

La Trinidad como forma de ser de Dios. (¿Qué significa un Dios único en tres personas?)

Francisco GARCÍA MARTÍNEZ
Facultad de Teología (UPSA)

POR QUÉ NOS CUESTA TANTO HABLAR DEL CENTRO DE NUESTRA FE

Hace unos años participando en unas jornadas teológicas me asombró que en una mesa redonda sobre la concepción de Dios en varias religiones en la que participaban al menos un budista y un católico el ponente católico en todo su discurso no mencionara ni una sola vez ni la palabra *trinidad* ni la palabra *cruz*. Habló de cercanía, de compasión, de amor, pero en ningún momento de estas dos realidades que estructuran toda la fe cristiana, como se puede ver en el credo que está estructurado el mismo en una forma trinitaria que tiene su núcleo en el misterio pascual¹. ¿Qué se puede pensar más allá de la pobreza argumental del representante cristiano? Por una parte, que son conceptos refractarios a nuestra cultura y que pensamos sometidos a una auto-restricción mental que tiende a explicar la fe revelada con formas

1 H. DE LUBAC, *La fe cristiana: Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*, Fax, Madrid 1970, 57-89: «Credo trinitario». «Cuando un cristiano traza sobre sí la señal de la cruz, pronunciando al mismo tiempo el nombre de las Personas divinas, resume en un signo «audiovisual», extremadamente sintético, el núcleo de su fe» (P. Descouvemont, *Guía de las dificultades de la fe católica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1992, 279).

adaptadas, reducidas y aceptables a las que no les importa sacrificar elementos centrales de la esta revelación. Por otra parte, que sentimos una especie de desagrado afectivo e intelectual frente a elementos de nuestra propia fe que han sido explicados sin relación a la experiencia creyente concreta (el caso de la forma trinitaria de Dios) o, peor aún, en una forma claramente antievangélica (el caso de la necesidad salvífica de la cruz).

No es necesario subrayar que la reflexión sobre estos dos temas se ha desarrollado ampliamente en la segunda mitad del s. XX y que en la actualidad podemos ofrecer una reflexión profunda y significativa del tema. El problema actual es, en gran medida, la pereza intelectual que ha contagiado a la mayor parte del clero y se ha transmitido a los laicos a través de la inflación de un devocionalismo *nunquam satis*, casi exclusivamente sentimental y no domesticado evangélicamente que obvia la reflexión teológica sobre la fe. Por tanto, el problema actual no es solo el objeto de la reflexión, sino también y en mayor grado el sujeto de la reflexión.

Es un tópico remitirse a la afirmación de Rahner que comentaba que si desapareciera la Trinidad del imaginario cristiano la mayor parte de los fieles no sentirían ninguna pérdida en su fe concreta². La razón de fondo es que en la confrontación intelectual de la fe con el pensamiento filosófico de los primeros siglos (necesario para hacerse valer racionalmente), esta fue progresivamente deshistorizándose absorbida sobre todo por la lógica epistemológica de las reflexiones teóricas académicas incluso cuando se buscaba sostener su dimensión soteriológica³. Además, con la vuelta de tuerca que supuso el pensamiento escolástico, la reflexión quedó ligada a categorías y argumentaciones absolutamente paralelas o marginales a la vida cristiana concreta, y esto hizo que el contenido de sus reflexiones quedara fuera

2 «Los cristianos, a pesar de su confesión ortodoxa de la Trinidad, son en la realización de su existencia religiosa casi exclusivamente “monoteístas” [...] Si hubiera que desechar, por falsa, la doctrina trinitaria, la mayor parte de la bibliografía religiosa podría permanecer casi tal y como está» («Advertencias sobre el tratado dogmático “de Trinitate”», *Escritos Teología IV*, Cristiandad, Madrid 1962, 105-136, 107).

3 «La insistencia en la investigación teológica de la vida de Dios en sí mismo, independientemente de todo vínculo con la historia, condujo a la elaboración de unos conceptos abstractos y al olvido del papel de las imágenes en la estructuración de la actitud creyente [...] Quizá esa derivación fue necesaria, pero hoy resulta perjudicial ya que aparta a la vida cristiana de aquello que, en principio, la estructura: la “simbólica” trinitaria» (Ch. Duquoc, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Sígueme, Salamanca 1982).

del imaginario creyente que lo sentía como algo que había que creer pero que no tenía relevancia en la vida⁴, como afirmó, con claridad, Inmanuel Kant⁵.

Así, la expresión «un Dios y tres personas» se convirtió en una especie de referente teórico-identitario de la fe cristiana exterior al desarrollo vital de la misma. Sin embargo, apenas se puede leer el Nuevo Testamento y estudiar la vida de la primitiva Iglesia sin descubrir que fe trinitaria estructura la fe cristiana⁶. Si bien es verdad que no es necesario que los fieles sepan explicar el misterio de fe en todos sus entresijos, la reducción devocional de la fe, incluso en su centro vital como es la eucaristía, termina por devolver a la fe cristiana a un estado pre-revelación, a una fe que podríamos llamar silvestre. La fe

4 Si es verdad que «históricamente, la reflexión teológica sobre la Trinidad estuvo motivada por la preocupación pastoral de descartar las reducciones racionales y de mostrar a los cristianos el atractivo vital del Dios trinitario» (E. DURAND, *Dieu Trinité*, du Cerf, Paris 2016, 9), «las iglesias han subrayado y defendido —afirma Walter Kasper— durante muchos siglos el ser en sí del Dios trinitario, sin explicar lo que ese ser significaba para nosotros [...] Nada tiene de extraño que durante la Ilustración se formulara la pregunta sobre su valor práctico» (*El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, 299-300).

5 «Del dogma de la Trinidad tomado literalmente no cabe forjar absolutamente nada en función de lo práctico, aun cuando uno crea llegar a entenderlo y mucho menos cuando uno se percata de que sobrepasa todos nuestros conceptos. Si hemos de venerar tres o diez personas representa una cuestión que el discente aceptará literalmente con igual facilidad tanto en un caso como en el otro, puesto que carece de concepto alguno sobre un Dios multipersonal (hipóstais), pero sobre todo porque no puede sacar regla alguna para su conducta a partir de semejante multiplicidad» (I. KANT, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Trotta, Madrid 1999, 20). Para ver hasta qué punto han cambiado las cosas puede verse: G. GRESHAKE, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, Sal Terrae, Santander 2002, 37-96: consecuencias).

6 Bernard Rey marcando los objetivos de su libro *Los orígenes de la fe en la Trinidad* apunta ya su tesis de fondo, hoy sostenida mayoritariamente: «Vamos a buscar cómo y por qué esta fe es inseparable de «la buena nueva [evangelio] de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1, 1), intentando manifestar la continuidad profunda que une el misterio de Jesús al misterio de la Trinidad, el misterio de la salvación del hombre al misterio de la vida de Dios. Por eso se fijará nuestra atención en el Nuevo Testamento, lugar privilegiado para descubrir, merced a los testimonios de la primitiva Iglesia, el nacimiento de la fe trinitaria en sus empeños vitales: lejos de una superestructura tardíamente añadida al dato revelado, es expresión de lo que constituye su cogollo: el misterio pascual» (Secretariado Trinitario, Salamanca 1980, 14). Ensanchando el arco temporal, afirma Christian Duquoc: «Hemos de concluir con toda modestia que la manifestación trinitaria de Dios estaba tan profundamente arraigada en la mentalidad cristiana de la época apostólica que se puede decir sin exageración que era una categoría espontánea de la misma. Este esquema ofrecía a los cristianos un marco que podía aplicarse a cualquier situación en la que se percibía una acción divina» (*Dios diferente*, 74).

cristiana requiere siempre una conversión que afecte no solo a la vida moral, sino sobre todo a la vida espiritual y a la intelectual, requiere un cambio de cosmovisión y de teovisión, pues esta refleja un acontecimiento escatológico que define el mundo en una forma que solo se descubre desde Dios mismo⁷.

Para explicar este misterio de fe y, sobre todo, para activarlo vitalmente en el pueblo de Dios, es necesario volver a la Escritura y, sin dejar de pensar sistemáticamente, volver a comprender la vida trinitaria de Dios a partir de su presencia salvífica en el mundo. Una forma de acercarse a este misterio de fe que quiera hacerlo comprensible sin vincularlo a la experiencia concreta de los mismos fieles terminará, por más que sea necesario en algún sentido, haciendo de él un aspecto relativo e insustancial de la vida de Dios y del creyente cuando, según la fe, sostiene todo el acontecimiento salvífico⁸.

REPENSAR EL SIGNIFICADO DE CONOCER

En los últimos siglos, junto con el desarrollo exponencial del conocimiento científico sobre la realidad y su aplicación técnica, se ha implantado una epistemología, la científico-técnica que, siendo absolutamente necesaria y positiva en su propio ámbito, ha cambiado el paradigma de acercamiento a la realidad reduciendo esta a la que puede ser «medida, contada y utilizada» por el ser humano. Progresivamente, esta epistemología ha rechazado cualquier otro acercamiento a la realidad como digno de ser tenido en cuenta en el ámbito de la razón.

7 A partir de otra perspectiva Olegario González de Cardedal apunta como «el olvido de la dimensión trinitaria de Dios en la teología llevó consigo esta comprensión parcial ('herética') del hombre. Sin la condición, paterna, filial y directiva de Dios se retornó a un teísmo pre-cristiano y Dios comenzó a aparecer solo o sobre todo como inteligencia ordenadora» (*La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 180-186: «Las absolutizaciones y los olvidos de nuestra historia occidental (el tiempo, la memoria, la Trinidad, la belleza)», aquí 184.

