

## El paradigma sistémico en la liturgia trinitaria

---

*Guillermo Steinfeld*

Esta presentación tiene un propósito doble. En primer lugar, dedicar tiempo a clarificar y recuperar un tema instalado como icono semántico en nuestra discusión cotidiana de los núcleos de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL): el concepto de «integralidad». Desde su llegada al vocabulario teológico evangélico latinoamericano como aporte de la FTL, han surgido una buena cantidad de aplicaciones al concepto de integralidad en la misión de la iglesia pero, como lo ha notado Lilia Solano<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> «La mentalidad dominante tiene la capacidad de reinventarse a sí misma y, de esa manera, absorber los desafíos que les presentan los paradigmas revolucionarios. Una vez que un símbolo o discurso novedoso cae en manos del paradigma dominante pierde su ímpetu transformador. La misión integral ha corrido con esa suerte.» Lilia Solano, «Compromiso social: agenda de misión en tiempos de globalización», Retiro de Pastores y Líderes, Centro Kairós, 22-23 de marzo de 2002, p. 5.

este término se ha convertido en una víctima más del robo del valor simbólico.

La segunda intención es (luego de dar un valor más aproximado al concepto de integración), señalar que es posible hacer una lectura de la Trinidad con ese filtro hermenéutico cuya derivación en las prácticas de la iglesia (en este caso en la liturgia cristiana) es básicamente integral o como la calificaré más adelante, *sistémica*.

### Misión integral

Como R. Padilla ha notado oportunamente, asistimos a una afirmación del concepto de *misión integral* instalado a partir del Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE III). Coincidiendo con el cumplimiento de los 500 años de la conquista europea de América, cuyos avatares nos condujeron a la deconstrucción de la noción de misión, el CLADE de 1992 se encargó de probar que la misión de la iglesia es mucho más que pregonar una versión individualista del evangelio de la salvación en ultratumba. Educar, alimentar, impartir justicia, gobernar, velar por los niños, establecer vínculos ecuménicos, acompañar a las personas con adicciones, a los ancianos, a los pueblos originarios son elementos esenciales de la *misión*. Incluso aspectos tan subjetivos como la atención al inconsciente del individuo fueron encarados aquella vez, afirmando que la misión es posible bajo todos estos enfoques, y muchos más, pero que no se agota en ellos y mucho menos en modelos fragmentarios.

La necesidad de deconstruir y construir el sentido de

la integralidad no es por simple susceptibilidad. Hacerlo nos ayudará a comprender mejor de qué manera la Trinidad se incorpora en las personas humanas en cualquier acto de la vida (incluso el litúrgico), dado que la construcción de metáforas de relación es una de nuestras pocas maneras teológicas —siempre fragmentarias— de abordar el misterio.

### Definiciones y diferencias

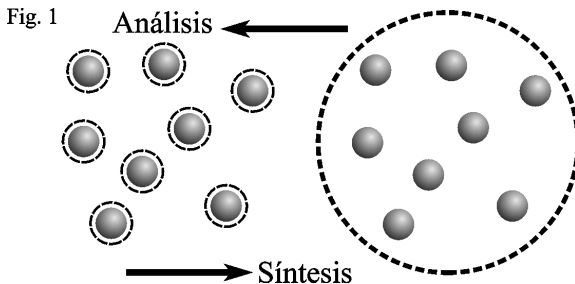
La idea de integración se aplica en diferentes disciplinas (matemática, psicopedagogía y, esencialmente, en filosofía<sup>2</sup>). Como la asociación de partes esenciales en un todo, la integración es una operación en la que percibimos el proceso en que esas partes llegan a incorporarse a la totalidad; el énfasis está en el proceso más que en el inicio o el final. A veces esa integración se da a través de la *complementación* de datos o elementos (los que individualmente serían

---

<sup>2</sup> Ferrater Mora, *s.v.* «Integracionismo», *Diccionario de Filosofía*, 5ta ed., 2 vol., Sudamericana, Buenos Aires, 1975. «Un tipo de filosofía que se propone tender un puente sobre el abismo con demasiada frecuencia abierto entre el pensamiento que toma como eje la existencia humana o realidades descritas por analogía con ella, y el pensamiento que toma como eje la Naturaleza. El primero concede predominio (cuando menos metódico) a la conciencia; el segundo otorga primado (por lo menos metódico) al objeto. [...] Rasgo característico del integracionismo es tratar de aunar los polos antedichos mediante el paso constante del uno al otro. El integracionismo considera [...] que esta es la única posibilidad ofrecida a un pensamiento que pretenda morder sobre lo real en vez de evitarlo o de inventar realidades supuestamente trascendentes sólo expresables por medio de otros tantos conceptos-límites.»

incompletos), o a través de la *sustitución* de un elemento por otro que lo corrige, e incluso por el *razonamiento* como rectificación de un dato erróneo a través del proceso discursivo.<sup>3</sup>

Para poder captar este proceso necesitamos movernos permanentemente del análisis a la síntesis, ejercicio que es calificable como «pensamiento sistémico». Así que cuando analizamos, fragmentamos y diferenciamos; pero cuando sintetizamos, asociamos y complementamos (figura 1). Y este proceso se desarrolla sin detenernos a meditar sobre él, en una ida y vuelta constantes.<sup>4</sup>



El propio cuerpo es un ejemplo de integración. Desde que nacemos comenzamos a elaborar una imagen mental

<sup>3</sup> s.v. «Integración», *Diccionario enciclopédico Espasa*, Espasa Calpe, (Madrid): 1879-1998.

