

CUARTA PARTE (I)

«Y EN EL ESPÍRITU SANTO QUE VIVE EN LA IGLESIA»

Preludio

El tercer artículo del credo trata a la vez del Espíritu Santo y de la Iglesia. Este vínculo enlaza entre sí las diversas afirmaciones de este artículo. El primer artículo trataba del origen del mundo en Dios; el segundo, de Jesucristo, Hijo de Dios venido a nuestra historia, fundador de la fe cristiana y de quien el creyente guarda perpetua memoria; el tercero nos conduce de nuevo a la actualidad y abre nuestro espíritu a las cosas tocantes al fin.

¿Qué ha ocurrido y qué sigue ocurriendo ahora que Jesús, proclamado como Cristo y Señor, ha acabado su peregrinación terrena y ha ascendido de nuevo a la gloria de su Padre? Se nos ha dicho que había muerto y resucitado «por nosotros y por nuestra salvación»¹. ¿Qué ha dejado tras de sí para la salvación del mundo? Había prometido enviar al Espíritu, que es el del Padre y el suyo. De hecho lo envió de manera espectacular el día de Pentecostés (He 2,1-13). Aquel día vio la luz la Iglesia, cuyos fundamentos él había puesto durante su vida y mediante el testimonio de su muerte y resurrección. «Nació» en el sentido propio del término, si se tiene en cuenta su «concepción» anterior y su lenta «gestación» desde la elección de los doce por Jesús hasta la resurrección.

Por tanto, en el artículo reservado al Espíritu Santo se trata también de la Iglesia; y de la articulación de ambos habremos de dar principalmente cuenta en tres tiempos sucesivos en la última parte de este libro.

1. Habrá que ocuparse en primer lugar de la misteriosa persona del Espíritu mismo, más misteriosa todavía, sin duda, para nosotros que la del Padre y la del Hijo (c. 18).

Pero con el don del Espíritu Santo se completa la revelación del Dios trinitario. No era razonable hablar de la Trinidad hasta haber recogido el testimonio de la Biblia sobre cada una de las personas divinas. En el Nuevo Testamento el término «Trinidad» está *todavía* ausente. *Sólo poco a poco los cristianos se fueron planteando la cuestión de cómo conciliar los dos aspectos antagónicos de su fe: la creencia en un Dios único y la creencia de que en Dios hay tres personas. ¿Cómo se puede hacer esto compatible? ¿No se trataría de una vuelta inconsciente a un nuevo tipo de politeísmo?* (c. 19).

Porque la afirmación trinitaria determina el credo de los cristianos desde el principio, ya que la profesión de fe está estructurada, y este libro de acuerdo con ella, según el orden de las tres personas divinas. Pero el movimiento progresivo de la revelación de este misterio y la pedagogía de la fe pedían posponer provisionalmente la consideración de la Trinidad. Sólo a partir de lo que hemos visto acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu podemos plantearnos adecuadamente el misterio trinitario.

2. Nos volveremos luego hacia la Iglesia misma. La Iglesia es un tema difícil, porque son muchos en nuestro mundo los que piensan o dicen: Jesucristo, sí; la Iglesia, no. La Iglesia, en efecto, es una paradoja viviente: está fundada en la santidad de Dios, es la administradora de sus dones, pero está confiada al mismo tiempo a hombres pecadores. Por eso puede dar testimonio para bien y para mal (c. 20). Pero la Iglesia es también un misterio que hay que reconocer como tal (c. 21).

La Iglesia es inseparable de los «sacramentos» que distribuye para nuestra santificación. ¿Qué son pues los sacramentos? (c. 22).

La Iglesia promete la salvación a sus fieles. Pero, ¿qué decir de la salvación de «los otros», de los que nunca han pertenecido a ella, de los que hoy no pertenecen a ella y de los que no pertenecerán a ella jamás? Se trata sin duda de un problema formidable (c. 23).

3. En tercer y último lugar, ¿qué decir del fin de los tiempos? (c. 24).

¹ Expresión del credo nicenoconstantinoportano.

¿Quién es el Espíritu Santo?

Si Dios Padre y Jesús, el Cristo, su Hijo, son misteriosos, el Espíritu Santo, por su parte, es verdaderamente enigmático. Las imágenes bíblicas que nos lo presentan proceden del orden de la naturaleza o del mundo animal: el agua, el fuego, el viento, el aliento vital, la paloma... El nombre de «Espíritu», nombre propiamente divino puesto que Dios es Espíritu, nos remite a lo más inefable que hay en Dios. Para muchos cristianos, el Espíritu es el *Dios desconocido*, según el título de una obra del padre Víctor Dillard, que había de morir en 1944 en el campo de concentración de Dachau¹. Empezaba con esta oración:

«Señor, haced que vea...

No sé ni siquiera cómo llamaros, cómo decir: Espíritu Santo, o Santo Espíritu...

Trato de cogeros, de aislaros dentro de la divinidad en la que estoy inmerso. Pero la mano extendida no agarra nada y, sin darme cuenta, voy cayendo de rodillas delante del Padre, o inclinándome hacia mi Cristo interior, más familiar.