8 «Las iglesias han subrayado y defendido —afirma Walter Kasper— durante muchos siglos el “ser en sí” del Dios trinitario, sin explicar lo que ese ser significaba para nosotros [...] Nada tiene de extraño que durante la Ilustración se formulara la pregunta sobre su valor práctico» (*El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, 299-300). Y cita, en este sentido, a Kant que afirmó: «La doctrina de la Trinidad, tomada al pie de la letra, no permite conclusiones prácticas».

El límite de esta epistemología, al menos uno de sus grandes límites, es que quiebra lo que podríamos llamar el *principio de relación* con la realidad, es decir, toma lo que está en su campo de visión como el todo de la realidad analizada y como tal lo sistematiza y lo utiliza. Esta forma de conocimiento, cuando se absolutiza, quiebra el principio de alteridad de la realidad que obliga al sujeto a aceptar que lo otro no solo es distinto, sino irreducible del todo a la propia perspectiva. La realidad se analiza entonces como si fuera un cadáver, una realidad inmóvil y sin relación, que no cambia, el conocimiento es un conocimiento forense, podríamos decir: exterior y manipulador. Conocer significa entonces dominar los comportamientos de lo otro para poder someterlos a la perspectiva que uno mismo le impone. Curiosamente la teología, que es la reflexión sobre el misterio de Dios que se da a reconocer en una relación manteniendo su misterio y su libertad, se reduce a una reflexión sobre la idea de Dios que se analiza psicológica, sociológica, religiosamente para ver cómo funciona y poder actuar sobre ella (de una u otra manera) reduciendo a Dios a una proyección ficticia con intereses espurios.

Ahora bien, hay un conocimiento, por otra parte, el propio de lo humano, que parte del reconocimiento de la alteridad, es decir, que es un conocimiento que no solo respeta la manifestación de lo otro, sino que no la reduce a la propia autocomprensión o interés. Este es el conocimiento propio de las relaciones interpersonales que debe tenerse en cuenta, más allá de ellas, a la relación con toda la realidad, y que debe ser el propio en el que se sitúa la reflexión sobre Dios. Este conocimiento supone una humildad fundamental en la que lo otro o el otro no se reduce a la propia síntesis que hacemos sobre lo que son, deben ser o pueden ser, sino que obliga a abrirse a su manifestación propia y a recomponer la propia perspectiva y la manera de situarse ante él en un camino de relación. Esto significa que esta epistemología requiere una constante conversión a la realidad y al otro, que se hace radical en la relación con Dios.

Por otra parte, cualquier conocimiento *forense* sobre Dios, realmente solo puede dar de sí el ateísmo o la idolatría, se quiera o no. Ambas realidades apenas terminan por distinguirse porque hacen de Dios o lo tratan, por distintos motivos, como una simple proyección del ser humano.

Esta es la razón por la que cuando hablamos del conocimiento de Dios haya que situarlo en el contexto de la imposibilidad de un dominio

ni siquiera conceptual. La misma Iglesia ha sostenido siempre la ley de la analogía para recibir la comprensión de la misma revelación, es decir, la necesidad de no sistematizar de tal modo la revelación que el misterio de Dios se pierda. Es conocido el adagio latino que se debe tener presente de continuo *maior dissimilitudo in tanta similitudine*⁹.

Así pues, antes de adentrarse en un intento de explicación de la vida trinitaria de Dios es necesario afirmar con claridad que la explicación ofrecida, si es que debe llamarse así, pues siempre será una proposición de vida, es decir, una forma de hablar en la que la vida pueda situarse ante la verdad inefable de Dios mismo debe realizarse ante el misterio último e irreducible de Dios mismo que se da a conocer como misterio¹⁰.

Cabe indicar tres ejemplos como significativos. El primero es el comentario *Sobre la vida de Moisés* de Gregorio de Nisa. En él muestra el itinerario del creyente hacia el conocimiento y la relación viva con Dios en el que aparece claramente que la perfección del conocimiento de Dios se sitúa en la comprensión de su inefabilidad salvífica, es decir, que las tinieblas del conocimiento nunca se borran sin que esto suponga un desconocimiento de Dios, sino su reconocimiento más profundo como camino y lugar de vida¹¹. El segundo es el del clásico de espiritualidad medieval *La nube del no-saber*, que vuelve sobre el tema indicando que lo único que atraviesa esta nube que se interpone entre el creyente y Dios es el amor, es decir, el reconocimiento de su presencia salvífica y su entrega a ella en gratitud¹². Por último, hace-

9 Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 89-158.

10 Quizá haya sido Rahner quien más y mejor haya reflexionado en la teología contemporánea sobre este tema. Puede verse su estudio «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid 1964, 53-101. Una síntesis breve y ajustada de su pensamiento puede verse en KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 155-158.

11 «Cuando Moisés se hace mayor en el conocimiento confiesa que ve a Dios en la tiniebla, esto es, que conoce ahora que la Divinidad, por su propia naturaleza, es aquello que supera todo conocimiento y toda comprensión [...] porque todo concepto, elaborado por el entendimiento con una imagen sensible para conocer y alcanzar la naturaleza divina, da una imagen falsa de Dios, y no da a conocer a Dios». Más adelante dirá: «Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que Él conduzca, eso es vera Dios» (GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, Ciudad Nueva, Madrid 1993, 171-172 y 212).

12 Es significativo que el libro comience con una invocación de la Trinidad: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Cualquiera que seas el que tiene en sus manos este libro, has de saber que te impongo una seria responsabilidad [...] No lo habrás de leer, ni escribir o hablar de él, ni permitir que otro lo haga, a menos que creas real-

mos referencia a san Juan de la Cruz, que afirmando claramente que Dios mismo se ha dicho en Jesucristo¹³ mantiene que su ser es solo reconocible aceptando que nada lo puede representar, como explicita al explicar el dibujo del itinerario a Dios en *Monte de perfección*¹⁴.

Así pues, no es solo la dimensión trinitaria del ser de Dios, como parecería creer la comprensión popular, sino el mismo ser de un Dios a-trinitario, que se supondría comprensible en su misterio último, lo que debe ser reconocido como inefable, tal y como aparece, por ejemplo, en el Antiguo Testamento (Cf. Is 45, 15). Comentando las profundas reflexiones de Karl Rahner sobre Dios como misterio, Kasper afirma: «El que no habla de Dios oculto, no habla de Dios, sino de un ídolo»¹⁵.

EL RECONOCIMIENTO DE DIOS

La cuestión, por tanto, especialmente importante y definitoria para nuestro tema, será dónde y cómo situarse no tanto para conocer, como para reconocer a Dios con verdad.

En la perspectiva cristiana del conocimiento de Dios es necesario mantener dos principios derivados de la revelación. El primero es la libertad de Dios o la imposibilidad de condicionarlo. Es decir, Dios no puede ser sometido a una experimentación en la que controlemos

mente que es una persona que, por encima y más allá de las buenas obras, se ha resuelto a seguir a Cristo (en la medida de lo humanamente posible con la gracia de Dios) hasta las más íntimas profundidades de la contemplación» (*La nube del no-saber y El libro de la orientación particular*, Paulinas, Madrid 1984, 61). Piero Coda hace alusión a este libro al final de su estudio sobre la Trinidad recogiendo la metáfora que lo titula: «Dios mora de hecho irremediabilmente segregado en la ‘nube del no saber’ para quien es distinto de él. A menos que él —y aquí está lo inaudito del *logos* de Jesús, mejor del *Logos* que es el mismo Jesús— le conceda y le entregue su mismo Espíritu [...] la ‘nube del no saber’ queda rasgada, aunque su misterio permanezca y se muestre inagotable» (*Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2014, 679).

13 «Porque en darnos, como nos dio, a su Hijo, que es una *Palabra* suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola *Palabra*, y no tiene más que hablar» (*Subida del monte Carmelo* 2, 22, 3, en: *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1992, 287) o «Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma», *Dichos de Luz y Amor*, 99, en: *Obras completas*, 98).

14 «Para venir a gustarlo todo/ no quieras tener gusto en nada./ Para venir a saberlo todo/ no quieras saber algo en nada...» (*Obras completas*, 127-136).

15 KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 155.

los parámetros para el conocimiento de su realidad. Dios se da en la forma que él mismo elige y solo en ella se le puede reconocer como tal. Cualquier otra perspectiva reduce a Dios a una parte del mundo, lo somete a una torsión para hacerlo coincidir con una perspectiva y, por tanto, lo deforma y hace que lo que conocemos no sea él mismo. Así pues, solo en la revelación y en el revelarse de Dios puede el ser humano reconocer su ser y su presencia. El conocimiento de Dios supone una conversión a su alteridad.

Esto nos lleva al segundo principio que es que el conocimiento de Dios es un conocimiento relacional y participativo. Dios se ha dado a conocer en una historia de relación que se ofrece al ser humano como historia propia desde la que encontrarse con él. En esta historia se afirma que Dios suscita en el ser humano un corazón que puede reconocerle y recibirle, algo que alcanza su plenitud en Jesucristo y en la entrega de su Espíritu. Esto significa que a Dios solo se le conoce por participación y nunca objetualmente, y que el conocimiento de lo que Dios es no se adquiere sin la relacionalidad que suscita su mismo darse. Así pues y paradójicamente, cuando se llega a hablar con verdad última de Dios la descripción se vuelve secundaria, pues uno conoce en la medida que vive, sin necesitar de ninguna tematización de la misma vida.

Esto significa que la posición desde la que conocer a Dios nos viene dada por él mismo y esto, según la teología cristiana, tiene diferentes espacios de relación interrelacionados.

