

## LA TRINIDAD COMO COMUNIDAD DIVINA

*Muchos teólogos modernos, desde presupuestos culturales y de fe diferentes, siguen considerando válidas y reales las imágenes trinitarias para hablar de Dios. Son limitadas, sin duda, pues se basan en nuestra experiencia humana de amor y de comunidad. Pero son las mejores que tenemos a mano para poder expresar que Dios es el amor como tal (1 Jn 4,16). El objetivo del presente artículo es: resumir la fundamentación filosófica y teológica del tema, ofrecer los modelos propuestos por los teólogos modernos para entender la Trinidad como comunidad divina y, por último, establecer un diálogo crítico en el que aparezcan los aciertos y las limitaciones de dicho lenguaje trinitario.*

*The Trinity as Divine Community. A Critical Reflection Upon Recent Theological Development, Gregorianum, 69 (1988) 5-34*

### Algunos puntos básicos de dos teólogos antiguos

La herencia agustiniana

Uno de los logros permanentes de la teología trinitaria agustiniana fue el buscar una comprensión intelectual de la Trinidad. Para ello puso en juego todos los recursos intelectuales posibles. Pero el motor impulsor de toda su búsqueda siguió siendo siempre la Escritura: fue a partir de la afirmación bíblica del hombre como imagen de Dios (Gn 1,26) que buscó sin descanso la *imago Trinitatis*.

Dice Agustín que la imagen más perfecta para comprender la unidad y trinidad, dentro de nuestra experiencia, es la de la persona humana que se conoce y se ama. Es más. A partir de la idea platónica de "memoria" y de que Dios está "más presente al ser humano que él mismo", llega a afirmar que la mayor imago Trinitatis es la memoria, el conocimiento y el amor de Dios. Es decir, así como el ser se conoce y se ama -e implícitamente conoce y ama a Dios, fundamento de su subjetividad-, así el Padre, al pronunciar su palabra -acto intelectual-, engendra al Hijo, y Padre e Hijo juntos, al amarse -acto volitivo-, espiran el Espíritu, el cual completa el círculo de la vida divina uniendo al Padre y al Hijo en un lazo de eterna comunión. Este descubrimiento de la imago Trinitatis en la autopresencia, autoconocimiento y autoamor del espíritu humano es la herencia dejada por Agustín y que será recogida y desarrollada especialmente por Tomás de Aquino.

Dos de las intuiciones de Agustín son muy importantes. En primer lugar, el hecho de que subraye tanto, siguiendo a los Padres capadocios griegos, la unidad de la naturaleza divina. En segundo lugar, el hecho de que, con su modelo psicológico -el hombre sólo tiene 2 facultades intelectuales: entendimiento y voluntad-, explique el orden de las procesiones en Dios y el por qué son exactamente dos -un acto de entendimiento y un acto de voluntad.

Pero hay algo que objetar a esta *imago* psicológica. Subraya la unidad, pero ¿hace justicia a la pluralidad de las tres personas? Dicho de otro modo. Centrándonos tanto en el sujeto espiritual, ¿no se corre el peligro de hacer caer a Dios en una especie de

"autocerrazón"? Si es amor, ¿no debemos mirar también la experiencia humana de comunidad de amor como una *imago Trinitatis*?

Consciente de ello, Agustín afirma: "si ves el amor, ves la Trinidad" (*De Trin. VIII, 8, 12*). Esta unión entre Dios y amor la desarrolla sobre todo cuando habla del Espíritu Santo. Partiendo de Rm 5,5 ("Dios ha derramado su amor en nuestros corazones por medio del Espíritu"), dice que el Espíritu Santo es el don de Dios y es la inefable comunión entre el Padre y el Hijo. Es precisamente porque es el lazo de amor dentro de la Trinidad por lo que puede producir en los creyentes la unión con el Dios triuno y con los prójimos (cfr. XV 18, 32; V 11, 12).

Esta concepción de la Trinidad como amor inspiró a muchos teólogos medievales. Entre éstos sobresale Ricardo de San Víctor, tanto por su presentación de la Trinidad como amor (cfr. *De Trinitate, III*), como por su influencia en muchos teólogos contemporáneos.

