

LA ONTOLOGÍA DE LA UNIDAD REPLANTEADA DESDE LA FE TRINITARIA

THE ONTOLOGY OF UNITY REVISED FROM TRINITARY FAITH

Juan Carlos Scannone S.I.

Resumen

Presentamos aquí un texto inédito de Juan Carlos Scannone, que iba a leer como discurso de agradecimiento al Doctorado Honoris Causa que le otorgó el Istituto Universitario Sophia (Loppiano-Firenze); discurso que él nunca llegó a pronunciar pero que leyó Daniel López S.I. en su lugar. En este escrito, Scannone busca replantear el trascendental de la *unidad* a partir de la fe trinitaria, partiendo de que "Dios es amor" y siguiendo algunas indicaciones del teólogo alemán Klaus Hemmerle. La primera parte de la exposición repensará la ontología de la unidad a partir de los misterios revelados de la Trinidad, la Encarnación, la Pascua, Pentecostés, la Eucaristía; y la segunda parte recogerá el fruto de esas consideraciones, avanzando así en el *intellectus unitatis* (la intelección de la unidad) a la luz de la fe trinitaria.

Palabras claves: UNIDAD - ONTOLOGÍA TRINITARIA - FE TRINITARIA - UNIDAD PLURAL - HEMMERLE

Abstract

We present here an unpublished text by Juan Carlos Scannone, which he was going to read as a speech of gratitude to the Honoris Causa Doctorate awarded by the Istituto Universitario Sophia (Loppiano-Firenze); speech that he never made but that was read by Daniel López S.I. instead. In this writing, Scannone seeks to rethink the transcendental of unity based on the Trinitarian faith, starting from the fact that "God is love" and following some indications of the German theologian Klaus Hemmerle. The first part of the text will rethink the ontology of unity based on the revealed mysteries of the Trinity, the Incarnation, Easter, Pentecost, the Eucharist; and the second part will gather the fruit of these considerations, thus advancing in the *intellectus unitatis* (the intellection of unity) in the light of the Trinitarian faith.

Keywords: UNITY – TRINITARIAN ONTOLOGY – TRINITARIAN FAITH - PLURAL UNITY - HEMMERLE

Los manuales de ontología nos enseñan que la unidad es uno de los trascendentales del ser, a la par que la verdad y la bondad, y la definen como la propiedad de ser indiviso en sí mismo y dividido de todo lo demás. Sin negar tal comprensión: ¿no habrá que replantearla, ahondando en ella, si creemos — con San Juan— que “Dios es amor”? Recordemos la afirmación de Hans Urs von Balthasar, empleada por Emilio Brito para contraponerla a la propuesta de Jean-Luc Marion de pensar a “Dios sin el ser” —en cuanto amor—, a saber: “el amor no es lo absoluto más allá del ser, sino la profundidad y la altura, la anchura y la largura del ser mismo” (TyS, p. 226).¹ De modo que, si confesamos que Dios es amor y, por consiguiente, comprendemos al ser como amor, ello implica también replantear la concepción ontológica de su unidad. Se tratará entonces de una unidad tan originaria como la pluralidad, presupuestas ambas por el amor, de modo que cuanto más uno, más distinto; pero con un modo de distinción que permita lo contrario, es decir que, cuanto más distinto, más sea uno.

Klaus Hemmerle, quien, como pastor, filósofo de la religión y teólogo, vivía y reflexionaba el carisma focolarino de la unidad, no sólo escribió en homenaje a von Balthasar sus *Tesis para una ontología trinitaria*, sino que dedicó un trabajo a nuestro tema: “*Das unterscheidend Eine*”, que literalmente se traduce: “El Uno distinguiendo”. Ese importante artículo me servirá de trasfondo para mis propias reflexiones; pero, mientras que sus fundamentos son sobre todo bíblicos, en especial, joánicos, mi diálogo será más bien con los principales misterios de la fe —no como los presenta la Escritura, sino como los reflexiona la teología dogmática—, retomando y prolongando así la “*unitas quaerens intellectum*” (la unidad que busca la intelección) iniciada entonces magistralmente por Hemmerle.