El primero es el asombro ante la realidad que existe en una forma absolutamente compleja y armónica, a pesar de sus tensiones internas. De aquí procede lo que ha sido calificado como conocimiento natural de Dios. Este sitúa al hombre no como simple perceptor de una realidad exterior, sino como partícipe de un ser que no proviene de sí mismo y que le remite a un don primigenio. Se trata del reconocimiento de una alteridad permanente y fundante. Cualquier deísmo y teísmo reconocen en este dinamismo a Dios no como una realidad absolutamente exterior al mundo, sino como fundamento del ser de las cosas y del propio ser y, por tanto, en alguna medida, ciertamente limitada, desde dentro.

La segunda es la suscitada por la Alianza, es decir, por una Presencia que dirige la historia y que suscita en el ser humano una implicación en su misma actividad configuradora de la realidad para lo que le ofrece su misma forma de ser bajo los preceptos de la Ley y le

promete una sensibilidad que haga de esta ley algo natural en su vida; un corazón nuevo bajo la guía del Espíritu. La presencia de Dios se explicita así en la misma vida de la comunidad creyente que se hace garante de la forma de ser de Dios en cuanto recibida y en cuanto forma propia que esta comunidad testimonia. El imperativo de «ser santos como Dios mismo es santo», que va desde Lev 11, 44-45 hasta Mt 5, 48, expresa esta posición en la que el ser humano conoce a Dios al recibir su misma acción liberadora y configuradora, y desarrollar su actividad en esta misma perspectiva. Se trata del conocimiento histórico de Dios en cuanto Dios en un espacio histórico concreto creado por él (el pueblo de Israel) donde ir siendo él mismo en relación con los hombres.

Finalmente, la última y definitiva posición, donde la anterior alcanza su expresión máxima, se da en Cristo en el que Dios crea un espacio histórico en el que se expresa en sí mismo, insertándose en la historia y haciéndola suya propia. El ya citado dicho de San Juan de la cruz expresa esta definitividad en la que el ser humano tiene la posibilidad de reconocer a Dios mismo en su forma de ser participando en su propia vida. La filiación ofrecida por Jesucristo y dada a participar a través de su Espíritu configura el espacio más propio del conocimiento de Dios en la medida que es conocimiento interior, participación en su propio ser. Esta última posición es una posición a la vez externa e interna a Dios mismo en la medida que él mismo se hace presente en lo que no es y lo asume como espacio de expresión de sí mismo con posibilidad de integrar lo distinto en una relación recíproca y participativa.

Se manifiesta así que la afirmación de Pablo en el areópago «en Dios vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 28) posee una estratificación interior que implica varios niveles de presencia y relación con Dios y, por tanto, de conocimiento de Dios.

DIOS ES SOLAMENTE UNO

Pasemos ahora a la consideración de la pregunta inicial, es decir la consideración de Dios como Dios único y, a la vez, tripersonal.

Empecemos por su unicidad. ¿Qué decimos cuando decimos Dios? Responder a esta pregunta es especialmente importante para identificar su unicidad, pues, digámoslo de antemano, Dios no puede sino

ser uno. No *uno* como término numeral de una secuencia, sino como *referente único* del mundo entero, de la entera realidad¹⁶.

De la historia de la identificación de Dios podemos deducir que Dios puede ser identificado por cuatro dimensiones que le identifican.

La primera es la de ser *fundamento último* de la realidad, es decir, se trata de la referencia fundante de la realidad que existe en una pluralidad que no es reducible desde sí misma a una unidad que la engloba y la define. Se trataría de la fuente de energía (podríamos decir) que hacer ser a los seres y que no les pertenece en sí, ya que estos son finitos o caducos, es decir, no tiene capacidad de subsistencia en sí. Esto queda reflejado en el versículo del salmo que dice: «Les retiras el aliento, y expiran y vuelven a ser polvo; envías tu espíritu, y los creas, y repueblas la faz de la tierra» (Sal 104, 29-30). Dios aparece como una alteridad absoluta y fundante, como una realidad no comparable con cualquier otra realidad y no reducible a ellas que son sostenidas en sí mismas y potenciadas por ella en su propio ser. Por tanto, Dios siempre está presente a ellas, más allá de su conciencia, sin coincidir, sin embargo, con ninguna ni con su conjunto. Presente a ellas de manera trascendente, como su atmósfera posibilitante interior¹⁷.

La segunda, que coincide en algún sentido con la primera o la explícita en uno de sus elementos, es la de ser origen de la realidad, lo que habitualmente llamamos su dimensión creadora. Ser trata de una acción suscitadora de todo lo que existe, es decir, Dios no es solo fundamento que mantiene en su ser y existir la realidad, sino que la llama a la existencia desde su propia nada.

16 Puede verse, por ejemplo, la reflexión de Hans Küng cuando se enfrenta a «la hipótesis Dios». Sin tratar en directo su unicidad, la presupone cuando afronta las preguntas con las que la modernidad ha puesto en cuestión la existencia de Dios. Su exposición da por supuesto la figura de Dios como referencia única y última, si existiera, de lo humano, en cuanto respuesta a las preguntas fundamentales sobre sí y sobre el mundo. Cf. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Herder, Barcelona 1979, 765-773.

17 «Si a Dios no puedo atribuirle un espacio o un tiempo, puedo, en cambio, atribuirle una *Realidad*. Seguramente, la Realidad propia del Uno, del Ser, de lo Verdadero, de lo Bueno, de lo Bello. Doy, por tanto, al término “trascendencia” el doble significado de lo que está *más allá*, y de lo que *penetra* y “trasciende” todo [...] Por eso dice Zubiri que Dios es trascendente en las cosas. Este parece ser también el sentido de Efesios 4, 6: “El Dios y Padre de todos está sobre todos, a través de todos y en todos”» (J. M.^a Rovira Belloso, *La humanidad de Dios. Aproximación a la esencia del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1986, 128).

Esta doble dimensión, hace que cuando hablamos de Dios, afirmemos que todo está ligado a él sin que nada exista fuera de esta llamada y este sostenimiento en el ser, que todo existe por él y en él.

La tercera de estas dimensiones es la referencia relacional donde todo queda determinado por una ley que define el significado y la orientación de su existir. Es decir, no solo el ser sino la forma de ser de la realidad especialmente del ser humano queda determinada por este referente que llamamos Dios sin que por otra parte pueda identificarse cada movimiento de la realidad en una equivalencia directa con el ser de Dios. Más bien, Dios aparece como el actor de una ley de armonía, de una sabiduría con capacidad para configurar la unidad de lo real en su movimiento. Esto se hace especialmente relevante en la determinación del ser humano, que la fe define como semejante a Dios (Gn 1, 27) en cuanto organizador de la realidad y que en el imaginario mesiánico expresa su máxima amplitud histórica (Sal 72). La historia del pensamiento ha encontrado en determinadas características, limitadas pero definitorias de la realidad en su mejor versión, esta referencia. Es lo que llamamos trascendentales: lo bello, lo bueno, lo verdadero. En el pensamiento religioso y en referencia al ser humano, esta dimensión queda recogida, como ya comentamos, en la afirmación «sed santos como vuestro Dios/Padre es santo».

Por último, como explicitación de las dimensiones anteriores, Dios se manifiesta como o un punto de fuga o destino de la realidad, en cuanto que solo en él es sostenible su vida. El punto de fuga de la realidad, que se conoce como limitada percibiendo una posibilidad de vida que no es posible alcanzar desde sí misma, queda expresado no como un espacio pleno, diverso sino como el mismo espacio configurado por una existencia íntegra y plena que solo puede provenir de que esta realidad que llamamos Dios (su Ley, su Sabiduría, su Espíritu) empape todas las fibras de la realidad creatural¹⁸. Es lo que Pablo afirma cuando dice que al final «Dios lo será todo en todos» (1Cor 15, 28), o cuando el autor del Apocalipsis afirma de forma más poética: «Ya no habrá más noche, y no tienen necesidad de luz de lámpara ni de luz de sol, porque el Señor Dios los iluminará y reinarán por los siglos de los siglos» (22, 4).

18 «La unidad de Dios posee una fuerza invitante y unificante, en grado de unir con Dios la pluralidad de las cosas del mundo y reconciliar con Dios lo absolutamente distinto del mundo privado de Dios. “Todo lo que está dividido se reencuentra...”. La unidad de Dios tiene una función soteriológica» (MOLTMANN, *Il Dio vivente*, 64).

Así pues, Dios queda definido como referente transcendente que da origen, fundamento, forma y destino a la realidad¹⁹. Parece evidente entonces que *Dios solo puede ser uno*. La elección entre este u este otro Dios, como si fuera posible que estas características se dieran en dos o más realidades existentes a la vez, nos llevaría a una comprensión de dios mítica en la que llamaríamos Dios a formas no divinas a las que se vestiría con algunas cualidades referidas a lo divino, simples proyecciones impotentes de la realidad finita, como el poder de actuación libre o sin determinación (que aplicado a Dios desde su comprensión humana concreta termina por hacer de Dios alguien arbitrario), el estar por encima de la limitación humana (que hace de ellos seres no eternos, sino inmortales, aunque no siempre. Ver, por ejemplo, las teomaquias donde también los dioses mueren). Aquí nos encontraríamos con un mundo en dos niveles, uno de los cuales tendría poderes mayores que el otro determinándolo. Estamos en el espacio de la mitología.