### **Ricardo de San Víctor**

Su discurso tiene dos partes. En la primera llegará a afirmar que si Dios es amor, esto implica al menos dos personas igualmente divinas. Los pasos que da para llegar a dicha afirmación son: Dios es el bien supremo; el bien más perfecto es la caridad; la caridad no puede ser un amor egoísta cerrado sobre sí mismo sino más bien un amor autotranscendente; si Dios es amor ha de tener alguien a quien amar; este alguien ha de ser divino pues una creatura no sería objeto adecuado a su ser como amor; por tanto, si Dios es amor, esto implica al menos dos personas divinas. A la misma afirmación llegará a partir de la experiencia de la felicidad: así como no se puede dar felicidad en la soledad, tampoco Dios puede ser feliz si es un Dios solitario. Esta primera parte, con todo, demuestra no una trinidad sino sólo un Dios al menos binario.

En la segunda parte, en cambio, llegará a demostrar que se puede llegar a afirmar no una mera pluralidad de personas sino una trinidad de personas. El meollo de su argumentación es el siguiente: en el amor humano se da una forma inferior -la del amor recíproco- y otra más perfecta -la que supera la mera reciprocidad de amor y llega a compartirlo con una tercera persona-; la alegría que se halla en el amado tiende a desbordarse y a compartirse con una tercera persona; esta tercera persona, el *condilectus* (coamado), es necesario para perfeccionar el amor inicial de dos; el amor de dos se funde en una sola llama de amor hacia el tercero (algunos comentaristas modernos ponen el ejemplo del amor entre los esposos y el hijo, fruto de su amor).

Así pues, el análisis de Ricardo subraya cómo la inagotable creatividad del amor ofrece la mejor intuición posible, dentro de la experiencia humana, para comprender la vida divina trinitaria. Según esta analogía del amor creador, dinámico y extático, Ricardo de San Víctor nos ofrece un modelo de Dios como comunidad llena de un dinámico juego de personas en mutua relación, diferenciadas en el más alto grado pero armonizadas también en el más alto grado.

En otra parte de su obra (*De Trin., VI*) sigue afirmando lo mismo cuando dice que Dios es no sólo la caridad suprema sino también la "belleza" suprema, la "belleza" dinámica y creativa de las personas en una relación de amor. Habla paradójicamente de *differens*

*concordia* y de *concors differentia*. Y, aunque ponga el acento en la polaridad de personas en Dios, su insistencia en la armonía de relaciones, basada en el ser de Dios como amor, le permite garantizar la unidad de la vida trinitaria. Su modelo, en consecuencia, le posibilita el asumir la tradición de que el ser de Dios "es" las relaciones de amor (1 Jn 4,8.16).

El anterior planteamiento tiene, sin embargo, una limitación. No justifica que la comunidad de personas en la Trinidad sea exactamente de tres, ni tampoco indica el orden de las procesiones. Se revela así que el modelo de comunidad, tomado aisladamente, es insuficiente para iluminar la completa realidad de la Trinidad.

### **Influencias filosóficas**

Los teólogos modernos que hablan de la Trinidad como comunidad divina deben mucho, como ya hemos visto, a Ricardo de San Víctor. Pero también le deben mucho a la filosofía moderna, en especial a Hegel y a los filósofos dialógicos, por su desarrollo del carácter social de la persona.

### **Hegel**

Hegel quiere en último término entender filosóficamente el concepto cristiano de Dios como amor. Su gran intuición consiste en distinguir entre personalidad abstracta y concreta. Y así afirma en sus "Clases sobre la filosofía de la religión": "Está en la naturaleza o carácter de lo que entendemos por su personalidad o sujeto el romper el aislamiento o separatividad. En la amistad y en el amor me libero de mi personalidad abstracta y la recupero como personalidad concreta". A pesar de estas afirmaciones, no llega a justificar del todo el fenómeno del amor. En realidad Hegel habla de relaciones entre un "yo" y un "tú". Es necesario que el "yo" renuncie a su ser-para-sí, incluso hasta la muerte, para poder adquirir la autoconciencia. El "tú" existe como ser funcional, sólo para despertar mi autoconciencia. Tanto cuando se refiere a las relaciones humanas como cuando aplica este análisis al amor trinitario, ¿no nos está hablando Hegel de una sutil forma de individualismo ya que se presenta la renuncia al "yo" como camino para llegar al "tú", como camino a su vez de encontrarse a sí mismo en el "tú"? ¿Se puede llamar a esta relación "amor"?

Por su parte, los filósofos dialógicos reaccionan contra esta encubierta tendencia al individualismo y solipsismo, subrayando la inmediatez de la presencia del "tú" al "yo", como la experiencia primordial en la que la persona descubre su personalidad. Veamos algunos puntos significativos del pensamiento de Fernando Ebner y Martín Buber.