¹ [N.d.E.: con esta sigla, Scannone parece referirse al volumen colectivo *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera* (Buenos Aires, Biblos, 2015), del cual él mismo fue uno de los editores, junto con Roberto Walton y Juan Pablo Esperón. Allí, en la página 226, que corresponde a uno de los capítulos de su autoría, se cita esta misma afirmación de von Balthasar. La nota a pie de página consigna la siguiente referencia: Cf. BALTHASAR, Hans Urs von, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, Johannes, 1963, p. 96; ver también: BALTHASAR, Hans Urs von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I: Schau der Gestalt*, 3ª ed., Einsiedeln, Johannes, 1988, p. 152.]

Por lo tanto, la primera parte de mi exposición repensará la ontología de la unidad a partir de los misterios revelados de la Trinidad, la Encarnación, la Pascua, Pentecostés, la Eucaristía; y la segunda parte recogerá el fruto de esas consideraciones, avanzando así en el *intellectus unitatis* (la intelección de la unidad) a la luz de la fe trinitaria, prosiguiendo con la intención de Hemmerle.

I. La unidad repensada desde los misterios de la fe

I.1. Unidad y Trinidad

Nuestra fe es al mismo tiempo monoteísta y trinitaria, pues creemos en un único Dios en la trinidad de tres Personas distintas. Así es como comprendemos que Dios es amor no sólo porque gratuitamente nos crea y ama, sino porque lo es inmanentemente en y por sí mismo. De ahí que la unicidad de Dios y la unidad en Dios no excluyan la pluralidad, sino que la impliquen. Por consiguiente, como lo enseña Karl Rahner, ambas —unidad y pluralidad— en Dios son igualmente originarias (*gleichursprünglich*). Aún más, ya Santo Tomás afirmaba que el vocablo “persona” en Dios no es genérico, sino que opera como un “individuum vagum”, ya que, aunque en cada una de las tres personas significa una relación subsistente, con todo en cada una se trata de relaciones opuestas, radicalmente distintas e irreductibles entre sí. Y, para von Balthasar éstas expresan la máxima distancia posible entre ellas —a pesar de su unidad—, de modo que dicha distancia abraza toda otra, no solamente la positiva de la creación —entre Creador y creaturas—, sino también la negativa del pecado, de modo que pueda redimirlo. Por ello Hemmerle pudo forjar la expresión: “uno distinguyente”, porque se trata no sólo de una unidad *en* la distinción, sino de una unidad *que funda* la distinción, al mismo tiempo que ésta —es decir, la relacionalidad— funda la unidad. Pues el amor supone amante, amado y la recíproca comunión de amor; o, según lo prefería plantear Ricardo de San Víctor: el amor implica el amante, el amado que a su vez lo ama, y su *codilectus*, co-amado por los dos, como el hijo o hija en el matrimonio, que consuma, encarna y testimonia el amor.

Por eso la teología nos habla de *perichóresis* entre las tres personas divinas —su estar unas en otras, en mutua compenetración dinámica— y traduce ese término griego al latín y al castellano como *circumincessio* (circumincesión), escribiendo esas palabras tanto con *c* como con *s*. En ambos casos se usan los prefijos *circum* (alrededor de, en circularidad) e *in* (en), pero en el primer caso se atiende al movimiento relacional *entre* las personas, usando en latín el verbo *cedere*; y, en el segundo, a su permanecer unas *en* las otras, empleando el verbo *sedere*.

Por consiguiente, la teología actual considera a la Trinidad no solamente estáticamente como *substancia* (Santo Tomás) o dinámicamente como *sujeto* en proceso (Hegel), sino también como *comunión* en acto, según la presenta el teólogo alemán Gisbert Greshake.

Cada Persona trinitaria es pura relación subsistente en total salida amorosa de sí, en radical donación aun de su Divinidad, sin reservas ni cautelas. Así es como el Padre engendra al Hijo entregándole todo su ser Dios, y el Hijo lo recibe y expresa, relacionándose al Padre en total acogida y obediencia de amor. Por su parte, el Espíritu es el vínculo de amor entre ambos, que garantiza al mismo tiempo su unidad y la unidad del Padre y del Hijo con ese mismo Espíritu, a la par que sus irreductibles distinciones trinitarias. Por ello von Balthasar no va a esperar a la encarnación para hablar de *kénosis* o anonadamiento, sino que ya lo atribuye al Padre y a cada una de las tres personas en su total referencialidad a las opuestas. Y, por eso mismo, el Papa Francisco va a fundar una Iglesia en misión —no autorreferencial, sino “en salida” —, en la interrelacionalidad triunitaria.