<sup>4</sup> El pensamiento sistémico es un modelo similar al del Aprendizaje Significativo ausubeliano, construido sobre la base de elementos de *conocimiento previo* a los que se relacionan los *conocimientos nuevos* por agencia de *conocimientos inclusores*. El movimiento entre lo equívoco y lo coherente del significado es llamado *reconciliación integradora*. Los conceptos no integrados constituyen *islotas de comprensión*, esperando su turno de funcionalidad en el sistema. Lydia R. Galagovsky K., *Redes conceptuales: aprendizaje, comunicación, memoria*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1996, p.13, 14, 38.

del cuerpo que está vinculada al cuerpo mismo; aprendemos esto porque percibimos las sensaciones físicas a través de los sentidos que obran desde cada lugar de la superficie de la piel.<sup>5</sup> Si alguien se aprieta un dedo con la puerta, en el decir de Pablo «todo el cuerpo se duele con él» debido a que el cuerpo asume integralmente la sensación de dolor o de gozo. Otras veces, cuando algún miembro que resulta esencial al cuerpo desaparece, el resto del cuerpo sale en respuesta activa: se «ve» con las manos, se «oye» con los ojos, o se percibe el mundo a través de la piel e incluso desde los afectos. La motricidad, la sensorialidad y la afectividad están mutuamente relacionadas entre sí, así como lo orgánico, lo psicológico y lo espiritual. Y somos testigos de los padecimientos humanos cuando el sistema sale de su equilibrio.

Esto nos conduce a pensar que cuando hablamos de algo «integral» no nos referimos a que cumple varias condiciones simultáneas e inconexas sino que todas esas condiciones están mutuamente relacionadas y que, al cumplir cualquiera de ellas, también incluye a las demás. Si así no fuera, entonces la condición de integralidad no existiría.

De manera que cuando, por ejemplo, nos referimos a la *misión integral* de la iglesia, no decimos que se deba hacer todo lo que existe en el abanico de posibilidades que

---

<sup>5</sup> Doy por sentada la idea de integralidad del ser humano con base en la antropología bíblica, que es desarrollada por Alberto Roldán en esta misma serie de discusiones, y deseo aplicar una frase que recuerda la fragmentación consciente de la modernidad: «No puede haber entendimiento entre la mano y el cerebro, a menos que el corazón actúe como mediador» (del personaje María en el film *Metrópolis*, de Fritz Lang, 1927).

plantean las necesidades humanas pero sí que aquellas cosas que se hacen deben apelar a la totalidad del ser humano y —además— estas cosas deben estar interrelacionadas. Por ejemplo, para que el servicio social sea integral debe ser capaz de vincularse (en teoría y práctica) con la necesidad humana de compañerismo, así como con la necesidad de adorar a Dios. Desde la narrativa del Nuevo Testamento, pareciera que la iglesia ponía atención en entrelazar acciones: cuando alimentaban, había compañerismo; si había compañerismo, adoraban a Dios; mientras adoraban a Dios, se comprometían con las necesidades del mundo.

La figura 2 indica, a través de círculos interseptos, tres momentos o estados de integración de un sistema.

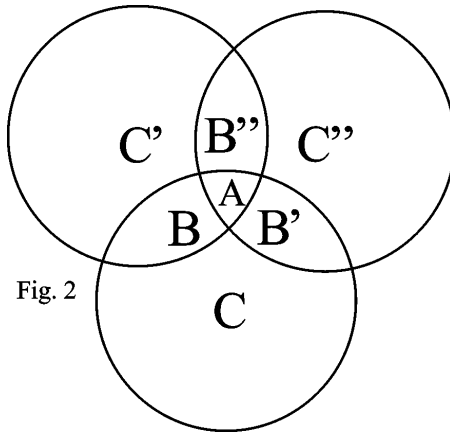


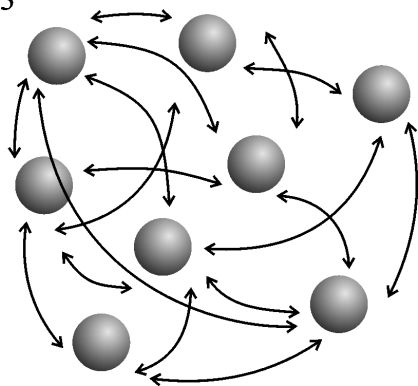
Fig. 2

Los elementos esenciales del sistema —círculos C a C''— representan a cada integrante individual del sistema en estado de auto-diferenciación: cada uno es sí mismo y no más. Las intersecciones —B a B''— indican el inicio de la integración en el sistema. Allí, el elemento esencial se

vincula (únicamente) con otro. El tercer estado —A— es aquel al que podríamos llamar concretamente de *integración*, que es el punto de equilibrio propiamente dicho en el sistema (punto común a la percepción de todos sus elementos integrantes).

Con base en lo antedicho, propongo utilizar de manera equivalente, pero desde un marco teórico mayor, el concepto de *sistema* al que definiré como *un conjunto de elementos que se mantienen en equilibrio a propósito de su relación permanente, interior y exterior* (figura 3).

Fig. 3



De hecho, la manera en que se mide la salud de un sistema es a través de las relaciones entre sus componentes; los sistemas son *abiertos* cuando permiten el intercambio de energía (información, comunicación, comunión, calor, etc.) con otros sistemas exteriores o interiores a él.

De las definiciones surgen, por simple comparación, los límites y diferencias evidentes en los malos entendidos contemporáneos. Por lo pronto, tenemos testimonios de que «integral» se ha utilizado como sinónimo para «completo» o para «correcto». Incluso se

ha difundido co-mo epíteto igual a «servicio social», y sus mentores sos-tienen que la misión integral es (únicamente) el añadido social a lo espiritual, o para referir a una iglesia con pro-yectos comunitarios.