Es necesario advertir que esta comprensión que rompe la transcendencia absoluta de Dios está instalada también en el cristianismo y actúa en el imaginario cristiano de forma persistente y dañina por no tomar en serio la transcendencia absoluta de Dios en cuanto Dios y hacer de él un ser poderoso de la creación y de la historia. Esta es la razón por la que la unidad y unicidad de Dios estarían en cuestión por un nihilismo que absolutiza el mundo y, termina por absolutizar alguna de sus dimensiones. De hecho, lo que realmente están en cues-

19 En uno de sus escritos y con su lenguaje particular, Elmar Salmman expresa el ser de Dios en cuanto el hombre bíblico lo reconoce siempre activo frente a él. Dice: «Dios aparece como fondo, agente, espacio, legislador, como Yo, Tú, Nosotros, como ley escondida del cosmos y creador, como instancia de la historia que interrumpe los nexos y los círculos cerrados de este mundo y de nuestras proyecciones. En el fondo, Dios es aquel que acontece en las narraciones y en las parábolas [bíblicas]: misterio y fuerza de transformación y trasgresión de/en toda situación, fenómeno y hombre (también de aquella realidad que queríamos excluir y que consideramos imposibles, inaceptables, como la enfermedad, la muerte, el enemigo, la finitud) [...] Ese] Otro del cual hemos sido [en nuestra historia] solo un reflejo lejano, una palabra incompleta, un espejo turbio» («L'uomo de fronte a Dio. Tracce e gesti di avvio e ad-dio», en: *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero, Padova 2000, 23-40, aquí 37). Karl Rahner por su parte afirmaba: «Dios significa el misterio silencioso, absoluto, incondicionado, incomprensible. Dios significa el horizonte infinitamente lejano hacia el que están orientados desde siempre y de un modo transcendente e inmutable, la comprensión de las realidades parciales, sus relaciones intermedias y su interacción» («Dios no es ninguna fórmula científica», en: *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 1972, 20-24, aquí 21-21).

ción, en la medida en la que se comprende lo que decimos cuando decimos Dios, es la existencia o no de esta realidad y no su unicidad que se hace evidente de qué hablamos cuando nos referimos a Dios²⁰.

Pues bien, la doctrina trinitaria que sostenemos los cristianos no quita ni una *iota* de esta unicidad. La fe cristiana afirma claramente la unidad y unicidad de Dios, más allá de que la predicación o la comprensión vulgar de su ser trinitario pueda hacer pensar algo distinto. Como afirma Ladaria: «La Trinidad es el Dios uno», si se rompe este principio, de facto dejamos de creer en Dios.

LA VIDA DE DIOS

Debemos pasar ahora a explicitar cuál es el sentido del ser trinitario de este Dios uno y único. En primer lugar, hemos de decir que es la forma en la que los cristianos han percibido la unicidad viva de Dios. Es decir, la afirmación de la forma trinitaria de Dios tiene que ver fundamentalmente con la vida de relación que Dios ha establecido con la humanidad en su revelación histórica concreta.

«La doctrina trinitaria es la expresión, difícil e indispensable, de esta simple verdad: que Dios vive. En efecto, que Dios vive significa que vive por sí mismo, que es el viviente, que es vida [...] la doctrina trinitaria es la expresión, difícil e indispensable, de la simple verdad de que Dios vive, porque Dios vive como amor. Este es el misterio de su ser que se ha manifestado en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo»²¹.

La revelación de Dios deja claro que la vida es un atributo de su ser²². Hemos de puntualizar, naturalmente, que el adjetivo «vivo» debe

20 «Cuando decimos “Dios”, no debemos pensar que todos comprenden esa palabra y que el único problema sea el de saber si realmente existe aquello que todos piensan cuando dicen “Dios”» (Rahner, *La gracia como libertad*, 21). Esta es la razón de la que se deriva todo politeísmo habitualmente como una realidad sociopolítica y, por tanto, donde la reflexión tiende a degradarse en derivaciones idolátricas.

21 E. JÜNGEL, «Trinidad inmanente-Trinidad revelada», *Selecciones de Teología* 62 (1967) 143-162, aquí 143. Puede verse el desarrollo de esta perspectiva centrada en el imaginario de la vida en Jürgen Moltmann, *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, Queriniana, Brescia 2016, 32-75: «Il Dio vivente», «Le caratteristiche di Dio» y «Il Dio vivente nella storia di Cristo».

22 Moltmann, subrayando la unidad entre eternidad y vida en Dios, afirma: «La eternidad es la posesión ilimitada, plena, simultánea y perfecta de la vida, es el gozo de la vida. Referida a Dios, eternidad significa vida eterna de Dios, su beata vitalidad y su inagotable

ser tomado analógicamente tanto como el sustantivo «ser». Pero ¿qué queremos decir con que es un ser vivo? Lo primero es que es un *ser creador y creativo*, que llama a la existencia lo que no es en un continuo movimiento de gratuidad libre. La creación y la suscitación en ella de realidades y formas nuevas es la manifestación de esta dimensión de Dios. Dios aparece como efusión de sí que nosotros conocemos por su manifestación *ad extra* en cuanto donación de ser y vida a lo que no es él mismo y no existe sin su acción. De la fe en la creación se infiere su cualidad creativa propia, de forma que en él se presupondría una continua creatividad de su ser que le definiría en sí.

Por otra parte, cuando hablamos de que Dios es un ser vivo nos referimos a que es un *ser en relación*, es decir que posee una historia que nosotros conocemos en cuanto historia también nuestra, de relación con nosotros. Una historia que manifiesta la capacidad de acoger en sí la alteridad de lo distinto sin dejar de ser él mismo.

Ahora bien, hemos de mantener, si queremos permanecer en un discurso crítico sobre Dios, que, a la vez que vivo, permanece inmutable, eterno, es decir, que es él mismo en su ser sin que en esta cualidad cambie su ser, o que su vida pueda incrementarse ni decrecer, tal y como lo afirmamos de la nuestra²³. Esta distancia es lo que llevó a Aristóteles a afirmar la falta de accidentes en Dios y la imposibilidad de movimiento (en nuestro caso de vida) que supondrían, en su comprensión de la realidad, una falta de ser. Sin embargo, como la teología afirmaría posteriormente para pensar a Dios a partir de la revelación, la vida en Dios no sería un accidente, sino que es necesario entenderla como acontecimiento de su propio ser en su máxima expresión: plenitud íntegra de lo que se es en continua renovación de sí.

La inmutabilidad de Dios como referente vivo de la creación y de la historia (que hemos visto que le define), hace que haya que afirmar su absoluta libertad o falta de determinación en aquellas acciones en las que, por otra parte, se ha manifestado su vida o su propio ser: la creación y la relación histórica con la humanidad (encarnación). La creación es una acción libre que, sin embargo, debe poder pertenecer a su ser sin incrementarlo. Por otra parte, su elección relacional

y creativa plenitud de vida. Referida a los seres humanos significa que su misma vida es ya vida eterna porque es afirmada con el sí de Dios y amada con su amor de creador» (*Il Dio vivente*, 38).

²³ Se trata de utilizar el término «vida» como hacemos con el término «ser» al aplicarlo de forma diferente a Dios y a los seres finitos.

de un pueblo, signo de toda la humanidad, debe igualmente situarse como acción gratuita y no determinable sobre su ser. Esto quiere decir que las características de exuberancia y relacionalidad deben pertenecer a su propia naturaleza o esencia, es decir, su ser debe tener forma viva.

Pues bien, esta condición conocida por la revelación de Dios en la historia de Israel y que debe ser afirmada para no hacer su ser contradictorio con su manifestarse, ha sido revelado en su plenitud en la historia de Jesús de Nazaret²⁴. Por eso, la fe cristiana posee desde el inicio una estructura trinitaria, sin que esta deba ser interpretada como un añadido posterior a la experiencia originaria de esta fe²⁵.

La experiencia cristiana de Dios va a percibir el ser y la presencia de Dios no solo como un referente frontal, podríamos decir, es decir, como un Dios en el que la transcendencia le sitúa siempre como «espacio» exterior a lo humano: diverso y separado, aunque sosteniéndolo, en contacto, sino que va a confesar a Dios como espacio del ser creatural de forma que la vida de la creación y la de Dios coinciden sin confundirse. Esto es lo que se afirma el concepto de unión hipostática que presupone para alcanzarnos realmente una especie de *perijóresis* de toda la realidad que tiene como centro la misma vida de Cristo. Algo que la fe cristiana afirma desde su visión protológica (hemos sido creados «en Cristo», Ef 2, 10) hasta su comprensión escatológica (como recoge la doxología final de la plegaria eucarística: «por Cristo, con él y en él»).

Esto es lo que afirma la experiencia creyente, tan profundamente descrita por Pablo en el capítulo 8 de la carta a los Romanos donde afirma que la humanidad está destinada en Cristo a participar en la «libertad gloriosa de los hijos de Dios» (v. 21), y cuando afirma este mismo capítulo que esta vinculación con Cristo es posibilitada por el Espíritu Santo (vs. 9-17).

Pero ¿cómo se llega a esta conclusión en la que se confiesa que la vida de Dios no es solo un referente externo de la creación, sino el

24 «La imagen veterotestamentaria del Dios vivo, del Dios de la historia, no es una imagen conclusa y cerrada, sino abierta a la revelación definitiva de Dios. Es solo la «sombra de los bienes definitivos» (Hb 10, 1)» (KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 278. Cf. los párrafos «El Dios vivo» y «La estructura trinitaria de la revelación (base neotestamentaria)», pp. 276-284).

25 Entre los muchos trabajos publicados, puede verse el breve y sugerente estudio de BERNARD REY, *Los orígenes de la fe en la Trinidad* ya citado.

espacio propio y dinamismo vital último y, por tanto, su mismo espacio salvífico o salvación?

Como se ve la fe en la comprensión trinitaria de Dios posee en sí un componente soteriológico central ya que lo que se confiesa en ella es la vida de dios como espacio propio de la vida plena del ser humano y de la creación. Es fundamental entender esto para no pensar el ser trinitario de Dios como una especie de *sudoku* en el que se entretienen los profesores de teología y que complica una fe que no necesita esta doctrina para sostenerse.

Vayamos al origen de esta fe en el Dios de vida trinitaria.