Pues, como ya se dijo, el amor —que es entrega, don y salida de sí— ya se da y se vive inmanentemente en el mismo Dios que es amor, aunque también se verifique en el movimiento hacia afuera, de creación y, eventualmente, de redención de las libertades creadas.

1.2. Creación, kénosis, encarnación

Ese dinamismo de amor desinteresado trasciende hacia afuera la immanencia divina en el acontecimiento gratuito de la creación, en una especie de nueva kénosis trinitaria, no sólo donando y participando gratuitamente el ser —que es y debe ser amor— a toda creatura, sino también dándoles la libertad —como imagen y semejanza de Dios— a las creaturas dotadas de razón. Pues Dios actúa kenóticamente ante la libertad creada, no previniéndose ni resguardándose con respecto a ésta que, por ser libre, puede responder a su amor creador recíprocamente con su amor, o rechazarlo. Por ello von Balthasar descubre aquí una renovada kénosis divina, sufrida por amor en total e incondicionada salida de sí.

Pero San Pablo habla explícitamente de kénosis cuando se refiere a la encarnación del Hijo unigénito de Dios, aludiendo no sólo a su obediencia al asumir libremente la carne de pecado y, con eso, la muerte, sino también —en un sobre-exceso de amor redentor—, aun la muerte de Cruz, hasta el abandono.

El misterio de la unidad en la distinción —es decir, de la unidad distinguiendo— vuelve a acontecer en la kénosis proclamada por Pablo, pues la única Persona del Hijo es al mismo tiempo —inconfusa e indivisamente— Dios y hombre, al asumir libremente la naturaleza humana conservando la divina. Una única Persona, la del Hijo de Dios, existe, vive, ama, actúa en cuanto Dios, Uno con el Padre y el Espíritu, y en cuanto hombre, en unidad sin división, pero asimismo en distinción sin confusión, de modo que con toda verdad puede decirse que “Dios ha muerto” crucificado o que María es la Madre de Dios. Pues en la que los teólogos llaman “comunicación de idiomas” en Cristo, se da asimismo una especie de *perichóresis* o circumincesión de atributos divinos y humanos referidos a la única Persona del Verbo. En la libre obediencia de Jesús al Padre —dejándose guiar por el Espíritu—, no sólo se manifiesta su obediencia humana que profiere: “No se haga, Padre, mi voluntad, sino la Tuya”, sino también su total relacionalidad al mismo en el Espíritu —su filiación divina— encarnada en libre voluntad y afectividad humanas. Esa unidad en la

distinción —o unidad distinguierte— culmina en la distancia al mismo tiempo infinita y creada del “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, entrecruzado con la unidad simultáneamente infinita y humana del “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”, como preanuncio cierto de la Resurrección. De ahí que Fra Angelico, en su pintura del descendimiento de la Cruz, sustituya la corona de espinas por la Corona Gloríae, representando figurativamente la unidad en distinción entre Cruz y Resurrección.

Pues, tanto lo que significa esa corona en la pintura del maestro dominico, como el hecho de que Cristo Resucitado muestre sus cicatrices, evidencian la unidad distinguierte, constituida ahora por el único misterio pascual. Pues muerte y resurrección de Cristo son al mismo tiempo dos caras irreductibles de la misma moneda, inconfusa e indivisamente unidas e inseparables, fruto de su amor sacrificial hasta el extremo. Pues el sacrificio por amor implica simultáneamente total salida amorosa de sí (kénosis) y con-sagrarse, haciéndose (*sacrum facere*) o manifestándose sagrado, como Jesús de Nazaret en su Resurrección.

1.3. Hijos en el Hijo

La encíclica LS² nos recuerda que “el mundo fue creado por las tres Personas como un único principio divino, pero cada una de ellas realiza esta obra común según su propiedad personal” (LS 238). Pero esa relación distinta de las creaturas, especialmente del hombre, con cada una de las tres Personas por la creación, se reafirma y profundiza en cuanto distinta porque además Dios gratuitamente se nos autocomunica, haciéndonos participar por gracia de su vida divina, esencialmente intratrinitaria, de modo que nos relacionamos distintamente con cada una de las Personas divinas en su unidad inconfusa e indivisa.