Convengamos que una iglesia estimulada para el servicio social tiene autoridad suficiente semejante a cual-quier acción cognitiva. Pero lo que aquí discuto es el va-lor del concepto de integralidad que, por ser sometido a parcialidades y reduccionismos, impide a la iglesia valo-rarse a sí misma como analogía trinitaria. Mientras que Dios en su comunión de Personas es integral, la iglesia en el fin de siglo se ha caracterizado más bien por el estado de des-integración, o de fragmentación del todo en mu-chas partes inconexas —inclusive privándose a sí misma de comprender qué es «misión integral».—<sup>6</sup>

## Dinámica trinitaria e integralidad

En una presentación pasada propuse tímidamente la posibilidad de que la Trinidad misma esté organizada co-mo sistema y que, a su luz, la forma de organización de las relaciones universales estuviera regida analógicamente por criterios mínimos, donde la Teoría General de los Sistemas<sup>7</sup> (TGS) pudiera ofrecernos

---

<sup>6</sup> Sigo la opinión de científicos y teólogos que buscan poner en diálogo la ciencia con la teología (D. Bohm, W. Pannenberg): A pesar de que la religión tiene una misión de sanar la fragmentación, ha fallado en reforzar la división o fragmentación —incluso junto a la ciencia moderna— a través de algo más perverso que es la autoconciencia de ser algo absolutamente separado y distinto de los otros. David Bohm, «Fragmentation and Wholeness in Religion and in Science», en *Zygon*, vol. 20, 2 (junio 1985): 125-133.



códigos para hacer teología. Continúo construyendo sobre la idea fundamental de que el patrón primario de integración se encuentra en el modelo perijorético de la Trinidad.

Desde el siglo 4, a partir de las discusiones sobre la naturaleza de Jesucristo, hallamos la necesidad de definir *quién* es el objeto del seguimiento en el cristianismo, precipitada entre otros motivos por la aparición del arrianismo.<sup>8</sup> Las escuelas teológicas contemporáneas de mayor influencia (Alejandría, Cartago y Antioquía) trabajaron arduamente en la sistematización del perfil creído de Cristo para identificar al Jesús de los Evangelios como «Hijo de Dios», «engendrado [originado, no creado] por el Padre», «consustancial [*homooúsion*] con el Padre» en Nicea (325), afirmando ese perfil con la doble naturaleza humana y divina, en Calcedonia (451).

Los aportes de mayor peso teológico los heredamos de los padres capadocios (los antioquenos Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo y Basilio de Cesarea). Ellos condujeron la discusión sobre la igualdad de *ousía* (substancia o esencia) entre el Padre y el Hijo, y el concepto de *hipóstasis* (Persona) para indicar la individualidad de cada modo de subsistencia de la Trinidad manifiestos

---

<sup>7</sup> Ludwig Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Al biólogo vienés L. Von Bertalanffy (1901-1972) debemos los aportes de esta teoría que ha sido aplicada en campos diferentes desde la biología molecular, la física, la matemática, la robótica, o la terapia familiar como unos pocos ejemplos de transdisciplinariedad.

<sup>8</sup> Arrio postulaba que el Hijo era un ser creado, de entidad superior al resto de la creación pero derivado de la voluntad de Dios igual que los demás seres. Por lo tanto, diferente del Padre en *status*.

como Pa-dre, Hijo y Espíritu: una substancia en tres modos de sub-sistencia.

Pero la discusión (extensa para ellos y nosotros) conllevó otras afirmaciones. Por ejemplo, que la identifica-ción entre Dios y Jesucristo no destruye la distinción en-tre ellos. El Padre y el Hijo son uno, pero también man-tienen su autodiferenciación el uno del otro,<sup>9</sup> visible en textos como «el que me ha visto ha visto al Padre», «yo soy en el Padre y el Padre en mí» (Jn 14.9, 11), «yo y el Padre somos uno» (Jn 10:30), pero también, «el día y la hora... [la sabe] sólo el Padre» (Mt 24.36), o «Padre, hága-se tu voluntad» (Mt 26.42).

Sobre la base de la consustancialidad y coeternidad divinas, los padres capadocios plasmaron el concepto de *perijóresis* o mutua inhabitación<sup>10</sup> de cada Persona trina en las otras dos, acentuando la Trinidad en unidad y la unidad en la Trinidad (para afirmar que la distinción de Personas no comprometía su unidad).<sup>11</sup> Etimológicamente, *perijóresis* significa «girar alrededor»<sup>12</sup>,

---

<sup>9</sup> Esta misma relación es aplicable a la persona del Espíritu, al que poco se le dedicó en Nicea en favor de abordar mejor el tema de Cristo, pero al que se le debió reconocer divinidad en virtud de su capacidad de participarnos de la naturaleza divina.

<sup>10</sup> También se utiliza el término *co-inherencia*, dado que la inherencia entre elementos denota la «unión entre lo inseparable, o separable sólo mentalmente o por abstracción» (Espasa Calpe, *s.v.* «Inherencia»). Pero esta última condición si bien identifica nuestro propio proceso mental para comprender la unión trinitaria, también la li-mita en su inmanencia (si sólo es «separable» mentalmente, entonces no hay posibilidad de separación real). Prefiero entonces usar *in-habitación* o *intercompenetración*.

<sup>11</sup> Del Colle, Ralph. «The Triune God» en Colin E. Gunton, ed. *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 129-130.

sirviendo como herramienta semántica para explicar la unión eterna del Padre, el Hijo y el Espíritu.