### **Ebner**

Según Ebner, toda la tradición filosófica moderna se centra en "la cerrazón del yo sobre sí mismo" (*Ichein-samkeit*). Pero, ¿cómo salir del "yo" al mundo y al otro? Es algo totalmente necesario pues si no hay "tú", no hay "yo" y viceversa. ¿Cómo es posible, pues, "la cerrazón del yo sobre sí mismo", de la filosofía moderna? Ebner piensa que ésta se encuentra en una situación de "sueño". El "yo" sueña el "tú" sin el que no puede

tomar conciencia de sí mismo, pero no sabe cómo despertarse; ha de esperar la llamada de Dios.

Y sigue Ebner: como un "yo", necesito al otro para ser yo y, fuera de mi necesidad, no puedo crear las condiciones de la comunicación (lo mismo le pasa al otro respecto a mí). El lenguaje, que se me da como un milagro, es el que me viene a liberar de esta cerrazón. Su origen es transcendental en cuanto que no está ni en el "yo" ni en el "tú" sino en el "entre", (*zwischen*), en la relación que posibilita el lenguaje y las realidades espirituales. El lenguaje es, pues, un "don del ser": a través de él se revela el ser y "somos". Pero la condición de posibilidad del lenguaje humano y del diálogo es la Palabra que poseemos y que Ebner identifica con la que estaba con Dios desde el principio y se hizo carne en Cristo (cfr. Jn 1). El lenguaje, por tanto, y la comunicación exigen una interpretación religiosa.

El interés de Ebner, sin embargo, es filosófico; es la situación humana del "yo"- "tú", de la que la última causa es el "Yo" divino. Pero conviene acabar señalando dos puntos: 1) para Ebner la teología está al servicio de la filosofía; y 2) la filosofía de Ebner no alcanza la verdadera Trinidad, pues su pensamiento, limitado a la perspectiva del "yo"- "tú", no llega al "nosotros".

## **Buber**

Respecto al primer Buber, enraizado en Dilthey y Kant, se debe decir que afirma que el "yo" adquiere la experiencia de Dios, del mundo y de sí mismo en un acto de éxtasis. Dios queda reducido a la unidad del "Yo"; no se da para nada la real alteridad del "tú". Este primer Buber, pues, refleja lo que Ebner llama "cerrazón del yo sobre sí mismo".

El segundo Buber aparece como radicalmente diferente, a partir de su obra "Yo y tú", en la que "yo" y "tú" son aceptados como realidades inmediatamente dadas. Distingue él entre dos modos de estar en el mundo: el del "encuentro" (*Begegnung*), que es personal, inmediato e inderivable; y el de la "experiencia" (*Erfahrung*), que es objetivo, impersonal y derivado. Este último modo es el del "lo", de la funcionalidad y de la manipulación; corresponde a lo que Kant entiende por representación de un objeto tal como se me muestra, no como es en sí mismo. A Buber no le interesa demasiado. Le interesa, en cambio, el primer modo, el del "encuentro", enlazando así el "entre" (*zwischen*) de Ebner.

Buber afirma que el poder y la gracia de este "entre" (*zwischen*) vencen la soledad del "yo" y hacen posible el encuentro con el "tú", subrayando así que todo encuentro es pura "gracia". Como en Ebner, es el "Tú" divino el fundamento del "yo" humano. ¿Por qué? Porque Dios es el origen de esta gracia del "entre" y es quien hace posible el "encuentro". Dios, es por tanto, la condición necesaria para toda filosofía dialógica coherente e inteligible.

El problema de Buber es que no da un tratamiento adecuado al fenómeno del lenguaje, el cual queda convertido sólo en el fenómeno en el que el "ser" se manifiesta en su temporalidad (cfr. también Rosenzweig). Y así como en Ebner el lenguaje tiene su origen en la Palabra, para Buber la finalidad de todo "encuentro" es el "silencio". Escribe en "Yo y tú": "Sólo el silencio ante el "tú"... deja libre al "tú". Así pues, toda su

filosofía se mueve hacia una teología radicalmente negativa y hacia un misticismo del silencio, que no cuentan con el diálogo gratuito de Dios con la humanidad, diálogo enraizado en la Palabra eterna y en el diálogo eterno del Padre y del Hijo. Se puede concluir diciendo que Buber ha estimulado a los pensadores cristianos a considerar el ser de Dios como comunidad; él, sin embargo, no llegó a un Dios trinitario.