En la configuración y el dinamismo pericoréticos de esa Vida única que se nos autocomunica, no ocupamos cualquier “lugar”, sino el del Hijo con

² [N.d.E.: La sigla LS se refiere a la encíclica *Laudato si'*, escrita por el papa Francisco y publicada en 2015; volverá a aparecer más abajo].

mayúscula, en cuanto hijos e hijas —con minúscula— en el Unigénito. Por eso podemos rezar el Padre nuestro y el Espíritu Santo puede clamar en y por nuestro espíritu: “¡Abbá, Padre!”. Se da una única relación nuestra con Dios configurada en tres relaciones distintas con cada Persona: somos generados por gracia en el bautismo por el Padre, generados por el Padre en el Hijo —siendo así sus hijos e hijas en Cristo, con Él y por Él—, y así somos iluminados y movidos por el Espíritu de filiación que nos hace clamar ¡Abbá, Padre!, en amor y comunión con Cristo, con Dios y entre nosotros. Nuevamente se trata de una unidad comunal en la distinción, de una unidad distinguiendo, tanto nuestra con Cristo, como en Cristo con el Padre y el Espíritu y también entre nosotros como hermanos. Eso es posible gracias a que Dios es amor y se nos autocomunica como Amor, derramando el Espíritu de amor en nuestros corazones.

Más arriba aludí a la kénosis divina que acontece con la creación de la libertad finita, una especie de “imprudencia” de la Libertad infinita al crearla a aquélla como libre y, por consiguiente, capaz de introducir el pecado y, en el caso del hombre, la muerte, en la creación. Aunque ocupamos el lugar del Hijo, no hemos respondido y frecuentemente no respondemos libre y obedientemente a la elección, llamado y misión del Padre, como hijos en el Hijo, sino con un rechazo, des-obedeciendo al no dejarnos mover por el Espíritu. Por ello, según lo dije más arriba, el Hijo no solamente se hizo hombre, sino que tomó nuestro lugar, incluida la carne de pecado, para redimirla y transformarla en carne de resurrección, con una sobreabundancia de amor hasta el extremo. Entonces vuelve a acontecer una unidad distinguiendo entre la Libertad divina y la libertad humana, tanto entre ambas en Cristo mismo, como entre la de éste y la nuestra, redimida y transformada por Él. Pues, en el amor se da la unidad de los amantes en una irreductible distinción, es decir, acontece comunión, unidad distinguiendo.

1.4. La comunión de lo santo y de los santos

Es sabido que la expresión latina *communio sanctorum* significa al mismo tiempo “comunión de lo santo” (si se toma la segunda palabra como el genitivo

plural del neutro *sanctum*) o “comunidad de los santos” (si se toma como el del masculino *sanctus*). En el primer caso se trata de comunión eclesial de las “cosas santas”, principalmente de los sacramentos, en especial, el bautismo y la eucaristía; en el segundo, de la Iglesia misma en cuanto comunión, sobre todo en la interrelación entre la Iglesia militante en la tierra, la triunfante en el cielo y la purgante. Pues bien, en ambas traducciones se significa la unidad distinguyente que se da en la Iglesia en cuanto comunión, de modo que su fuente y culminación en la Eucaristía, con toda razón pueda denominarse “comunidad”.

Dios se nos autocomunica y nos salva no como individuos separados, sino como personas en comunidad y comunidad de personas, en y entre las cuales se reproduce la configuración triunitaria de la unión —comunidad— en la distinción o de una unidad distinguyente. Por ello es verdadera la hermosa expresión “Pueblo de Dios”, referida a la Iglesia, la que, según el Concilio Vaticano II, es “un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4).³ La unidad trinitaria no es uniforme, sino pluriforme, por consiguiente, también así es la de la Iglesia, pues es *una* “en virtud” de aquella.