Los tres son originales desde toda la eternidad. Ninguno es anterior al otro. Las relaciones son de participación recíproca y no de derivación hipostática; son de correlación y de comunión y no de producción y procesión... [ya que]... todo es *Patreque, Filioque y Spirituque*.<sup>13</sup>

Con estos datos mínimos de teología trinitaria, y aunque no nos hemos inmiscuido más en la noción de sistemas, propongo valorar la interacción trinitaria desde el punto de la TGS como otra metáfora provisional que explica su integración. En este sentido, invito a verla como un *Sistema Perfecto*,<sup>14</sup> definido por la profundidad de sus relaciones, en estado de homeostasis —no en equilibrio alcanzado sino en una tensión

---

<sup>12</sup> Lat. *circuminsessio* (Tomás de Aquino) y *circumincessio* (Buenaventura) traducen y complementan el significado como «girar alrededor» y «avanzar alrededor» respectivamente.

<sup>13</sup> Leonardo Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Buenos Aires, 1986, p.181. El autor cita estos tres términos en alusión a la discusión de 1014-1054 d.C., que devino en la división entre la Iglesia de Occidente y la Iglesia de Oriente, acerca de la procedencia del Espíritu Santo (plasmada en el término credal *filioque*: del Padre y del Hijo). Pero como algunos lo han notado, esta afirmación tiene limitaciones porque, en el afán de mostrar la intercompetración, pasa por alto las afirmaciones nocionales de los atributos que son únicos de cada Persona (por ejemplo, que el Padre no tiene origen —su inasibilidad—, mientras que el Hijo es «engendrado» u «originado» y el Espíritu es «procedente» del Padre y del Hijo). Estas afirmaciones pueden decir muy poco al lector lego pero tiene aplicaciones concretas que se desarrollan más adelante.

<sup>14</sup> Para profundizar, sugiero ver mi artículo «Aportes epistemológicos de la Teoría General de los Sistemas a la teología» en Cuadernos de Teología, vol. XXI, (2002): 143-168.

generadora de fuerza y vi-da<sup>15</sup>—, y cuya condición de sistema *abierto* la proyecta en misión e integración voluntarias hacia su propia crea-ción. Ese principio proyectivo para los seres humanos *en Cristo* se produce en virtud de las características relacionales de la Trinidad, pues el hablar cristiano sobre Dios es sobre un Dios que es comunión de Personas y no simplemente «uno» en cuya común-unión se encuentra in-cluida la creación que se unificará en la Trinidad escatológicamente.<sup>16</sup>

El concepto taoísta de *Yin-Yang* (Lao Tsé, siglo 4 a.C.) representa el estado de intercompentración a través del conocido esquema de dos gajos que parecen salir e introducirse simultáneamente uno en el otro (figura 4).

Los puntos interiores simbolizan el germen que dará origen a su contraparte. La enseñanza del *Tao* indica que de la dualidad de los dos principios se desprende el mapa de todo lo que se ve, producto de la tensión o

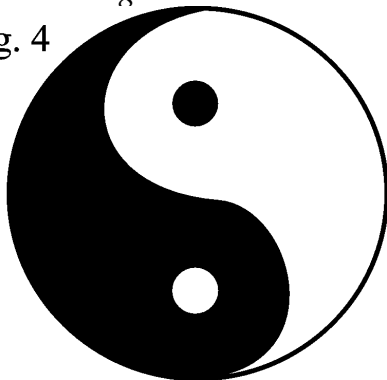
---

<sup>15</sup> Mientras en algunos sistemas el equilibrio propone la parálisis y muerte del sistema, en cambio, en un sistema de relaciones de amor establece la proyección y repetición *ad infinitum* del modelo provisto originalmente. De esta forma, podemos comprender las relaciones intratrinitarias como generadoras de vida. En su observación del ícono de Andrew Rublev sobre la Trinidad, Pavel Evdokimov rescata una frase de Gregorio de Nisa acerca de la presencia de movimiento en el equilibrio: «Es la mayor paradoja que la estabilidad y el movimiento estén en el mismo elemento». P. Evdokimov, *El arte del ícono; teología de la belleza*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1991, p. 249.

<sup>16</sup> Boff, *op. cit.*, p. 149. El autor está citando a J. Moltmann. Miroslav Volf agrega: «Cualquier reflexión sobre la relación entre Trinidad e Iglesia debe tomar en cuenta tanto la unicidad de Dios como el propósito del mundo en llegar a ser la habitación del Dios trino mismo». M. Volf, *After Our Likeness: the Church as the Image of the Trinity*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, p. 192.

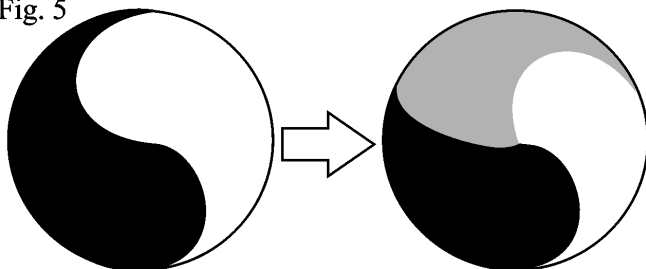
regulación entre ambos. Pero cada uno encuentra la razón de sí en el otro, integrando un mismo «paisaje»: luna y sol, va-lle y cima, o lo femenino y masculino. Para el *Tao*, todo lo que existe ha recibido algo de la dualidad proyectada en el *Yin-Yang*.

Fig. 4



La razón por la que cito aquí el *Ying-Yang* es para notar cómo algunos cristianos chinos rescataron la idea principal de la perijóresis en un nuevo símbolo transformado durante el cruce de culturas y religiones, distinto que el modelo dualista.