LA REVELACIÓN TRINITARIA DEL DIOS ÚNICO

LA REVELACIÓN DE LA FILIACIÓN ORIGINARIA DE DIOS

Quizá sea Orígenes el que afirmó con más contundencia y claridad en el debate entre las diversas reflexiones cristianas primitivas sobre el ser trinitario de Dios que la filiación pertenecía a la eternidad de Dios²⁶. Más allá de las palabras, es decir, del término Padre y del término hijo o de los términos de paternidad y filiación, que deben ser sometidos al crisol de la analogía y repensadas desde el conjunto de la revelación y del ser inefable de Dios, lo que Orígenes pretende afirmar, siguiendo la revelación, es que en Dios existe una donación extrovertida y una relación originaria que le define en su propio ser y que, por tanto, su unidad, de la que el mismo Orígenes (estrictamente neoplatónico en su cosmovisión) era un claro defensor, debía ser pensada de forma relacional. Un poco más tarde, Tertuliano subraya que esto significa que es necesario repensar la forma en que concebimos a Dios, la unicidad de Dios²⁷.

Pues bien, esto es lo que se ha revelado en el ministerio de Jesús que debe ser entendido, a partir de su propia autoconciencia, como expresión propia de la presencia activa de Dios sobre la historia y como

26 ORÍGENES, *Sobre los principios* I, 2.9, Ciudad nueva, Madrid 2015, 195.

27 «Dios se complació en renovar su alianza con el hombre de tal manera que *se creyera en su unidad, de una manera nueva, por el Hijo y el Espíritu*, para que ahora Dios fuera conocido abiertamente, en sus nombres propios y Personas que en la antigüedad no se entendían claramente, aunque se declaraban por el Hijo y el Espíritu», TERTULIANO, *Ad versus Praxeas*, 31 (el subrayado es nuestro).

actor único y definitivo del Reinado de Dios. Sin que Jesús mismo confunda su actividad con Dios (el nunca afirmará de forma directa su ser divino), su ministerio hace presente de manera propia y definitiva la acción última de Dios mismo sobre el mundo. Esta autocomprensión tiene como núcleo desde el que se expresa su conciencia filial única, una filiación que le distingue y que, a la vez, va a ofrecer como lugar que todos están llamados a asumir como propio: «Vosotros cuando recéis decid: “Padrenuestro”» (Lc 11, 2). Lo que ofrece Jesús es así un espacio de relación y vinculación con Dios a partir de una referencia lingüística metafórica que hace alusión a participar de una misma naturaleza. Ahora bien, esta identidad de naturaleza solo quedará revelada en la resurrección en la que se manifiesta la posición de esta filiación vivida por su humanidad como parte del espacio divino. La afirmación directa la encontramos por ejemplo en Rom 1, 3-4 y en forma simbólica en Apoc 4, 2²⁸. En cualquier caso, la experiencia cristiana afirma que la posición desde la que Jesús convocaba a participar del Reinado de Dios era su propia filiación dada a participar. Una filiación que ahora se nos ha concedido definitivamente con su resurrección, acontecimiento que ha creado un espacio no relativo ni reversible como podían ser las expresiones históricas del Reino en el ministerio de Jesús.

Por tanto, la unicidad de Dios aparece con una vida interior relacional paterno-filial que, sin embargo, no pone al ser humano ante dos referentes divinos, esto es central, sino ante *un único referente transcendental que ofrece un espacio en sí desde el que percibir su donación y recibirla en su propio ser eterno*. Por eso, la afirmación de que Jesús es el Hijo eterno de Dios no describe a un ser divino con dos cabezas, sino el ser de Dios que se da eternamente mostrándose como espacio de vida eterna donde su donación no se pierde en una especie de emanación extensiva y continua, sino que se configura como reciprocidad de amor eterno.

LA REVELACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD ORIGINARIA DE DIOS

Por otra parte, como decíamos al inicio de nuestra reflexión, el conocimiento de Dios se da por participación, esto quiere decir que solo puede recibirse como un don que sitúa en su propio espacio de ser. Esto

28 Un análisis significativo de este tema lo realiza Enmanuel Durand en *Dieu Trinité, Communion et transformation*, Du Cerf, Paris 2016, 66-77.

es precisamente lo que se afirma en la experiencia cristiana cuando se apunta a que la consecución de esta posición de Jesús solo puede alcanzarse bajo la acción del Espíritu divino. Pablo lo deja muy claro en 1Cor 12,3b: «Nadie puede decir: «¡Jesús es Señor!», sino por el Espíritu Santo», refiriéndose el apóstol no solo a una cuestión cognoscitiva, sino indicando la situación personal del que sostiene o predica la fe cristiana, que posee un conocimiento interior de la verdad de Jesús al vivir de su mismo Espíritu. Así pues, este Espíritu, que en la experiencia creyente a lo largo de la revelación sostiene la vida, alienta la alabanza y lleva las cosas a su ser pleno (carisma mesiánico), aparece ahora como efusión del Padre a partir de Jesús para participar de su propia vida:

«Habéis recibido un Espíritu de hijos de adopción, en el que clamamos: «¡Abba, Padre!». Ese mismo Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; y, si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo; de modo que, si sufrimos con él, seremos también glorificados con él» (Rom 8, 15b-17).

Un poco más tarde, la tradición joánica ofrecerá una referencia similar situándola ahora en el ministerio de Jesús, cuando pone en su boca:

«El último día, el más solemne de la fiesta, Jesús en pie gritó: «El que tenga sed, que venga a mí y beba el que cree en mí; como dice la Escritura: *de sus entrañas manarán ríos de agua viva*». Dijo esto refiriéndose al Espíritu, que habían de recibir los que creyeran en él» (Jn 7, 37-39).

Es necesario comprender aquí el adjetivo «viva» referido al agua es una alusión a la misma vida de Dios que fecunda la realidad de la creación eternamente (Gn 2, 10; Ez 47, 1-12). De hecho, este es el símbolo que se hará fuerte significativamente en el bautismo cristiano.

Es importante subrayar, aunque no lo desarrollemos, que este Espíritu, cuya acción recibimos a partir de Cristo, es el que ha sostenido internamente su vida filial y la ha dinamizado mesiánicamente su ministerio, como subraya sobre todo el evangelista Lucas²⁹.

29 «A través del despliegue narrativo de la relación originaria de Jesús al Espíritu, su identidad y su misión se revelan en toda su densidad teológica. La identidad relacional de Jesús en misión es la matriz de la fe trinitaria. La relación singular de Jesús al Espíritu es, especialmente en Lucas, el indicio recurrente de su filiación única respecto al Padre» (DURAND, *Dieu Trinité*, 39).

Este Espíritu es comprendido entonces como el actor dinámico que vincula participativamente con la vida de Jesús, el Hijo, y, desde él, sitúa al creyente en el interior de Dios para recibir una fecundidad de vida plena e irreversible. Vemos, entonces, que *la actuación de Dios no solo es fontal o fundante, sino hospitalaria, sitúa en su propio ser filial, y participativa, da a vivir su propia vida eterna, es decir, plena*. Así pues, el Espíritu tampoco se revela como presencia de otro referente divino, ahora un tercero, sino como la expresión de que este referente no es extraño y heterogéneo a nuestra vida, por más que no nos sea propio en sentido estricto, sino que la habita en una forma inimaginable desde ella misma, pero que se puede reconocer como forma sobreabundante de sí misma en la participación en la vida eterna de Dios que llena de su propia plenitud.

Vemos entonces que, como afirma el credo, el Espíritu no es otro frente Dios, sino que participa de la vida de Dios como *vida que se mueve en él* y que su obra no es sino hacer participar interiormente de esta vida divina («Señor y Dador de vida»). Por eso, debe decirse que la filiación divina del Hijo es suscitada y sostenida, como se manifiesta en la revelación tanto para Jesús como para nosotros, por la acción del Espíritu que pertenece propiamente a Dios como dinamismo de la donación que Dios es en sí mismo, una donación que el Espíritu sostiene unida al donador pues vincula en una unidad de naturaleza a los dos (el que da y el que recibe), como queda referido por la relación paterno-filial. De esta manera, el Espíritu se manifiesta como un vínculo de participación y unidad interior de la vida divina.

LA FORMA TRINITARIA DEL DIOS ÚNICO

Queda entonces revelado el sentido de la vida eterna del único Dios. Una vida que no se pierde, que se renueva de continuo en una efervescencia filial que sostiene vinculada, sin pérdida de sí, a él mismo por su propio dinamismo espiritual. Es esta unidad viva de Dios, que tiene como referente último la paternidad de Dios, la que se nos ha revelado en la historia de Israel y luego en el ministerio de Jesús, de forma que esta revelación no aparece, como creemos haber mostrado, como una expresión teórica del ser divino, sino como una referencia vital que sitúa la vida del mundo en un proceso de plenificación que, sin provenir de sí mismo, reconoce como su mayor posibilidad cuando se descubre en la revelación de Dios.

«El monoteísmo bíblico no está interesado en una idea abstracta de Dios uno, sino en la historia concreta en la que Dios se da a conocer como «uno» y, al mismo tiempo, como presente en la vida humana. Este Dios único, el único, se ha revelado en dos modos distintos e irrevocables: en la persona de Jesús de Nazaret, haciéndose presente en la concreción histórica de la vida del hombre, y en la comunicación del Espíritu Santo, a través del cual ha llegado a ser el centro más íntimo de la existencia humana. En este doble modo, Dios se revela como el Padre»³⁰.