Por consiguiente, el Papa Francisco, para representarse al Pueblo fiel de Dios emplea la figura del poliedro, cuando afirma:

El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad. (EG 236)⁴

Pues, aunque en Dios no se puede hablar de partes, ni de parcialidades, sin embargo, en las de un todo creado pueden reflejarse las distinciones divinas y su conformación triunitaria, cuando ese todo no es homogéneo ni uniforme. Así sucede en la unidad poliédrica del Pueblo de Dios, en la que

³ [N.d.E.: La sigla LG se refiere al documento del Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, constitución dogmática sobre la Iglesia, promulgada solemnemente por el papa Pablo VI en 1964].

⁴ [N.d.E.: La sigla EG se refiere a la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, escrita por el papa Francisco y publicada en 2013].

cada diferencia personal contribuye a la unidad comunitaria y ésta aporta al ser sí-mismo de cada persona en su carisma, vocación y misión, recibidas gratuitamente del Señor. Entonces Jesús no sólo está en cada uno, sino también “en medio”, pues “está donde dos o tres estén reunidos en su nombre” —es decir, está también *entre* ellos, en medio del mutuo intercambio comunicativo de carismas y de dones—. En el lenguaje de Chiara Lubich, podríamos decir, con Piero Coda, que el castillo interior es a la par supuesto y resultante del castillo exterior, porque no solamente es su fundamento, sino que éste lleva al castillo interior a su perfección, basando trinitariamente una mística del nosotros.

Dicha comunión del nosotros la ilustra y fundamenta el misterio de Pentecostés, en el que la venida eficaz del Espíritu se trasparenta en una única fe expresada en la multiplicidad distinta de personas, lenguas (y culturas). Así se preanunciaban y promovían en la Iglesia tanto la inculturación del mismo Evangelio en las culturas diferentes, como la unidad dialógica y poliédrica de la interculturalidad entre sus diferentes “encarnaciones” históricas y culturales. Aún más, Pentecostés mueve al Pueblo de Dios a ser modelo de comunión en la distinción, para cada pueblo de la tierra y para una globalización distinta a la neoliberal actual, que los reconcilie entre sí, los re-úna y los respete en su singularidad.

Otra metáfora empleada por el Papa complementa la del poliedro —que es estática—, a saber, la metáfora dinámica de la sinodalidad, puesto que etimológicamente significa “caminar juntos”. Tanto la caminata misma, como el punto de partida y el fin a alcanzar son los mismos, aunque cada uno siga su propio ritmo, marche a su propio paso y lo haga con sus propios piés. Por consiguiente, una Iglesia sinodal es una Iglesia en comunión en todos sus niveles, desde el universal, en el que el Papa es el vértice de una pirámide invertida —otra metáfora usada por él—, hasta el nivel episcopal, parroquial, y de cada congregación, asociación o agrupación. El mismo Pontífice reconoce tanto la sinodalidad esencial de la Iglesia como el llamado peculiar del Espíritu a que hoy la vivamos en forma explícita, reflexiva y fundada en una teología trinitaria. Pues también en eso la Iglesia está convocada a vivir en forma

consciente la unidad distinguiendo, enraizada en la fe trinitaria, sirviendo como modelo de comunión sinodal a la humanidad.

1.5. Comunión de libertades

En los apartados anteriores aludí a la kénosis divina que acontece al crear Dios “sin prevenirse” la libertad finita —en especial, la humana—; aludí también a la unión inconfusa e indivisa entre la Libertad infinita y la finita en Cristo, así como a la unión que se da entre la nuestra y la (inconfusa e indivisamente divino-humana) libertad de Cristo, quien vive y actúa en nosotros y nosotros en Él, como hijos e hijas en el Hijo.

Sin embargo, si solamente usamos la fórmula de Calcedonia, aunque confesemos la verdad, nos quedamos en una contemplación estática de la misma. No habremos ahondado en el dinamismo *dialéctico* de la unión de libertades en la acción. Es lo que pretende describir el apotegma que el jesuita húngaro Gabriel Hevenesi —en su obra *Scintillae Ignatianae*, Viena, 1705— atribuyó a San Ignacio y que, según el relato del Papa Francisco a Massimo Borghesi, él conoció —y reconoció en su propia experiencia ignaciana— mediante el clásico libro de Gaston Fessard: *La dialéctica de los ejercicios espirituales de San Ignacio*. Una posible traducción castellana del original latino de ese apotegma es la siguiente:

Ésta sea la primera regla para actuar: Cree de tal manera en Dios, como si todo el éxito de los asuntos dependiera de ti, y nada de Dios; y, sin embargo, pon todo tu esfuerzo en el obrar, como si tú no hicieras nada, y solamente obrara Dios.⁵

Según mi opinión, esa formulación, aunque no sea literalmente de Ignacio, con todo, expresa bien su espíritu y su mística. La historia posterior mostró que los intentos de cambiarla, a fin de hacerla más asequible, la desfiguraron o achataron, al quitarle precisamente su tensión dialéctica, en la que volvemos a descubrir la experiencia del Uno distinguiendo, en este caso, la unidad de

⁵ En latín: “Haec prima sit ad agendum regula: Sic Deo fide quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen in operam admove omnem, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus”.

acción en la distinción de la Libertad Infinita y la finita. Me limitaré a enumerar algunos de los caracteres del apotegma que nos muestran ese aspecto.

1) No se trata nestorianamente de dos acciones —divina y humana— paralelas, pero tampoco monoteléticamente de una sola acción divina o de una mixtura monofisita entre ambas, sino de la unidad indivisa de una única acción de las dos libertades en su distinción inconfusa, las cuales se califican mutuamente. Es la puesta en acto libre de la unidad distinguiendo de la Libertad divina en su concurso previo e indiferente con la libertad humana, y de ésta en su escucha y obediencia libres a la divina. Se podría decir que se trata de la puesta en acción y en movimiento del “intimior intimo meo et superior summo meo” (“más íntimo que lo más íntimo mío y superior a lo superior en mí”) agustiniano.

2) Es decir, que la acción es una en la distinción de amor, sin confusión ni yuxtaposición, entre ambas libertades concurrentes, con prioridad de la Infinita. Ésta no suprime, sino que libera y perfecciona la libertad finita, al derramar en ella el Espíritu de Amor, pues “donde está el Espíritu, ahí está la libertad”. La libertad finita, liberada, vive de y en la Infinita, siendo al mismo tiempo obediente y libre. Ambas son una en comunión de acción, configurando una unidad distinguiendo, la cual se experimenta en la vivencia del ignaciano “in actione, contemplativus” (contemplativo en la acción).

3) Cristo, en cuanto Dios y en cuanto hombre, penetra con su libertad hasta lo más íntimo del corazón humano, a fin de liberarlo, redimiendo su pecaminosidad, de modo que le posibilite una respuesta obediente y libre en reciprocidad de amor a Cristo; y, en Él, una relación filial al Padre, que le permite decirle a éste: “¡Padre!”.

4) En la formulación dialéctica de Hevenesi se han de notar, en primer lugar, su *radicalidad*, con el interjuego de las expresiones: “todo”, “nada” y “solamente”, que llevan la regla de acción hasta el extremo. Y, por otro lado, la *tensión* exacerbada casi hasta la torsión, provocada por los dos “como si”. El primero de éstos muestra que la sobreabundancia de fe viva

no quita, sino que, por lo contrario, promueve y libera *todas* las potencialidades de la libertad humana, que hay que poner en obra, sin confiar, con todo, en ellas, sino sólo en Dios; el segundo “como si” reconoce que la puesta en acto de *todos* los medios humanos por la libertad finita, pende y depende de lo que Dios libremente disponga, dejándolo todo en sus manos, lo que no impide que se los utilice a todos ellos. Esa doble tensión hasta casi la ruptura, que, sin embargo, testimonia la unidad distinguiendo llevada a la acción, es provocada literariamente por ambos “como si”. Ella muestra fenomenológicamente la vivencia dialéctica propia de la unidad en la distinción, experimentadas ambas simultáneamente en la acción en que concurren la libertad finita y la Infinita.

Pero, además, en Cristo y con Cristo acontece la unidad de todos los que conformamos el Cristo total, de modo que se dé una comunión pericorética de amor y de acción, de los unos con los otros, según lo explicitaré más en el párrafo siguiente. De ese modo el castillo interior se manifiesta como el fundamento del castillo exterior y éste, a su vez, lleva el castillo interior a su perfección. En definitiva, el amor al Señor y a los prójimos no son dos amores, sino una sola virtud teologal (una unidad distinguiendo) y la acción teándrica, con la cual comulgamos, es —como lo dice Blondel— el vínculo de los vínculos, unidad distinguiendo de todo, que está trinitariamente interconectado.