Fig. 5



La figura 5 convierte el símbolo dual en un trigramma que recuerda la intercompetración (las tres valvas que

proceden y arriban recíprocamente), la mutua diferenciación (los tres colores), y la coeternidad<sup>17</sup> (tres puntos de origen). Las limitaciones que este icono como metáfora gráfica presenta a nuestra manera occidental de hacer teología, se deben a que esta es esencialmente antropológica<sup>18</sup> mientras que la oriental es cosmológica. Un ejemplo interesante se encuentra en la capilla de la Universidad de Nanking, cuyo frontal del altar tiene un tapiz con dos trigramas tejidos a mano. Una de las palabras en caracteres chinos dice «tres veces Santo», la otra dice «en el Principio» (figura 6).<sup>19</sup> Éstos se encuentran rodeados de peces, mariposas y aves, como indicador de que la Trinidad amante no se ciñe a sí misma, sino que su proyecto involucra a los seres humanos y a toda la creación.

---

<sup>17</sup> Los tres puntos representando el germen de las otras dos Personas en cada una de ellas, nos recuerdan la cita de Boff acerca de que todo en la Trinidad «es Padre, Filioque y Spirituque» (*q.v.* nota pie 10).

<sup>18</sup> Sin embargo, aunque el trigrama no es muy difundido entre cristianos orientales —en especial en los que han experimentado una influencia mayor de la cultura occidental— está comprobado que el Yin-Yang posee el mismo principio conexional del pensamiento trinitario. Ver más en la obra de Jung Young Lee, *The Trinity in Asian Perspective*, Abingdon Press, Nashville, 1996, p. 54-63.

<sup>19</sup> Fuente: Daniel Fleming, *Christian Symbols in a World Community*, Union Theological Seminary, 1940, p. 92.



Durante la Edad Media, la teología de la Trinidad también fue desarrollada esencialmente sobre el modelo de las relaciones por místicos como Buenaventura y Ricardo de San Víctor. En su reciente libro dedicado al tema de la espiritualidad cristiana, Ricardo Barbosa<sup>20</sup> nos ayuda a comprender el trinitarismo de Ricardo de San Víctor: para ejercer su naturaleza de amor Dios *necesariamente* debe ser trino. Según R. de San Víctor,

la plenitud de bondad, implicada en la caridad [amor pleno], exige en la divinidad una pluralidad de personas<sup>21</sup>,

pues el primer estado de la caridad está en aprender a amarse a uno mismo, el segundo en amar al prójimo, y por último en el compartirlo con una tercera persona. Debido a que el amor perfecto es la esencia de Dios (1Jn 4.8ss), esta donación es previa a la creación y no se circunscribe sólo a ella como objeto de amor. En cambio, Dios preexiste en una dinámica de amor intratrinitaria, y en el orden temporal estalla autodonándose hacia la crea-

---

<sup>20</sup> Ricardo Barbosa De Sousa, *O Caminho Do Coração; Ensaio sobre a Trindade e a Espiritualidade Cristã*, 4ta ed., Encontro, Curitiba, 2002.

<sup>21</sup> Richard de Saint Victor, *La Trinité*, Les Editions du Cerf, París, 1959, p. 161.

ción (tema que fundamentará la misión de la iglesia como autodespojamiento y encarnación).

Barbosa menciona que

Ricardo describe así los tres niveles de la caridad: 1. «*Amor privatus*»; 2. «*Amor mutuus*»; 3. «*Caritas consummata*». En cada nivel, la persona se aproxima más al ideal divino y al arquetipo de la Trinidad.<sup>22</sup>

En un círculo perfecto, cada Persona trina es amada *por* —y ama a alguien *de*— su misma dignidad. Ante esta cita, sugiero volver a considerar el gráfico de la figura 2, que nos hablaba del principio de integración de un sistema, para hacer una comparación de los tres estados. Como el modelo de unión divina, los cristianos son llamados afuera de sí mismos en dirección a la comunidad solidaria.

### **Inhabitación trinitaria en los seres humanos**

En virtud de esta interacción ocurre una comunicación del Espíritu a la vida humana para convertir nuestros modelos de relaciones con el prójimo en una analogía trinitaria. La iglesia —comunidad de hombres y mujeres *en Cristo*— nos encontramos facultados por el poder del Espíritu para la incorporación al Reino. No obstante, debemos tener presente que la iglesia que califica su misión como «integral» debe revisar la permeabilidad de su pro-

---

<sup>22</sup> Barbosa, *op. cit.*, p. 65.



pio sistema a fin de ser verdadera agente inclusiva del Reino.

Ricardo de San Víctor ha dicho sobre esto que

... la pluralidad y la unidad que el hombre descubre en sí mismo la aprende, como por contraste, concibiéndola como la impronta de su Dios.<sup>23</sup>

En la línea de San Agustín, quien encontraba vestigios trinitarios en la naturaleza, Ricardo encontró que los seres humanos poseemos reflejos de las mismas formas de relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu.

Los esquemas trinitarios de la literatura paulina indican que la consecuencia del acto expiatorio del Señor es la presencia de su Espíritu liberador. En nosotros vibra el Espíritu de libertad que clama «Abba, Padre» desde nuestro interior (Ro 8.15) del mismo modo que lo hizo en Getsemaní en la persona del Señor Jesucristo (Mr 14.36). Como Jesús en el huerto, este Espíritu gesta en nosotros una disposición hacia los actos de libertad y no a los de esclavitud y cobardía. Que esto suceda en la vida del creyente no sólo indica la inhabitación del Espíritu sino también su propio estado de filiación con Dios (Gl 4.6). Así contamos con el calificativo de «Espíritu de Cristo» (Ro 8.9, 1P 1.11) para hablar del Espíritu Santo en consonancia con la Persona del Hijo eterno. Sobre esta premisa, Pablo podrá afirmar que, debido a que

el Señor es el Espíritu [...] donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad,

---

<sup>23</sup> Richard de Saint Victor, (3, X), *op.cit.*

la misma libertad otorgada por el sacrificio del Hijo.<sup>24</sup>

Los hombres y mujeres *en Cristo* son paradigmas de la encarnación de la Trinidad. Por su estado de inhabitación trinitaria sobre ellos, pueden comenzar la vida nueva, andar, vivir, construir su ser, renovar la mente, orar, mantener comunión con sus pares y muchos otros estados del ser *en el Espíritu*, que es también un sinónimo de estar *en Cristo*.