Así pues, la doctrina trinitaria, sea como sea que se tematice, tiene su base en la experiencia trinitaria de la revelación en la que el sujeto y la comunidad creyente ha experimentado que Dios mismo crea un espacio propio en la creación y en la historia a través del cual abre su vida al mundo y el mundo puede alcanzar la eternidad (su plenitud viva permanente), un espacio relacional que toma cuerpo en la vida de Jesús (aquí tiene su lugar la afirmación de la doble naturaleza de Cristo y su unión hipostática), y queda inscrito en el propio ser creatural al ser habitado este por la misma vitalidad divina paterno-filial, cuyo agente es el Espíritu divino. «Los esquemas trinitarios encuentran aquí su fundamento: Jesús, en la energía del Espíritu que lo conduce a la realización de unas acciones liberadoras, adopta una actitud filial respecto a Dios, con quien se relaciona como con su Padre»³¹.

Este conocimiento tardío de la unicidad trinitaria de Dios, dado solo en la «plenitud de los tiempos» (Gal 4, 4), no implica una historia de su propio ser que en algún momento no hubiera poseído esa cualidad. La revelación depende de la historia humana que debe habituarse, como afirmaba Ireneo, al ser verdadero de Dios progresivamente. Nunca, entonces, Dios actuó de manera no-trinitaria, nunca su designio salvífico se situó al margen de esta vida que es su vida propia.

De esta manera, el camino progresivo, histórico, de la revelación de Dios ha conducido al conocimiento de su ser originario, que obliga a repensar las formas con las que se había ido interpretando el ser de Dios a partir de su revelación completa y no al revés³². Y por eso, Dios

30 D. KOWALCZYK, *Il perchè della Trinità. Dodici questioni scelte di teologia trinitaria*, Marcianum Press, Venezia 2024, 33-56: «Il *perché* del monoteismo trinitario», aquí 45-46.

31 Ch. DUQUOC, *Dios diferente*, 77.

32 «La unidad divina es la unidad de Dios mismo, la unidad del Dios vivo, de un Dios que ciertamente no carece de naturaleza, sino que su naturaleza es tan eminentemente personal que hay que decirla —balbuceando— tri-personal» (H. de LUBAC, *La fe cristiana*, 88). Cf. L. F. LADARIA, «La Trinidad es el Dios uno», en: G. AUGUSTIN (ed.), *El Dios trinitario. La fe cristiana en la era secular*, Sal Terrae, Santander 2018, 15-27.

y el ser de la creación ya nunca tendrán como referencia de plenitud una unidad no relacional.

LA VIVENCIA TRINITARIA DE DIOS. BAUTISMO, EUCARÍSTICA Y MARTIRIO

Podríamos decir que existe un consenso teológico, después de siglos de reflexión crítica sobre la doctrina de la Trinidad en torno a la idea de que la experiencia trinitaria pertenece al núcleo de la fe de las primeras comunidades cristianas, más allá de que no se expresara en sistemas de argumentación. Duquoc lo expresa con claridad y contundencia:

«Hemos de concluir que la manifestación trinitaria de Dios estaba tan arraigada en la mentalidad de la época apostólica que se puede decir sin exageración que era una categoría espontánea de la misma. Este esquema les ofrecía a los primeros cristianos un marco que podía aplicarse a cualquier situación en la que se percibía una acción divina»³³.

Esto se hace evidente en algunas fórmulas utilizadas por Pablo al dirigirse o despedirse de las comunidades como, por ejemplo, 2Cor 13, 13: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo estén siempre con todos vosotros».

Piero Coda lo subraya a partir de la primera carta de Juan:

«La Iglesia es de hecho la *κοινωνία* con y en Jesucristo y por medio de él con el Padre, y todos los hombres están invitados gratuitamente a participar de ella en el Espíritu Santo (Cf. 1Jn 1, 1-4)»³⁴.

Frente a una reducción de la fe cristiana a una cristología no trinitaria o incluso no teísta que parecería estar más en consonancia con la indiferencia o el ateísmo de los últimos decenios, muchos autores han mostrado que esto significaría una deformación de la fe originaria, llegando algunos a afirmar que es precisamente la confesión trinitaria de la unicidad de Dios la que tiene más posibilidades de afrontar el reto del ateísmo moderno³⁵.

33 Ch. DUQUOC, *Dios diferente*, 74.

34 P. CODA, *Desde la Trinidad*, 385.

35 KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 356-357.

EL BAUTISMO, LA EUCARISTÍA Y LA VIDA TRINITARIA DEL CREYENTE

Desde muy pronto la experiencia trinitaria de la acción salvífica de Dios en Jesús fue situada como núcleo significativo del *bautismo* en cuanto que con este gesto se realizaba la incorporación al acontecimiento de la salvación. El final del evangelio de Mateo es el ejemplo más claro:

«Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final de los tiempos» (28, 19-20).

La fórmula debe entenderse como síntesis de todo el acontecimiento en el que el creyente es insertado. Rovira Bellosó comenta refiriéndose a las fórmulas trinitarias:

«Todos estos textos son algo más que fórmulas rituales ya que indican la situación del cristiano con relación a Dios: el que se sumerge en el agua, se sumerge en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, para poder llegar a ser hijo de Dios, para poderse configurar con Cristo en su Cuerpo eclesial y para poder ser iluminados y sellados con la unción del Espíritu Santo»³⁶.

Así pues, la experiencia cristiana de Dios no es, como afirmábamos y tal como se expresa en el bautismo, una experiencia de reconocimiento de la realidad divina que determina al creyente desde fuera, sino la experiencia de un fundamento último y donativo que se da a participar configurando la propia vida según la suya (vivir *en Cristo*) con su misma potencia vital que lo llevará todo a consumación (Espíritu). El creyente y la comunidad creyente queda envuelto y definido por la vida de Dios en varias dimensiones: La paternidad de Dios (Dios Padre) como fundamento de la realidad, origen, potencia de ser y destino de gloria; la filiación divina (Dios Hijo) como espacio vinculación radical con este misterio y de configuración de la forma de ser divina del creyente a través de la acción liberadora que inició Jesús; y la espiritualidad divina (Dios Espíritu) como vínculo filial y armónico de toda

36 J. M.^a ROVIRA BELLOSÓ, *La humanidad de Dios*, 317-321: «La Trinidad en el bautismo», aquí 320-321.

la realidad en Cristo y como prenda e impulso hacia la consumación de la vida.

Esto es lo que se celebra en la *eucaristía* que está estructurada igualmente de forma trinitaria como marcan la dinámica de las oraciones: Al Padre, por el Hijo, en el Espíritu. Pero, además, la eucaristía se configura como un acontecimiento en el que el creyente y la comunidad de fe reciben continuamente la forma salvífica de la vida al incorporarse a esta vida trinitaria³⁷.

Su centro es la comunión con Cristo a través de la escucha/obediencia de la Palabra y la comunión del Pan partido. Esto sucede a través de un dinamismo de configuración de unidad e identificación de la comunidad realizado por el Espíritu al que se invoca en las epiclesis. Finalmente, todo se orienta hacia el Padre como origen y meta del cosmos y de la historia. Este esquema que estructura toda la celebración es sintetizado al final de la plegaria eucarística en la doxología en la que la comunidad confiesa en forma de alabanza la fe en el único Dios trino: «Por Cristo, con Él y en Él, a Ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. Amén».

Es importante subrayar que esta celebración acontece siempre como un don recibido. Se trata, por más que se realice con gestos y voluntad del creyente, de un encuentro con la posición salvífica otorgada de manera gratuita por Cristo, *positio stantis et cadentis* de la salvación.

37 Después de una amplia reflexión sobre el tema, José Antonio Abad concluye: «Al hacer balance de la situación que presentan las plegarias eucarísticas de Oriente y Occidente, comenzando por la que está en la base de todas ellas: la de la *Tradición Apostólica* de Hipólito, no resulta difícil comprobar que Trinidad y Eucaristía son dos magnitudes tan inseparables, que la Eucaristía es una acción de la Trinidad y una acción que realiza la comunión del hombre con la Trinidad», *Scripta Theologica* 33 (2001) 43-70, aquí 66-67. M. Gelabert, en una pequeña reflexión de su Blog *Nihil Obstat*, comentaba con la perspicacia de un buen pedagogo: «Si yo fuera profesor de Religión, el día que tuviera que explicar el Misterio Trinitario, mandaría hacer un ejercicio práctico a los alumnos [...] en la primera Eucaristía a la que asista, cuente las veces en las que la liturgia nombra explícitamente a las tres personas de la Trinidad en un mismo texto u oración, al Padre, al Hijo y el Espíritu Santo». Todo para descubrir que «la Trinidad entera hace posible la Eucaristía y en la Eucaristía se hace presente. Y así, como dice san Cipriano, toda la Iglesia aparece como “un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”» («La Trinidad en la Eucaristía», en: <https://nihilobstat.dominicos.org/articulos/la-trinidad-en-la-eucaristia/> [consultado el 25 de agosto de 2015]).

EL MARTIRIO COMO TESTIMONIO DE LA VIDA TRINITARIA DE DIOS

Así pues, la forma trinitaria del ser de Dios conforma no solo la idea de Dios del cristiano, sino su forma global de ser y entender las relaciones y el mundo en el que vive. Es decir, la vida del creyente, por su forma de mirar, comprender y actuar en el mundo se convierte en testimonio de ese Dios en «quien vivimos, nos movemos y existimos». En esta experiencia, la fórmula ya no remite a una especie de atmósfera o fundamento genérico, sino al misterio último de la vida en cuanto don, la fuente originaria y permanente del ser que se da, el espacio donde esta vida se recibe, y el dinamismo interior que sostiene este movimiento con una promesa de consumación y eternidad. Así pues, la comprensión trinitaria de Dios se convierte en una cuestión viva y vital para el creyente, por más que no sepa explicitar las relaciones interiores de Dios en sí³⁸.