I.6. La comunión eucarística

Según se dijo, la comunión de los santos es comunión de lo santo, sobre todo, de los sacramentos, en especial, de la Eucaristía, de la cual puede afirmarse, como de la santa liturgia, que “es la cumbre a la cual tiende la actividad de toda la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza” (*Sacrosanctum Concilium* 10).⁶ De ahí que, si la Iglesia es comunión porque tiene sus raíces en la Comunión trinitaria, es obvio que a la cumbre y fuente de toda su actividad, que es la Eucaristía, se la denomine “comunión”.

⁶ [N.d.E.: *Sacrosanctum Concilium* es otro documento del Concilio Vaticano II, en este caso una constitución sobre la sagrada liturgia; fue promulgada por el papa Pablo VI en 1963].

Pues en ella acontece para cada tiempo, lugar y persona humana, la unidad en la distinción de tiempos, lugares y personas —la unidad distinguyente—, abarcando aun nuestra Casa Común. Cristo eucarístico expresa y alimenta la unidad de todo con todo, de todo y todos en Cristo y con Cristo en su amor sacrificial y donación al Padre y a nosotros hasta el extremo, de todos los humanos entre sí con y en Cristo, y de todos y todo —en Cristo y por Cristo—, con y en Dios. Por lo tanto, es “fuente y cumbre” de la autocomunicación del Dios Unitrino a la creación. De ahí que, como Blondel, podemos reconocer a Cristo como el vínculo de los vínculos, no solamente por el hecho de su Encarnación sino, sobre todo, por su acción sacrificial en Cruz y Resurrección, la cual continúa aconteciendo y se hace activamente presente en cada celebración eucarística, a través de todos los tiempos y lugares.

Su pasión fue al mismo tiempo acción oblativa y comunión de amor con el Padre y con nosotros. Ahora sigue ofreciéndose en cada misa de forma incruenta, reconciliando y vinculando todo y a todos con Dios y entre sí, en y por Dios. El vínculo de los vínculos, según la concepción blondeliana, es otra manifestación del Uno distinguyente. Es su acción y pasión pascual —en la Cruz y haciéndose presente en cada Eucaristía— la que todo lo une pericoréticamente en la distinción.

II. *Intellectus unitatis*: Hacia una comprensión más honda de la unidad distinguyente

Hemmerle dedica una parte de su artículo a sacar las consecuencias teológicas de su reflexión sobre el Uno distinguyente en San Juan. Las resume en cuatro: su relacionalidad, su carácter pericorético, su carácter kenótico y su carácter histórico, entendiéndolo a éste en sentido amplio, que incluya no sólo lo temporal sino también el acontecer o proceso, aunque sea atemporal, como el trinitario. Más abajo retomaré esas cuatro notas indicadas por el antiguo obispo de Aquisgrán, pero antes añadiré una quinta característica: el Uno distinguyente está estructurado o con-formado en su unidad plural.

II.1. La “conformación” (*Gestalt*) de la unidad plural⁷

En su exposición acerca de la “Dramática de la comunión de los santos”, von Balthasar afirma que el concepto de *Gestalt* (que traduzco deficientemente al castellano por “conformación”) es insustituible, no solamente para pensar la Iglesia como Cuerpo de Cristo o comunión de los santos, sino también —entre otros casos clave— para comprender el Amor triunitario de Dios (*Theodramatik* III: *Die Handlung*, p. 382) y, por ende, la Trinidad. Ahí describe la conformación —de la vida trinitaria y de la Iglesia— como “unidad que se revela como tal en su estructuralidad”. Pues no sólo reconoce que unidad y pluralidad son igualmente originarias, sino que da un nuevo paso en la intelección de esa unidad. Plantea entonces que la pluralidad no es sino el despliegue estructurante y estructurado de la unidad en cuanto unidad. De acuerdo con la terminología del Papa Francisco, esa conformación es poliédrica, pero de un poliedro en movimiento.