### **La liturgia: lugar teológico del Espíritu**

Así es que, como en todas las acciones de la vida cristiana, la liturgia a Dios en términos espirituales es imposible sin la inhabitación del Espíritu. Si la liturgia (gr. *leitourgía*, «ministración» o «servicio») que nace del interior del ser humano carece de esta dimensión, entonces carece también de dimensión cristiana. Puede ser una espiritualidad honesta pero no es cristiana porque el Dios cristiano es trino y expresa el amor del Padre en la entrega del Hijo y en el poder del Espíritu.

Pablo expresó que

nadie llama a Jesús «Señor» si no es por el  
Espíritu Santo (1Co 12.3)

es decir que la fe y el seguimiento —bases de la adoración— sólo son posibles gracias a la mediación del Espíritu. Por eso Jesús anunció a la samaritana que pronto

---

<sup>24</sup> En ese sentido, recordamos que el Hijo *no es* el Espíritu, pero éste actúa en él y con él. La fórmula pneumatológica de origen es que el Espíritu procede del Padre y se recibe del Hijo, para reafirmar el *filioque*.

los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad (Jn 4.23).

De manera que la celebración litúrgica comunitaria es un signo teológico de la actividad del Espíritu así como su lugar teológico (como fue expresado oportunamente por Barreda).<sup>25</sup> Y esto, concretamente, se refiere a la comunidad de adoradores sobre la cual el Espíritu Santo opera.

Siguiendo el talante lúdico del libro de Rubem Alves, *La teología como juego*, he meditado en lo interesante de tomar a los diferentes personajes del drama universal como componentes de un juego que, al estilo de las redes conceptuales y mapas semánticos, nos permitan decir algo sobre cada uno de ellos y su vinculación a la Trinidad. Como avance de este juego, el Nuevo Testamento nos proporciona muchos esquemas de reciprocidad e influencia trinitaria sobre el ser humano, con distintas acciones adscriptas a través de verbos y preposiciones. El Padre, por causa de su Hijo, nos envía su Espíritu para hacernos hijos (Gl 4.6); nuestra oración se dirige al Padre, mediada por el Hijo e interpretada por el Espíritu (Mt 18.20, Rm 8.26); el Padre nos ilumina con discernimiento del Espíritu para testificar del Hijo (Mr 13.11); en la resurrección seremos levantados por el Padre a la vida con Cristo por el poder de su Espíritu (Rm 8.11); somos bendecidos con el favor del Hijo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu (2Co 13.14).

---

<sup>25</sup> Juan J. Barreda T., «Hacia una teología bíblica de la celebración litúrgica; perspectivas desde el Apocalipsis de Juan», Encuentro FTL, I.B.B.A., 26 de julio de 2003, pp. 16-17 (ver cap. 6 del presente libro).

El Hijo, Jesucristo, se ofreció en sacrificio voluntario al Padre mediante su Espíritu en nuestro favor (Heb 9.14).

La subjetiva experiencia que proponen estos textos parece ser corroborada en la narrativa de las iglesias del siglo 1 en el libro de los Hechos, donde los creyentes asumen (aunque no teologizan) la experiencia del Espíritu como la continuidad del «Dios con nosotros» pero auto-diferenciado del Hijo eterno que conocieron en Jesucristo. El Padre se les dio a conocer en el Hijo y ahora se encuentran integrados en su Espíritu al proyecto salvador de Dios.

¿De qué maneras se aplica analógicamente en una iglesia esta dinámica interna de la Trinidad?

Ante todo, es importante dilucidar si, para nosotros, el modelo de las relaciones intratrinitarias es uno de tipo moral o uno de tipo ontológico. Si es moral, entonces se nos convierte en uno de imitación, aún si no tuviéramos capacidad para llevarlo a cabo (en ese caso deberíamos forzar nuestras relaciones a lograr algún parecido con aquellas incondicionales y de servicio mutuo que denota la Trinidad); si es ontológica, entonces prescribe la imitación del modelo porque tácitamente el ser del ser humano está «poseído» por el ser de Dios (allí no necesitaría esfuerzo alguno porque cualquier cosa que hiciera en calidad de «creyente» sería ya un reflejo de la vida trinitaria). Pero si la vida cristiana es algo en el medio de estas dos categorías (del mismo modo que la tensión en-tre recibir la salvación por gracia y ocuparnos en ella «con temor y temblor»), entonces deseamos vivir nuestras relaciones como las de la Trinidad, esforzándonos simultáneamente en ese cometido. Esta última categoría parece estar más cerca del seguimiento a

Cristo y tiene consecuencias profundas si es vivida a conciencia.

Cuando la iglesia es consecuente con aquella demanda, capitaliza los fenómenos vinculares de su sistema. Analógicamente a los vínculos de la Trinidad, cada per-sona puede ser *sí misma* con libertad y ser respetada. En-marcado en el principio de la autodiferenciación, cada in-dividuo puede expresar su necesidad de ayuda exterior acerca de los fueros más íntimos del ser —pedir auxilio por vicios, patologías o simples asuntos cotidianos— sin el temor a la censura de las estructuras o la anulación de su pertenencia a la comunidad. El logro de la consabida «unanimitad» neotestamentaria supera los peligros que Bonhoeffer veía en la *comunidad emocional*<sup>26</sup> (establecida de manera invasiva a partir de unas expectativas personales impuestas sobre el otro). Así como la imposición del pensamiento único viola la alteridad del prójimo, la valoración del otro sostiene el sistema en equilibrio y la unidad sólo se hace posible en medio de esa tensión.