En cualquier caso, signo especial de esta configuración trinitaria de la vida cristiana es el martirio. Ya en el libro de los Hechos, el martirio de Esteban se narra en el interior de una estructura trinitaria: la dirección de su vida/oración es el Padre, al que se vincula a través de la configuración con Cristo, testigo pacífico de la verdad de Dios que tiene sitio en sí para el hijo del hombre (todos), lo que se produce bajo la acción del Espíritu (Lc 7, 55-60)³⁹.

Esta referencia a la vida martirial es importante porque desde siempre ha sido considerada en la Iglesia como la expresión máxima de la vida cristiana. En ella se lleva al límite la configuración cristiana en la que la vida de Dios que recibe y acoge el creyente, adquiere la forma de Cristo (filiación, testimonio de la verdad y servicio fraterno a todos) bajo el impulso del Espíritu, expresándose en condiciones adversas, en medio de la contradicción del mundo, convirtiéndose así en testimonio de la vida eterna que es Dios y que nos está prometida como propia.

38 «¿Qué aporta al cristiano el misterio de la Santísima Trinidad? La alegría de saberse habitado en permanencia por un océano de amor. La alegría de comulgar en la vida misma del Hijo amado y de participar en su doble movimiento filial: abrirnos con él al desbordamiento del Espíritu del Espíritu en nuestro corazón y saltar con el impulso de este mismo Espíritu en alabanza de acción de gracias. Tal es la danza trinitaria —la “pericoreosis”, dicen nuestros hermanos de Oriente— en la que todos estamos invitados a participar. Una carmelita —que ya no era muy joven— me confiaba un día: “Cuando siento la tentación de dejarme llevar por la tristeza, me siento en mi celda y pienso en la alegría del Dios que habita en mí”» (P. DESCOUVEMOND, *Guía de las dificultades*, 286-287).

39 Cf. H. KÜNG, *Credo. El símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*, Trotta, Madrid 1994, 153-154.

EL CREDO Y LOS SISTEMAS TRINITARIOS. SISTEMATIZACIONES Y APERTURA

LA RACIONALIZACIÓN Y LOS SISTEMAS SIMBÓLICOS

Ahora bien, no es lo mismo referirse al dinamismo trinitario de la revelación y, a partir de él, bajo lo que Rahner llamó el axioma fundamental, es decir, afirmar que la verdad de lo acontecido en la revelación tiene una correspondencia con la verdad misma de Dios, que el intento de explicitar argumentalmente esta verdad, siempre inefable, en conceptos.

El paso de una teología que parte de la historia trinitaria de Dios, como la que puede representar por ejemplo Ireneo de Lyon, a la especulación sobre la vida divina en sí mismas, más allá de su intervención en la historia, fue un salto que la Iglesia se vio obligada a dar para hacerse valer frente a la razón crítica griega que habitaba en los mismos creyentes. Se trataba fundamentalmente de dos cosas. La primera defender la verdad de la revelación, es decir, explicitar los presupuestos necesarios para mantener las afirmaciones de fe en el contexto de las especulaciones sobre Dios de la cultura helenista, pero que no eran capaces de acoger la novedad revelada, y hacían necesario pensar a Dios «de otra manera», como decía Tertuliano. Es decir, defender la novedad y vitalidad soteriológica de la fe. La segunda, interior a esta misma, es defender la racionalidad de la propia fe que necesitaba explicitar, sobre todo frente a la mitología y a la filosofía, la coherencia de su nueva comprensión de Dios. Sin embargo,

«la insistencia en la elaboración teológica sobre la vida de Dios en sí mismo, independientemente de todo vínculo con la historia, condujo a la elaboración de unos conceptos abstractos y al olvido de las imágenes en la estructuración de la actitud creyente. La teología derivó de las imágenes o de los símbolos (Padre, Hijo, Palabra, Espíritu o Soplo) hacia otras categorías (como las de producción, génesis o procesión, relación, sustancia, nociones, orden, etc.) que no tienen, como es lógico ningún atractivo religioso»⁴⁰.

En cualquier caso, incluso los que más se esforzaron en esta reflexión intuyeron que sus esfuerzos eran siempre aproximativos y limitados.

40 Ch. DUQUOC, *Dios diferente*, 67-68.

Es famosa la afirmación de san Agustín que reflexionando sobre el lenguaje para conocer a Dios mismo y su forma trinitaria afirma:

«Decimos una esencia o substancia y tres personas. Así dijeron nuestros latinos, y dignos son de todo crédito, al tratar de estas cuestiones, los cuales no encontraron en su léxico palabras más apropiadas para expresar lo que ellos sin palabras entendían. En efecto, pues el Padre no es el Hijo, y el Hijo no es el Padre, y el Espíritu Santo, llamado Don de Dios, no es ni el Padre ni el Hijo, luego son ciertamente tres [...] Sin embargo, *cuando se nos pregunta qué son estos tres, tenemos que reconocer la indigencia extremada de nuestro lenguaje. Decimos tres personas para no guardar silencio, no para decir lo que es la Trinidad*»⁴¹.

Esto no supone una especie de *epojé* intelectual, sino que apunta a la necesidad de una humildad y un pudor que evite que la reflexión teológica se parezca más a la autopsia de un Dios muerto, convertido en idea, que a una meditación crítica sobre la vida del Dios que nos sale al encuentro salvíficamente.

Gregorio de Nisa es todavía más explícito en la necesidad de afirmar la verdad de fe y respetar, al mismo tiempo, su misterio:

«¿Cómo fue concebido el Hijo? Lo repetiré un tanto airado: la generación de Dios se adora en silencio. Ya es para ti gran cosa haber aprendido que Dios es engendrado. El cómo, ni a los ángeles les concedemos el pensarlo, cuanto menos a ti [...] Pero ¿quieres que te explique el cómo? Como lo sabe el Padre que engendra y el Hijo que es engendrado [...] Lo demás está oculto por una nube que lo roba a la debilidad de tu vida»⁴².

Esta es la razón de que, después de los excesos de una teología escolástica que se separó de la historia de la revelación y de su lenguaje para adentrarse en lo que podríamos llamar razones del misterio en sí a través de un lenguaje y una argumentación ‘académicos’ sin vinculación con la experiencia de fe (afectiva, lingüística y práctica), la mayor parte de los autores contemporáneos opten por seguir otra dirección. Después de dejar constancia de la historia conceptual de la reflexión sobre la Trinidad, tienden a acercarse a Dios a partir de una especie de fenomenología del misterio revelado, una fenomenología de las personas, en la que el centro está en la revelación de Dios que acontece en

41 SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, BAC, Madrid 1956, 413. El subrayado es nuestro.

42 *Oratio theologica* III, 8

la mediación de las figuras de Jesús y del Espíritu que se revelan como partícipes de su mismo ser.

En cualquier caso, es necesario afrontar el tema del significado de la unidad divina que se revela internamente plural en su interacción salvífica con la creación y la historia.

EL PROBLEMA DE LA TEMATIZACIÓN DE LO PERSONAL DE DIOS Y SU SENTIDO

La cuestión se ha tematizado a través de concepto (llamémoslo así) de persona referido a esta pluralidad relacional interna de Dios. Este concepto buscaba mostrar cómo el contenido y la forma de la revelación tal y como se dan reflejan la verdad última de Dios. Ahora bien, como decimos, en sentido estricto no es lo más apropiado hablar de la revelación de tres personas que se presentan como Dios, sino de la revelación de Dios que acontece a partir de un espacio personal (Jesús) y un dinamismo personal (Espíritu) situados en la misma creación que se revelan como partícipes del mismo ser divino. Es aquí donde se sitúa la afirmación teológica de que, siendo tres personas, en primer lugar, no lo son de la misma manera, y, en segundo lugar, que en ellas no hay tres principios distintos de acción sino una misma potencia de vida, una misma divinidad que actúa de manera pluriforme.

Sin embargo, la evolución del lenguaje orante y representativo de Dios (al menos en Occidente) ha derivado en la práctica hacia una comprensión que los presenta inmediatamente como tres sujetos divinos y no como una única referencia divina (la paterna) mediada por un espacio divino donde se revela y un dinamismo propio dado por él que moviliza la participación en este don, que sería lo propiamente cristiano. Esta referencia orante de los cristianos dirigiéndose a las tres personas de la Trinidad es confusa y tiene derivaciones inconscientes a veces imprevisibles y deformantes de la presencia divina, ya que parece situar al creyente frente a tres referentes diferenciados y, por tanto, ante un tri-teísmo. Además, la historia de la devoción cristiana ha hecho que la presencia masiva de la figura de Cristo en el imaginario cristiano absorba la relación y tienda a desaparecer como mediación configurativa e intercesora que Dios nos ofrece desde sí mismo para hacernos partícipes de su vida, cayendo de nuevo en un deísmo o teísmo plano.

Así pues, creemos que nos encontramos en un momento en el que la figura trinitaria se ha disgregado y tiende a funcionar en una plurali-

dad de referencias divinas inconexas y, en ocasiones, contradictorias. Podemos ver, por ejemplo, como la referencia a Dios se separa de la historia quedando enclaustrada en un misterio sin comunicación real con el mundo, pues o no podría sin ser considerada una presencia mitológica o toda presencia sería un simple reflejo especular que reflejaría su misterio, pero que no o revelaría verdaderamente. Esto es fruto de la incidencia de la cosmovisión cientifista en la fe y de los presupuestos que sostienen muchos autores de la teología de las religiones. Por otra parte, la figura de Cristo tiende a separarse de la paternidad de Dios y a hacerse objeto de una adoración teofánica de lo divino sin incidencia en la configuración de la vida o con una referencia exclusivamente moral de la misma. Finalmente, el Espíritu se ha desenganchado de la carne de Cristo y de un designio divino concreto para aparecer como fuerza de vida sin dirección y desligada de una promesa de cumplimiento real. En este proceso, tanto el bautismo como la eucaristía tienden a convertirse en el sentir popular en sacramentos religiosos a-trinitarios, que no sitúan al creyente y a la comunidad en el interior de un designio divino conformado trinitariamente perdiendo así su especificidad.