Según mi opinión, en este punto, Hemmerle no solamente recibió el influjo del gran teólogo suizo, sino que lo enriqueció y profundizó a partir de la comprensión de la “estructura” según Heinrich Rombach y su interpretación de la historia de la ontología en Occidente, siguiendo la secuencia “Sustancia, sistema, estructura”. Pues, para Rombach, en la época clásica —hasta el Medioevo inclusive— predominó la ontología de la sustancia, más tarde —en la modernidad—, la del sistema; y hoy, finalmente, la de la estructura, en lo cual podemos constatar un paralelismo con la presentación de Greshake acerca de la historia de la teología especulativa trinitaria.

Si es así, en el Uno distinguiendo, aunque se reconoce la prioridad de orden de la unidad, la pluralidad no deja de serle igualmente originaria, constituyendo su despliegue estructurante, gracias a la fuerza de la misma unidad, en una comunión estructurada de singulares distintos e irreductibles entre sí.

Según Rombach la estructura es dinámica, vívida, abierta, creativa, y corresponde a una fenomenología de la libertad. Está constituida por el

⁷ [N.d.E.: En el manuscrito original la numeración de este apartado aparece como “3.1.” y el del siguiente, “3.2.”].

interjuego de todos sus componentes singulares en un determinado momento. En ella, el todo se encuentra en cada singular (o parte) que lo compone, de modo que cada uno de ellos es igualmente importante, sin jerarquización; a su vez, cada singular se trasciende de tal manera a sí mismo hacia los otros, que su dinámica los penetra a todos, y así cada uno de ellos es plena e irreductiblemente sí mismo en esa reciprocidad.

En esa salida de sí hacia los otros y ser sí-mismo solamente desde el don del otro, se manifiesta el carácter kenótico de la estructura, de acuerdo a Rombach.

3.2. Relectura de las notas consignadas por Hemmerle

A la luz de lo expuesto sobre la conformación estructural, es posible ahondar en la consideración de esos caracteres, indicados por Hemmerle, como lo afirmé recién sobre la kénosis. Pues entonces se impide plantear la relacionalidad, la circumincesión y la comunión como meramente formales o circulares, sino que se les ha de comprender en su configuración propia, según la cual cada relación y distinción es diferente de las otras y ocupa un “lugar” específico en la conformación pericorética, verbigracia, de cada Persona en la Trinidad, de cada miembro del Cuerpo del Cristo total, de cada pueblo y cultura en el nexo de su interculturalidad, de cada creatura en la unidad orgánica interconectada de la Creación, etc. Ello acredita que en la formulación de Hemmerle: “Uno distinguiendo”, la unidad se exprese como sustantivo y la diferencia, en cuanto adjetivo, sin suprimir su simultánea originariedad. Pues su estructura no es esférica, sino poliédrica. La unidad exhibe su plenitud en la configuración plural de los singulares; y éstos dan forma (*Gestalt, conformación*) a la unidad. Por ello el “lugar” que cada elemento ocupa en la estructura es pericoréticamente distinto e irremplazable.

Pero dicha conformación o configuración no es estática, sino dinámica y, en ese sentido, histórica. No siempre hay sucesión temporal, como no se da en la Trinidad, que está más allá del tiempo, pero siempre acontece un proceso, del cual surge una sorpresiva novedad, como la que surge del Espíritu en la

misma Trinidad inmanente y se hace novedad histórica en la Trinidad económica y en la historia de la humanidad, en la historia de la salvación y en la de la Iglesia.

Por ello el Uno distinguiendo nos da una clave no sólo para pensar en general lo histórico, sino asimismo *este* momento histórico de “fin de los tiempos modernos” (Guardini) y de superación del paradigma tecnocrático — paradigma del desencuentro (cf. LS cap. 3)—, en cuanto hoy se ha hecho realmente posible avanzar hacia una cultura del encuentro.

Por lo tanto, la unidad, repensada y vivida a la luz y con la fuerza de una ontología trinitaria, no sólo nos permite reconsiderar bajo esa perspectiva los misterios de la fe, sino también dicha actual transformación epocal, tanto mediante la superación del actual paradigma socio-cultural —en sus vertientes individualista y colectivista, ambas contradictorias con la comunión—, como en su apertura a una cultura de la ternura y del encuentro en todos los niveles de la vida y convivencia.