Virtuosamente, la Trinidad establece un vínculo interno que trasciende su propia comunión. Para ser perfecta —como citaba Ricardo de San Víctor— debe ser inclusiva a terceros. Así que el verdadero amor consumado de la Trinidad no se mostró meramente en amar a un tercero «de su misma dignidad» (que podría ser el Espíritu), sino que su dinámica llevó a las Personas trinas a amar a quienes no somos «de su misma dignidad» en el acto ke-nótico de la encarnación. Considero a la Trinidad como un sistema *abierto* por su capacidad de conservar intercambio con el exterior;

---

<sup>26</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, Sígueme, Salamanca, 1997.

aplicado a la vida de la iglesia radica su verdadero equilibrio en la capacidad de procurar la inclusión y la comunicación con aquellos que no son «de su misma dignidad» —usando la difícil construcción de Ricardo de San Víctor—, en lugar de autoprotegerse hasta la parálisis del sistema.

Algunos teólogos contemporáneos, como Miroslav Volf, sostienen la imposibilidad de una analogía de inhabitación mutua entre personas de la congregación; en ese caso toda persona humana es «externa» a su prójimo mientras que la inhabitación es un privilegio de Dios<sup>27</sup>. Es verdad que hay inhabitación por lo menos en una dirección, desde el Espíritu —como portavoz de la Trinidad— participado sobre la vida humana (según aquellas expresiones en que mujeres y hombres somos «llenos del Espíritu», andamos «en el Espíritu», hablamos «en el Espíritu», o la mente es renovada «en el Espíritu»— por citar unas pocas de las muchas expresiones del Nuevo Testamento al respecto). Según estas referencias, podemos acceder sólo por el Espíritu al camino de doble vía ser humano/Trinidad. Pero, ¿existen signos de inhabitación mutua entre las personas humanas? ¿Son posibles?

Peligrosamente, podría valorarse como tal cosa a cualquier intento de invasión sobre la vida humana —sobre el pensamiento, el cuerpo, las emociones, o cualquiera de las áreas del ser—. Pero cuando en el estado de comunicación más profunda (llamaría a esto metacomunicación) una persona abre para mí lo más íntimo de su ser, esto podría ser una manera de

---

<sup>27</sup> Miroslav Volf, *After Our Líquenes, The Church as the Image of the Trinity*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, p. 210-211.

inhabitación. Se me dirá entonces que esta inhabitación está condicionada por los límites de la alteridad del prójimo pero, ¿por qué deberíamos pensar que en la Trinidad ocurre algo distinto, cuando las Personas divinas se abren unas a otras existiendo confianza mutua acerca de sus voluntades? Entre las personas humanas existe la capacidad de abrirse y asociarse al otro asumiéndolo como parte de uno mismo, incluso como al Señor. Por eso Jesús puede decir:

... el que recibe en mi nombre a un niño como este, a mí me recibe.  
... porque lo hicieron a uno de mis hermanos más pequeños me lo hicieron a mí.

La pregunta aquí podría ser: ¿Cuándo la necesidad de otro es mi necesidad?<sup>28</sup> O, ¿cuándo hay algo del otro con lo que me identifico de tal manera que deseo resguardarlo como a mí mismo? Nadie puede inhabitar a otros concretamente pero es posible entrelazarse empáticamente.

Estas acciones no son presupuestos idílicos, sino prácticas concretas cuando hay conciencia que entre «los unos y los otros» existe una Persona que, con gemidos indecibles, trata de construir un estado de comunicación espi-ritual que sea funcional a la comunicación que la Trinidad establece con todo el universo creado. Si «liturgia» es un sinónimo de servicio a Dios, entonces este servicio es-piritual ya no está focalizado en el templo

---

<sup>28</sup> Refiero a la provocativa frase de In Sik Hong: «¿Cuándo el hambre de otro es mi hambre?», durante su presentación «Redescubrimiento de la liturgia en las iglesias evangélicas», Encuentro de FTL, I.B.B.A., 24 de mayo de 2003 (ver cap. 1 del presente libro).

sino en las per-sonas que son inhabitadas por Dios *en el Espíritu*.

Pero continuando nuestra discusión sobre la liturgia, un último ejemplo relacionado con el servicio de adoración a Dios surge de un extenso párrafo de John Thomp-son que explica mejor la dinámica de autocomunicación del Espíritu a la que hago referencia:

J. B. Torrance señala que hay básicamente dos puntos de vista de la adoración. Adoración es lo que nosotros hacemos —ir a la iglesia, cantar, orar, interceder, escuchar—. Somos reyes y sacerdotes para Dios. Torrance considera esto como esencialmente pelagiano, contra los reformadores y una enseñanza para nada del Nuevo Testamento.

El segundo punto de vista es que es *el don de participar a través del Espíritu en la comunión del Hijo con el Padre*. Éste está centrado en Cristo, quien es él mismo como hombre el único adorador verdadero, quien se ofrece a sí mismo en comunión con el Padre. Completa el rol de Sacerdote y de Sumo Sacerdote. Como divino/hu-mano representa a Dios para el hombre y el hombre para Dios a través de su humanidad vicaria. De modo que somos traídos por el Espí-ritu a la adoración que Cristo ofrece al Padre. El Espíritu da lo que demanda: la adoración de nuestros corazones y vidas. Este punto de vista es fundamentalmente de gracia. Dios no nos acepta por nuestra adoración meritoria, por lo que somos o hacemos, sino por lo que Jesucristo en su humanidad vicaria ha hecho para nosotros y todos los seres humanos.