### **Trinidad, comunidad y liberación**

Entre los teólogos actuales, Moltmann y Boff ven la Trinidad no sólo como un problema de ortodoxia sino también como de ortopraxis y conciben a Dios en términos de comunidad divina capaz de liberar a los hombres y mujeres de su egoísmo para crear comunidades humanas de liberación.

### **Moltmann**

Moltmann rechaza la idea de Niebuhr de que el cristianismo es un monoteísmo radical, así como la de tantos autores actuales que insisten tanto, al hablar de la Trinidad, en la unidad de Dios que ponen en peligro la diversidad de las tres personas. Considera a Barth y a Rahner herederos de la tradición agustiniana, con su énfasis en la Trinidad como subjetividad absoluta. Les ataca por su visión individualista del sujeto que no tiene en cuenta que el "yo" sólo existe en relación con el "tú", tal como defienden los filósofos personalistas y dialógicos superando así el individualismo posesivo.

Pero, ¿cómo concibe Moltmann la unidad divina, si rechaza la idea de substancia y la de absoluta subjetividad? Recurre a la "compenetración" (*perijoresis*<sup>1</sup>) de las tres personas, la cual le posibilita rechazar todo triteísmo; triteísmo al que conduce un concepto individualista de la persona, según el cual el "yo" existe en sí mismo y sólo después entra en relación. Asimismo su concepto de "compenetración" nos habla de reciprocidad entre la persona y la relación, es decir, de que en la Trinidad la relación presupone las personas y de que éstas son lo que son por su relación. Por tanto, acaba afirmando, "la constitución de las personas trinitarias y su manifestación a través de sus relaciones, son dos caras de la misma realidad".

Quizá lo más fascinante de su doctrina social de la Trinidad sea la unión que establece entre la doctrina sobre Dios y la teología política. Dice en este sentido que el monoteísmo radical lleva al monarquismo político; la concepción trinitaria, en cambio, ofrece una nueva visión de soberanía, ya que si Dios es una comunidad de personas en unidad "compenetrada", entonces la libertad no es señorío sino compañía y comunión. La Trinidad, en consecuencia, entendida como comunión divina (*koinonia*) que muestra su amor al mundo en el "anonadamiento" (*kenosis*) de Jesús, no es ya algo sin más sino que tiene una importancia práctica: nos llama a los seres humanos, creados como *imago Trinitatis*, a realizar este tipo de comunidad trinitaria.

Unido a lo anterior, el punto más brillante del discurso de Moltmann es su pensar el ser de Dios temporal e históricamente. Parte de que el ser es amor y de que éste es el significado de su libertad; todo es gratuidad, la del amor. Elimina así la distinción entre la Trinidad en sí misma y la Trinidad para nosotros, pues tal distinción sólo pretendía salvar la libertad y la gratuidad de la gracia; ya no es necesaria cuando sabemos que en

Dios libertad y necesidad coinciden en el amor. Dios como tal está abierto al tiempo y a la historia. Su unidad está estrechamente vinculada a la unidad de la historia. Su unidad está estrechamente vinculada a la unidad de la historia, su libertad está íntimamente unida al problema de la libertad en la historia. Ya vimos que la libertad no es sinónimo de señorío sino de comunión. Entendida temporalmente, implica la dimensión del devenir, la pasión de lo posible. De hecho, la historia trinitaria de Dios con el mundo aún no está completada; existen el límite, el pecado y la muerte. Pero la libertad de Dios llama a nuestra libertad para participar en la lucha de la libertad por el poder del Espíritu, para vencer las fuerzas que dividen y estrechar los lazos de la comunión hasta aquel día definitivo en que Dios lo será todo en todo (1 Co 15,28), en que se complete la historia trinitaria y en que la creación sea glorificada en Dios y Dios en la creación.

## **Boff**

Por su parte, Boff sigue dos de las grandes líneas de Moltmann, la de que Dios es comunidad divina y la de que la Trinidad es base y paradigma de la comunidad humana (cfr. su reciente obra "Trinidad y sociedad").

Habla Boff de tres modelos para comprender la Trinidad. Uno, griego, que parte de la "monarquía" del Padre y que busca la unidad de la Trinidad en él. Otro, latino, que parte de la unidad de la naturaleza divina. Y un tercero, siguiendo a Moltmann, que fundamenta la unidad de la Trinidad en la "compenetración" (*perijoresis*) de las divinas personas: éstas existen, desde siempre, en una "comunión" (*koinonia*). Desde toda la eternidad y sin principio las personas están intrínsecamente inter-relacionadas; siempre han coexistido y nunca han existido separadamente", afirma Boff. La "compenetración", por tanto, supone que cada persona existe en las otras y que se da una mutua interpenetración activa de las personas, una relación activa y una "comunión" eterna entre ellas.

