Él hace el bien (*khrestos*) a los ingratos y a los malvados» (Lc 6, 27-28.35).

La recompensa consiste exactamente en llegar a ser hijos del Padre: “Pero yo les digo: amen a sus enemigos y oren por los que los persiguen, para que lleguen a ser hijos de su Padre que está en los cielos” (Mt 5,44). En última instancia, las dos anamorfosis son una sola, ya que la ascensión del Hijo al Padre en el Espíritu extiende la filiación a todos los que están unidos en el mismo Espíritu.

VI. Estado de gracia

La función del Espíritu es, pues, colocarnos en situación de filiación, confesando a Cristo como Hijo y reconociendo que es uno con el Padre, para que también nosotros entremos en la comunión trinitaria, por adopción en el Hijo único. La divinidad del Espíritu, que tardó tanto en arraigar en la teología antigua, sólo queda atestiguada, como han establecido entre otros Atanasio, Basilio y Gregorio Nacianceno, por su poder de divinizarlos:

Si alguien ha puesto su esperanza en un hombre privado de espíritu (*anoun*) [así los apolinaristas], realmente ha perdido su espíritu (*anoêtos*) y no es digno de ser salvado del todo, pues lo que no ha sido asumido no ha sido sanado, sino que es lo que se ha unido a Dios, eso es lo que se salva (*oh de ênôtai tô theo, touto kai sôzetaiê*).¹²

Pero, ¿podría hacerlo si no fuera Dios mismo? Pero si realmente diviniza, ¿por qué tardamos tanto en convertirnos en hijos del Altísimo? Nuestra tristeza por no llegar a ser santos es la única objeción real a nuestra confianza en Dios: difícilmente podemos dudar razonablemente de Dios (y si queremos, de su “existencia”), pero no podemos razonablemente no dudar de nuestra santidad (y si queremos, de nuestra propia existencia). La gracia sólo vale el don de la perseverancia, pero experimentamos, con enfermiza regularidad, nuestra obstinada falta de gracia todos los días.

Y, sin embargo, nos roza constantemente, nos rodea y nos espera, siempre que amemos a los que nos aman e incluso a los que no nos aman. Pocos de nosotros, tal vez ninguno, podemos decir que nunca hemos experimentado siquiera momentos de gracia, en los que el Espíritu ha invadido y fortalecido lo suficiente a los nuestros como para hacernos amar a otro o encontrarnos amados por él, tal vez por un instante, pero de manera cierta, incuestionable. Cada átomo de comunión que hemos experimentado, desde que nos fue concedida la gracia del nacimiento, procede del Espíritu y lo atestigua en nosotros. Para siempre. Cualquiera que haya practicado algún deporte lo sabe: el dolor soportado sin alegría durante interminables sesiones de entrenamiento que aportan muy pocos progresos a pesar de mucha fatiga puede, tras los meses invernales de correr entre la maleza, al atardecer y bajo la lluvia, algunas primaveras, en una pista por fin acogedora y abierta, darnos, más allá del sufrimiento e incluso del placer que ya son indistinguibles, la capacidad de ir más allá de nuestras posibilidades, de alargar nuestra zancada y, sin entenderlo ni quererlo siquiera, de

¹² GRÉGOIRE DE NAZIANZE, LETTRE 101, 32, PG 37 184 A ET LETTRES THÉOLOGIQUES, « SOURCES CHRÉTIENNES », ED. P. GALLAY, PARIS, CERF, 1974, p. 50.

batir nuestro récord personal y, de un plumazo, convertirnos en más de lo que éramos. Llamamos a estos momentos revelaciones y estados de gracia. Y hacemos bien en llamarlas así, pues son en efecto analogías, tenues, modestas pero reales, de lo que el Espíritu hace con nosotros, cuando tocamos una comunión, ya sea erótica, familiar, social, estética o incluso (se puede soñar) moral, como se quiere oír. El Espíritu de comunión sopla donde quiere, incluso sobre nosotros, incluso sin que lo sepamos realmente. Y se entrega sin medida, mil a uno. El Espíritu nos invade y nos eleva sin que lo veamos, en un anonimato esencial que lo define al servicio del Padre en el Hijo. Este anonimato¹³ se experimenta precisamente cuando ya no podemos, en la actuación del amor, distinguir entre nuestro espíritu y el Espíritu. Entonces respiramos en él, vivimos en él y recibimos nuestro único ser verdadero, que él nos da.

¹³ Sobre este anonimato esencial, ver H.U. von BALTHASAR : « L'ESPRIT RESTE LE DIEU INCONNU, QUI NOUS REND DIEU CONNU » (« DAS UNBEKANNTE JENSEITS DES WORTES », SPIRITUS CREATOR, EINSIEDELN, JOHANNES VERLAG, 1967, p. 103). PARA LO QUE PROCEDE DE BASILIO DE CESAREA, VER D'AILLEURS LA RÉVÉLATION, OP. CIT., §17, EN PARTICULAR P. 490.