Es necesario, pues, recuperar el dinamismo trinitario de la revelación que supere la disgregación de Dios en personas⁴³, lo cual supone recuperar la doctrina trinitaria como forma de la revelación de Dios y de la configuración de la realidad humana de la vida. Esto significa que es necesario pensar a la vez la vida de Dios y su presencia en la historia, tal y como queda expresada sacramentalmente en la vida eclesial. Por eso, la reflexión trinitaria sobre Dios requiere pensar *desde* la revelación y no solo *sobre* la revelación⁴⁴.

Nos permitimos, para terminar, apuntar alguna dirección de la acción pastoral que creemos que ayudaría a adentrarnos en la vida trinitaria de Dios no por vía de explicación, sino por vía de configuración de la vida comunitaria y personal del cristiano con Dios.

43 Cf. A. NOVO CID-FUENTES, «Nota sobre la anisohipostasia de las personas divinas», *Compostellanum* 67/1-2 (2022) 21-33.

44 «Karl Rahner es muy crítico con los intentos apresurados de transitar de lo nuestro a lo de Dios. Extiende esta crítica no sólo a la teoría psicológica agustiniano-tomista, sino al mismo uso del término persona que en la modernidad habría adquirido un significado (conciencia) completamente diverso al que poseía en la teología trinitaria clásica (modo —relacional— de subsistencia)» (J. R. GARCÍA-MURGA, «Rahner, Karl», en: *Diccionario Teológico del Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 1196-1199, aquí 1199).

En primer lugar, es necesario *recuperar el sentido de Dios como misterio último, fundante e inefable de la realidad*. La posición propia y fundamental del creyente es la de quien se entrega al misterio inefable y, a la vez, comunicativo del Padre. No hay vida cristiana sin la experiencia de Dios como misterio fundante de la realidad. La oración silenciosa y contemplativa de su silencio no es prescindible, sino nuclear en la experiencia creyente. Un silencio que posee el rumor de una vida que se expresa más allá de las palabras. El tono contemplativo de la liturgia, siempre dirigida al Padre invisible, fuente y culmen del designio salvífico, es uno de los aspectos centrales que es necesario trabajar pastoralmente. El creyente debe situar su vida en todo momento ante este misterio que define su ser en cuanto ser querido, sostenido y referido a un destino que Dios mismo ofrece. La recuperación de la mística cristiana se hace central en la comprensión verdadera de la experiencia cristiana de Dios. Una mística en la que ir más allá de los conceptos no supone relativizar la verdad de las afirmaciones de fe, sino situarlas como espacios donde se encuentra la verdad última de Dios nunca tematizable⁴⁵.

Ahora bien, en segundo lugar, esta relación, comunitaria y personal, con Dios en su misterio último requiere *re-encontrar la posición cristológica* que Dios mismo ha ofrecido en su revelación para relacionarse con nosotros. Es necesaria, pues, la recuperación de la vida filial y orante de Jesús que está en la base de su acción liberadora. Solo así la acción creyente se sitúa en el marco de un designio más amplio que su propia vida y la vida del mundo, en un designio que sostiene todo bajo la promesa de una plenitud protegida más allá del peso de la finitud y de la injusticia que domina la realidad histórica. Por más que siempre sea necesario una lucha contra toda forma de religión que margina la acción sobre el mundo, la relación con Jesús debe dejar de ser la relación con un maestro de moral. Es necesario recibir a Jesús como posición desde donde se recibe y comprende la acción de Dios y se configura la propia vocación en ella. En este sentido, creemos que es prioritario desarrollar pastoralmente el *en Cristo* paulino. Un *en Cristo* (participar de sus sentimientos, Filp 2, 6, y de su mente, 1Cor 2,16) que Jesús ofrece a los discípulos al definir el padrenuestro como su oración propia. Esta oración no se dirige a él, sino al Padre en su

45 Cf. el riguroso y sugerente trabajo de J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 2007.

misterio último, aunque solo se puede realizar en cuanto este ha ofrecido un espacio propio, divino, en la humanidad concreta de Jesús para reconocerlo y recibirlo. Por otro lado, Cristo, en cuanto salvador e intercesor, aparece como el espacio propio de Dios que él mismo guarda en sí para su creación. Su intercesión parece coincidir más con su filiación hospitalaria de la vida creatural que con el imaginario de solicitudes humanas sobre los poderosos proyectado en el interior de Dios. Es necesario, por tanto, recuperar la figura de Jesús en su Señorío, es decir, su ofrecimiento no solo como forma del camino hacia Dios, sino como morada inexpugnable de la verdad de la historia y la creación. Es por esto por lo que se puede acoger su vida como camino único, como definición del sentido verdadero y como sostén último de lo real, algo que solo se puede dar en Dios.

Es necesario que la referencia a Cristo, el diálogo orante con él como Señor no interrumpa el acceso a Dios, que se configure en el interior del designio del Dios, tal y como sus discípulos hacían al recibir de él el espacio del Reinado de Dios. Por tanto, es necesaria la categoría de mediación que ayude al creyente a dar el giro progresivo de estar ante Jesús como presencia reveladora de Dios a estar en la forma de Jesús, desapareciendo el cruce de miradas, frente al Padre. Es esta identificación filial con Jesús el espacio donde es definido nuestro ser por Dios Padre. Es así como nos convertimos ante los otros, al igual que Jesús, con él, en testimonio de su amor y su acogida.

Finalmente, *la referencia al Espíritu Santo* es una referencia siempre indirecta, es decir, su presencia se manifiesta como un impulso o dinamismo que reconocemos solo al percibir en nosotros la identificación con Cristo y así nuestra participación en su filiación divina en forma comunitaria. Podríamos decir que su presencia es anónima y que, no por mucho pronunciarla, se comprende mejor o uno se entrega más a su dinamismo⁴⁶. Esto significa que el Espíritu, en sentido propio, no es un referente directo de la vida cristiana ni de la oración en cuanto a la relación personal con Dios, sino la posibilidad de esta misma relación.

46 Es importante hacer notar que no terminamos de salir de una confusión tramposa, a saber, creer que la recuperación de la persona del Espíritu coincide con dirigirle ciertas oraciones y hacerle presente explícitamente en nuestro lenguaje religioso. La recuperación del Espíritu, efectivamente demasiado olvidado incluso cuando se le invoca, proviene de aquella actitud en la que toda argumentación, toda institucionalización, toda opción y configuración de la vida cristiana se relativiza en relación al evangelio de Cristo, a la configuración de la vida personal y comunitaria con él. Lo demás es darle visibilidad a la vez que se le inhabilita.

Las epiclesis y, sobre todo, las oraciones al Espíritu Santo, en general muy tardías, son la forma radical de humildad creyente, es decir, la forma en que reconocemos que solo accedemos a la relación con Dios a partir del don de su presencia, una presencia que nos mueve desde dentro hacia él y abre nuestra vida a la recepción de la suya de forma que nos configure a su imagen, con la imagen filial del Hijo. Esta conciencia es imprescindible pues sitúa al creyente en el dinamismo de un designio que le habita y que solo puede ser consumado por Dios mismo en él. El Espíritu es así el dinamismo de inconclusión anti-idolátrica del mundo y, a la vez, de consumación eterna del mundo.

Por tanto, la afirmación de que la vida de Dios es una vida trinitaria, relacional, refleja, en primer lugar, la forma en la que Dios se ha entregado a nosotros para hacernos partícipes de su vida. Por tanto, refleja la vida misma de la que nos hace partícipes: una vida en continua fluidez donativa (lo que llamamos Padre) que no se pierde, sino que retorna a sí ensanchada por la acogida creativa y la alabanza (lo que llamamos Hijo) y que no se solidifica perdiendo su novedad continua, sino que está abierta siempre a una consumación siempre en acto (lo que llamamos Espíritu). Qué signifiquen estas palabras solo se comprenderá cuando ya no haga falta, en el momento de la participación total en esta vida consumada que siempre es nueva en la relación⁴⁷.

Así pues, es necesario preguntarse por qué tenemos tantas dificultades en expresar el dinamismo trinitario de la fe. Seguramente haya que decir que es porque nos empeñamos en describir a Dios en vez de entregarnos a vivirlo, lo cual parecería mucho más fácil, aunque es paradójicamente imposible. La doctrina trinitaria, tal y como es descrita en el Nuevo Testamento, es el antídoto contra todo deísmo insustancial y, quizá, como afirma Kasper, la mejor respuesta al ateísmo nihilista que lastra nuestros días, un ateísmo que se va manifestando, desgraciadamente, con formas cada vez más individualistas e insolidarias de indiferencia.

47 San Agustín comprendió bien esta paradoja, cuando afirma al terminar su tratado sobre la Trinidad: «Señor y Dios mío, en ti creo, Padre, Hijo y Espíritu Santo. No diría la Verdad: Id, a todas las gentes en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, si no fueras Trinidad [...] Fija la mirada de mi atención en esta regla de fe, te he buscado según mis fuerzas y en la medida que tú me hiciste poder, y anhelé ver con mi inteligencia lo que creía mi fe, y disputé y me afané en demasía [...] Cuando lleguemos a tu presencia, cesarán todas estas palabras que ahora decimos sin entenderlas, y permanecerás todo en todos, y entonces pronunciaremos una única alabanza sin fin unidos todos en ti y en ti seremos uno. Señor, Dios uno y Dios Trinidad» (SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, 15, 51).