Respecto a la Trinidad como base y paradigma de la comunidad humana, Boff dice que "la Trinidad es nuestro verdadero programa social", que la eterna tri-una comunidad de autodonación amorosa ofrece el modelo de lo que debería ser cualquier comunidad humana, auténtico *vestigium Trinitatis*.

En este contexto, hace suya la idea de que las tres eras (la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu) coexisten y expresan los distintos aspectos de la actividad trinitaria en el mundo: el Padre crea el mundo, lo conserva y lo dirige hacia un futuro de libertad; el Hijo libera la creación, llama a la comunidad, mediante su propia entrega al pobre y oprimido, a formar comunidades de fraternidad como alternativa a las frecuentes explotaciones entre hermanos; el Espíritu abre el ser humano al ofrecimiento de Cristo a la libertad y a la aceptación de la filiación en Cristo. Se establece, pues, una verdadera "comunión" entre la Trinidad y la humanidad y una auténtica "compenetración" trinitaria en la obra amorosa de la salvación.

## **Tres reflexiones críticas a la teología trinitaria de Moltmann y Boff**

1) Eliminando la distinción entre la Trinidad inmanente y la de la economía de salvación, pueden caer en cierto hegelianismo, según el cual la historia sería una

dimensión constitutiva de la autorrealización de Dios. Corren peligro, en consecuencia, dimensiones tan esenciales de Dios como son su autodonación libre, gratuita, nueva e histórica, su permanencia como "misterio" (cfr. Rahner) -no sólo por la limitación de la razón humana sino también por su plenitud infinita de inteligibilidad y de amor. No se puede olvidar que, aunque Dios se autocomunique al mundo en la encarnación y en la inhabitación del Espíritu, sigue siendo don libre, gratuito, nuevo e histórico; permanece como "misterio".

2) Intentando evitar el riesgo de "modalismo" (un solo sujeto divino) y hablando de tres sujetos divinos que están constantemente en un proceso de realización de su unidad, unidad que parece estar condicionada a la unión de Dios con la creación "al final de los tiempos" (el *esjaton*), se está poniendo en peligro y debilitando la unidad de la naturaleza divina, es decir, la unidad "ontológica" de la Trinidad. No se puede primar de tal modo el proceso de realización de la unión de la Trinidad, condicionándolo a su unión con la historia que se olvide que Dios trino es uno en sí mismo.

3) Subrayando tanto la ligazón entre monoteísmo y monarquismo y afirmando con tanta fuerza que la Trinidad es el prototipo de la comunidad humana y de todo programa social y que sólo el concepto de Dios trino puede romper con la esclavitud y con la opresión se puede caer en la exageración y en un error histórico. No se puede olvidar, por ejemplo, que los profetas de Israel, basándose en la soberanía de Dios, denunciaron la explotación del pobre. No se puede olvidar tampoco que en el cristianismo, la crítica a todos los sistemas políticos de opresión parte, más que de la doctrina trinitaria, de la identificación de Dios con Jesús, el siervo, y con su cruz.

### **Trinidad, proceso y comunidad**

A partir de los dos grandes principios filosóficos de Whitehead (a saber, el ser hay que pensarlo como dinámico y el ser es estar-en-relación), varios teólogos cristianos norteamericanos han intentado crear un nuevo modelo de teología trinitaria, según el cual, el ser divino se debe entender como dinámico, como comunidad de personas en relación siempre creciente. Gelpi y Bracken son dos ejemplos.<sup>2</sup>

### **Gelpi**

En su libro *The Divine Mother* afirma que la realidad es una serie infinita de procesos en mutua interacción; la integración de la complejidad de dichos procesos produce la belleza estética del universo. Dios, por tanto, es la suprema instancia de complejidad, siendo, por una parte, comunidad de personas en mutua interacción y, por la otra, integrador en su vida de todas las realidades del universo.

Estamos, pues, ante un sistema procesual que procede por analogía. A partir de la experiencia se descubre lo que es la persona, y se aplica, luego, analógicamente esta noción a Dios. Para Gelpi, la persona es "una realidad dinámica y relacional, no sólo subsistente por su propio derecho (es decir, como un centro autónomo capaz de juzgar y de decidir), sino también llena de continuidad vital y capacitada para autocomprenderse responsablemente, tomar decisiones desde su propio autoconocimiento y entrar en relación con realidades como ella de una manera responsable y social". A partir de esta

noción, en que subraya la relacionabilidad y la autonomía, Gelpi dice que la Trinidad es una comunidad de tres personas autónomas, de tres distintos "yos" divinos.