*Por su Espíritu él nos une con Cristo, nos adopta como hijos en el Hijo y nos trae al Padre. La naturaleza y estructura de toda verdadera adoración es de ese modo trinitaria, encarnacional y pneumatológica.<sup>29</sup>*

El sacrificio de Jesucristo es la única ofrenda perfecta que Dios recibe. Su muerte es mediadora ante el Padre pues por su doble naturaleza nos representa como seres humanos ante Dios y representa a Dios ante los seres humanos. Nuestros pecados son perdonados porque él oficia como propiciatorio. Su sufrimiento es por nosotros y nos acerca al Padre en su sacrificio proveyéndonos su Espíritu, el cual nos hace «*adoradores en espíritu y en verdad*».

El análisis de este planteo ofrece un enfoque diferente al sentido clásico de la adoración. Por ejemplo, pone en tela de juicio que el valor de la adoración dependa del ambiente para adorar, de la calidad instrumental o del carisma del dirigente.<sup>30</sup> Cuestiona el peso de nuestra autoestima, aceptación y culpabilidad para presentarnos ante Dios y relativiza nuestro lugar de «*dadores*» en la adoración.

Nos habla de un tránsito permanente en el que el Padre nos da a su Hijo, a través de quien tenemos el Espíritu, quien vuelve al Padre portando nuestra adoración en la forma de aquellas cosas que hacemos por otros. Así se nos torna en un camino de doble vía en el que, por el Espíritu, llegamos a tener fe en Dios, pero inmediatamente esa fe nos hace conocerlo más;

---

<sup>29</sup> John Thompson, «Modern Trinitarian Perspectives», en *Scottish Journal of Theology*, 44 (1991): 363. La cursiva es mía.

<sup>30</sup> Barbosa, *op.cit.*, p. 80-81.

conocemos a Dios mientras le servimos, y le servimos porque le conocemos.

De este modo es imposible afirmar que la razón sea el único camino a través del cual las personas conocemos a Dios. Más bien, lo hacemos integralmente con la mente, las emociones, y todo el cuerpo<sup>31</sup> y en esas dimensiones es que le rendimos nuestra adoración. En una misma congregación, las experiencias de las personas con el único Dios varían según su cultura, formación, antecedentes familiares, situación actual, género, clase y una asombrosa variedad de transversalidades. Pero los asuntos de fondo de la liturgia son verdaderamente respetados cuando las personas se aman y se auxilian entre sí o adoran en estado de mutua sumisión; este es su verdadero «servicio a Dios», expresando un conocimiento más acertado del Dios al que adoran.

La liturgia, junto con la misión, la proclamación, el servicio, la comunión, están entrelazados y expresan un modelo natural de integración al que el ser humano *en Cristo* está en condiciones de suscribir pues en sí mismo ha recibido algo del modelo de relacionamiento trinitario. Usando el modelo de Ausubel, puede aprender el significado en dirección a un estado de «reconciliación integradora». Heredamos, como imagen de Dios, la capacidad de relacionarnos para ser personas; Dios es integral, nosotros somos integrales, somos integrables a Dios en el Espíritu,

---

<sup>31</sup> Susan Wood llama a esto un «conocimiento participador» de Dios que describe el camino espiritual de doble vía como el tipo de conocimiento cinético o de acción que encontramos en la idea bíblica del «conocimiento». Susan Wood, «Participatory Knowledge of God in the Litygy», en James Buckley y David Yeago, eds., *Knowing the Triune God: The Work of the Spirit in the Practices of the Church*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, p. 95.

y la misión de la iglesia es funcionar como uno de los posibles agentes integradores del universo a la Trinidad.

El asceta alemán Tomás de Kempis (c.1380-1471) nos recuerda el cuidado sobre todo lo dicho:

¿De qué te aprovecha disputar sutilmente acerca de la Trinidad, si falto de humildad le desagradas? Ciertamente los conceptos sublimes no hacen al hombre santo y justo; mas la vida virtuosa le hace agradable a Dios. Más quiero sentir la compunción que saber definirla. (*Imitatio Cristi*, 1, I, 3).<sup>32</sup>

Es decir que, al hablar de Dios, de sus relaciones internas y de su integración en los seres humanos para el proyecto divino, caminamos en un terreno sinuoso — hasta diría, pantanoso—. Sólo podemos hablar de Dios con certeza por lo revelado en el Hijo, y únicamente por la acción de su Espíritu en nosotros. De otra forma nos es imposible (a riesgo de caer en la búsqueda de la *gnosis*). En ese sentido tampoco podemos «desarmar» al Dios inmanente en fragmentos; sin embargo, él se nos ha revelado de-construyéndose a sí mismo para que le conozcamos en su programa misionero de unión universal a través del cual, desde los orígenes de la creación, trabaja en reunir todas las cosas creadas bajo el dominio de su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Tomás Kempis, *La imitación de Cristo y menosprecio del mundo*, Sopena, Buenos Aires, 1939, p. 5.

<sup>33</sup> El concepto de *anakefalaisis*, especialmente utilizado en Efesios 1. 10 refiere al objetivo último en la economía divina de guiar todo, creación, cultura, sociedad, lo visible y lo invisible, bajo el señorío total de Cristo. En el siglo 3 fue desarrollado en la teología de Ireneo de

---

Lyon buscando la razón de ser de la Iglesia, en lo que me parece un sobredimensionamiento de su rol para la discusión en nuestro tiempo. Pero la obra de Jorge A. León, *Teología de la unidad*, La Aurora, Buenos Aires, 1971, discute los orígenes y alcances de este concepto de manera encomiable. Por otra parte, una de sus recientes ponencias en el Seminario Bautista de Santiago de Chile discute el valor de la globalización como una línea portadora para la *anakefalaiosis*.