Ante las posibles acusaciones de "triteísmo", Gelpi defiende la unidad de Dios diciendo que la Trinidad consiste en la unidad "compenetrada" (cfr. la *perijoresis* de Moltmann) de la autodonación eterna de las personas divinas; autodonación que no está limitada, como en el caso de la humana, por la amenaza del "egoísmo", ya que Dios es la perfecta comunidad de amor.

¿Cómo entiende Gelpi las "procesiones" divinas? A partir de la distinción en Dios de dos tipos de acción (la causal y la iluminativa), afirma que la generación del Hijo por el Padre es una acción causal (llama acción obediencial a la respuesta del Hijo al Padre); la manera de ser y de actuar, en cambio, del Espíritu Santo no es causal sino iluminativa, interpretativa y evaluativa. El Espíritu, por tanto, engendra al Hijo no causalmente sino intuitivamente. Sin el Espíritu, que Gelpi identifica con la "inteligencia" de Dios, el Padre y el Hijo carecen de respuesta evaluativa, tanto del uno hacia el otro como en relación al mundo. ¿No corre el peligro así, Gelpi, de identificar a Dios con un puro sentimiento? ¿No exagera identificando a una de las personas de la Trinidad con la inteligencia de Dios? ¿No es más correcto decir que las tres entienden, iluminan, valoran y aman?

## **Bracken**

En el *Heythrop Journal* de 1974 y en el libro *The triune Symbol: Persons, Process and Community*, Bracken desarrolla su teoría, de la que es bueno examinar tres aspectos: su noción de persona, su interpretación de Dios como comunidad y su aproximación a la conciencia divina.

Siguiendo a Whitehead y la concepción de que el sujeto es como una sociedad organizada personalmente, en la que la identidad se establece a partir de la continuidad de las experiencias vividas, Brackens entiende a cada una de las divinas personas como una sociedad organizada personalmente y a la Trinidad como una sociedad de sociedades. Lo explica así. El Padre, origen de la Trinidad, propone continuamente al Hijo una nueva posibilidad de existencia sobre la base de lo que eran juntos, un momento antes. El Hijo es un "sí" continuo a dichas proposiciones. El espíritu es quien hace posible la relación entre el Padre y el Hijo ya que, como amor divino, urge al Padre a hacer nuevas proposiciones y urge al Hijo a dar un continuo "sí".

En su interpretación de Dios como comunidad, Bracken dice que Dios no es una substancia indivisible absolutamente simple, ni tampoco es un agregado de individuos autónomos para informar una unidad. Siguiendo un supuesto ontológico de Whitehead, afirma que la unidad de una comunidad es más profunda y más primordial que la de los individuos que la forman; es decir, que la unidad del "nosotros" es mayor que la suma de sus miembros. Persona y comunidad, por tanto, son términos estrictamente correlativos: no se puede dar el uno sino en relación con el otro. Así es la unidad trinitaria de Dios.

Respecto a la conciencia divina, Bracken (en contra de gran parte de la tradición y de pensadores modernos como Rahner y Lonergan) defiende que cada persona de la

Trinidad es un verdadero "yo" y que, por tanto, se puede hablar de tres conciencias en Dios. Dada la perfecta armonía existente -las tres personas piensan y quieren lo mismos en virtud del amor perfecto entre ellas-, no se da conflicto alguno en Dios. Estamos, pues, ante un modelo social de Trinidad en el que persona y comunidad se deben entender en estricta reciprocidad: ser persona es ser miembro de una comunidad y viceversa.

### **Algunas reflexiones críticas**

En primer lugar debemos estar agradecidos a estos intentos de síntesis teológica, basados en una filosofía, como la de Whitehead y Hartshome, especialmente atractiva hoy porque integra las realidades del proceso y del crecimiento y porque tiene una visión dinámica del ser como proceso y relación. Pero aplicar sin más estos conceptos a la fe cristiana no es posible, pues se dan incompatibilidades. Veamos brevemente algunas.

En el sistema de Whitehead, el fundamento último del ser es la creatividad, es decir, el hecho de que muchos llegan a ser uno y son incrementados por ese uno. Dios es la instancia primordial de la creatividad, pero ¿se da una fuente última de unidad de todo lo que existe? Según la tradición cristiana, la fuente última de unidad de toda la realidad es Dios mismo; Whitehead, en cambio, no acepta esto último y no acaba de salir de un dualismo desintegrador.

Para Whitehead, además, Dios no es una "plenitud infinita" que, por la creación, permite "participar" (como afirma la fe cristiana) a sus creaturas en la plenitud. Según él, Dios y Mundo, juntos, constituyen la realidad. Compromete así la trascendencia de Dios, ya que Dios necesitaría del mundo para enriquecerse mediante las novedades que surgen en el proceso temporal. Esto es incompatible con la fe cristiana que dice que Dios "es" en sí mismo "infinita plenitud", entendida como movimiento dinámico de "compenetración" (*perijoresis*) de amor, por el que el Padre ofrece todo lo que es al Hijo, el Hijo responde con todo lo que es al Padre, y el Espíritu Santo hace plena esta relación.

Siguiendo la filosofía de Whitehead, se llegaría a hablar de crecimiento en Dios. ¿Es correcto, siendo así que todo crecimiento es siempre una participación del ser finito en la infinita plenitud de Dios? En el orden del ser real de Dios, no se puede hablar de crecimiento en El. Sí, en cambio, en el orden del ser intencional de Dios, es decir, en lo que se refiere a los contenidos de su divina conciencia, condicionados por el hecho de que exista un mundo y no otro o el hecho de que la libertad humana cree un tipo de mundo y no otro.

Otro punto difícil es si son compatibles la doctrina clásica de la simplicidad divina y la afirmación de que Dios es complejidad suprema. Dios, como fuente infinita de unidad, es supremamente simple, el "uno" como tal, el *Ipsunz Esse Subsistens*. Esta simplicidad de naturaleza es compatible con la complejidad de una pluralidad de personas interrelacionadas; complejidad que no debe ser entendida, como lo es en el caso de las creaturas, como participación de la infinita plenitud de Dios de manera limitada y desde la limitación. La complejidad suprema de Dios en sus relaciones no surge de su falta o

defecto sino de su superabundancia o exceso. Así pues, simplicidad de Dios y pluralidad de relaciones en El son plenamente compatibles.

Una última matización se debe hacer a la síntesis teológica basada en la filosofía de Whitehead. Al afirmar la Trinidad como comunidad de personas, cada una de ellas con su conciencia, entendimiento y voluntad, ¿no se cae en un triteísmo?, ¿no se traiciona, en nombre de un pensamiento excesivamente psicológico, la unidad ontológica de sustancia defendida en Nicea y en el magisterio eclesial posterior, convirtiéndola en una unidad accidental, la unidad de una agregado social? Son preguntas a tener en cuenta.

### **Fecundidad de la "imago trinitatis"**

Hemos visto cómo la comunidad sirve de imagen de la vida divina. Puede ser un buen complemento el reflexionar cómo la experiencia de fecundidad humana sirve de paradigma de la vida trinitaria. Mühlen y von Balthasar son importantes en esto.

#### **Mühlen**

Parte de que el "yo", el "tú" y el "nosotros" son realidades primordiales. El "yo" primordial siempre se da en relación con el "tú" primordial. Pero Mühlen va más allá de los filósofos dialógicos y subraya la importancia del "nosotros" que no es un mero agregado del "yo" y del "tú" sino que expresa un nivel superior de ser. Ejemplos claros de ello son el de la alianza matrimonial, que no es ni mía ni tuya sino nuestra, y el del hijo como fruto del amor conyugal, que no es ni del padre ni de la madre sino de la unión de ambos.

Mühlen relaciona al Padre con el "yo", al Hijo con el "tú" y al Espíritu con el "nosotros", ya que Este es el lazo de amor entre el Padre y el Hijo y su ser consiste en ser una persona en dos personas. (Toda esta explicación hace referencia no sólo a la teología trinitaria sino que tiene sus repercusiones, que ahora no hacen al caso, en los tratados cristológico y eclesiológico).

En todo caso se debe decir también que la comparación con la experiencia humana tiene sus límites, ya que, por ejemplo, el Espíritu nunca llegará a ser autónomo e independiente, como lo es el hijo, sino que siempre permanecerá unido al Padre y al Hijo.

#### **Von Balthasar**

Sigue el mismo ejemplo de la fecundidad humana. Con esta imagen, afirma él, se supera la "cerrazón del yo" (*Ichgeschlossenheit*) de la tradición agustiniana y se evita el peligro del pensamiento dialógico, el del doble monólogo, el cual no conduce al "nosotros" auténtico.

El hijo, dice von Balthasar, con frecuencia aparece inesperadamente. Es la "sorpresa incesante de que el amor mutuo de la pareja contiene más de lo que los mismos amantes podrían imaginar". Es la personificación de la autoentrega y autodonación de los

amantes. El hijo puede ser así la imagen del espíritu Santo, del "nosotros" de la fecundidad amorosa del Padre y del Hijo, del amor abierto de la Trinidad que se derrama fecundamente en otro, como decía Ricardo de San Víctor en el *condilectus* ("coamado").

Esta fecundidad del Espíritu es la clave de interpretación de la relación de Dios con el mundo: el Espíritu no es sólo la fecundidad del Padre y del Hijo sino que abre la Trinidad a la creación y a la historia.

Como dice W Hill, la teoría trinitaria de Mühlen es hasta ahora el mejor desarrollo del modelo social de la Trinidad, ya que está menos expuesto al triteísmo (habla Mühlen de ser participado de tres maneras distintas pero relacionadas). No se debe olvidar, con todo, que la experiencia humana sólo se puede aplicar a la vida divina de un modo análogo. Von Balthasar llega a decir que la mejor manera de aproximarse al misterio de la Trinidad es de arriba a abajo, pues si Dios no nos hubiera revelado su "trinidad" nunca la hubiéramos sospechado; hubiera sido inútil todo esfuerzo por alcanzarla.

### **Aspectos ontológicos y psicológicos de la persona**

El modelo social de la Trinidad se basa en la idea de comunidad de personas libres, inteligentes e interrelacionadas. Por otra parte, ante las amenazas heréticas, la iglesia quiso asegurar la unidad de la substancia divina y la distinción real de las tres personas. Teniendo esto en cuenta, la teología medieval elaboró la idea de persona como relación subsistente. Esta idea, como dice Bourassa, está abierta a ulteriores desarrollos. Podemos preguntarnos, en consecuencia, si es compatible o no con el concepto contemporáneo de persona.

En la filosofía actual, persona es relación, es centro de libertad y de intelección. Si se aplica esta visión a la Trinidad, se corre el peligro de destruir la unidad de la substancia divina. La pregunta, por tanto, es si se puede integrar el modelo de comunidad en la teología trinitaria sin caer en la herejía del triteísmo.

Hill y Bourassa, manteniendo el concepto de persona como relación subsistente, buscan integrar al mismo tiempo el concepto psicológico actual de persona como sujeto de intelección y amor. En Dios, pues, hay un solo ser, idéntico al ser divino. El "Yo soy" de Dios es la plenitud infinita del ser, con un solo conocimiento, una sola conciencia y una sola voluntad, poseídos por las tres personas por igual. Análogamente se puede hablar de tres centros de conciencia en Dios. Cada persona divina, por tanto, es consciente de sí misma, distinta de las otras personas divinas y relacionada con ellas; al mismo tiempo cada persona es consciente de ser el único Dios. La relación es, pues, la clave de la comunidad divina. Pero tengamos en cuenta que nuestro lenguaje será siempre análogo.

### **Conclusión**

Una importante línea de pensamiento actual sobre Dios "triuno" parte de la tradición de Agustín y de Ricardo de San Víctor que asumen la imagen del amante, el amado y su mutuo amor como la mejor imago *Dei*, dentro de la experiencia humana, y clarifican así

el misterio de la Trinidad. Este mismo movimiento contemporáneo trata de incorporar las intuiciones de la psicología personalista, según la cual, ser es "ser en relación". Esta aproximación a la Trinidad podría poner en peligro la unidad de la sustancia divina. Pero si se tiene cuidado de preservar la verdad de Dios como plenitud infinita del ser y la verdad de las personas de la Trinidad como relaciones subsistentes, creo que, teológica y pastoralmente, es legítimo considerar la Trinidad como comunidad divina en la que cada persona es totalmente consciente de su identidad y en la que cada persona existe en comunión total y recíproca con las otras personas.

---

**Notas:**

<sup>1</sup>Hemos traducido perijoresis por "compenetración", pero queremos hacer notar que se trata de un concepto de difícil traducción que hace referencia a la reciprocidad, al movimiento continuo hacia el otro, a la relación necesaria de dos o más personas entre sí.

<sup>2</sup>A los no familiarizados con los principios filosóficos del "proceso", se les recomienda leer el artículo de T.J. REGAN, en este mismo número, pp. 225-230.

**Tradujo: GERMAN AUTE PUIGGARI**  
**Condensó: RAFAEL DE SIVATTE**