Mi cuerpo se detiene. Los sentidos reclaman su ración de imágenes para permitirle al alma volar hacia vos. Y vos no le dais más que extraños alimentos materiales: una paloma, lenguas de fuego, el viento. Nada hay en esto que permita la cálida intimidad de una oración entre dos, humana, familiar.

Es que estáis demasiado cerca de mí. Yo necesitaría un poco de distancia para miraros, delimitaros y delimitarme yo también frente a vos, satisfacer mi necesidad de contornos nítidos para entender nuestra unión (...).

Esta meditación expresa bien la dificultad del creyente para representarse la originalidad de la persona del Espíritu. Con él no podemos ponernos «frente a frente», como con el Padre y el Hijo. En la liturgia, es apenas destinatario de una oración que lo remite todo al Padre, con la excepción de unas cuantas oraciones dirigidas al Hijo. Las oraciones de la Iglesia dirigidas directamente al Espíritu son relativamente tardías y se reducen prácticamente a un deseo: *¡Ven, Espíritu creador!* (siglo IX), *¡Ven, Espíritu Santo!* (siglo XII).

Esta dificultad es indicio de una cuestión que afecta al ser mismo del Espíritu Santo. Este aparece tan inasible como el viento del que toma su nombre, «soplo», «aliento» (*pneuma*, en griego; *spiritus*, en latín). La dificultad tiene sus raíces en los testimonios de la Escritura y de la tradición eclesial. Interrogaremos, pues, en primer lugar al testimonio bíblico, en particular el del Nuevo Testamento; luego repasaremos las dificultades planteadas en el seno de la Iglesia a propósito de la divinidad y el origen del Espíritu; y, por último, trataremos de determinar la identidad original o la «definición» de su persona.

I. EL ESPÍRITU SANTO EN LA BIBLIA

¿Cómo presenta la Biblia, y en particular el Nuevo Testamento, al Espíritu Santo? La indagación en este tema nos reserva algunas sorpresas.

1. ¿Es el Espíritu Santo un sujeto en el Nuevo Testamento?

El término *pneuma* es en griego un término neutro. Como la *ruah* hebrea del Antiguo Testamento, remite al soplo o aliento vital y cósmico. El Espíritu es designado a menudo con metáforas objetivas: viento, agua, fuego, luz, paloma, don, etc. En los evangelios sinópticos se

Habla de él como del poder de Dios, que se posa sobre Jesús y permanece con él. «Manifiesta como una fuerza de Dios casi impersonal»; es una *dinámica* (*dynamis*) «con la que Dios Padre dota al Hijo para su acción terrena» (Hans Urs Von Balthasar²). En los Hechos de los Apóstoles aparece también como una fuerza divina que cae sobre los discípulos y los paganos de manera súbita, como caía sobre los profetas en el Antiguo Testamento. El Espíritu aparece en Lucas como un principio activo más que como una persona propiamente dicha. ¿Qué hay que concluir de esto? ¿No se pondría con esto en duda el carácter personal del Espíritu? La cuestión es grave: el que el Espíritu fuera simplemente una fuerza divina, y no un sujeto divino, cambiaría toda la

imagen que hemos recibido del Dios cristiano. ¿Es legítimo hablar del Espíritu como de un sujeto eternamente asociado al Padre y al Hijo?

Sin embargo, ya los últimos libros del Antiguo Testamento, en particular los que hacen hablar a la misteriosa «Sabiduría» de Dios, consideran al Espíritu casi como una persona. Son muchos los testimonios del Nuevo Testamento que van igualmente en el sentido de la afirmación de un Espíritu-sujeto. Hay que considerar en primer lugar las diversas menciones de los tres *nombres* divinos, el Padre, el Hijo y el Espíritu, en trilogía³. El hecho de enumerar al Espíritu con el Padre y el Hijo es una indicación importante de que los tres se encuentran aparte, en un ámbito especial en el que actúan de consuno. Los términos de Padre e Hijo son eminentemente «personales», puesto que se basan en la metáfora de una relación familiar «personalizante». Ahora bien, el hecho de que el Espíritu sea un *nombre divino*, radicalmente asociado a los otros dos, constituye una presunción de que es también sujeto como ellos.

En cualquier caso, ahí están los testimonios de Pablo y de Juan que atribuyen al Espíritu el carácter de sujeto. En Pablo, el Espíritu clama en nuestros corazones: «¡Abba, Padre!» (Gal. 4,6; Rom. 8,15); «da testimonio juntamente con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom. 8,16); «emite gemidos inenarrables» (Rom. 8,26); «reparte sus dones como quiere» (1Cor. 12,11); «es un Espíritu de libertad» (2Cor. 3,17) y funda así la libertad de los hijos de Dios (la libertad es lo característico de un sujeto); y hablaba en el Antiguo Testamento (cf. Heb. 3,7).

Es en Juan sin duda donde el aspecto de sujeto del Espíritu aparece con más claridad: Jesús lo llama «otro Paráclito» (14,16), es decir, otro «defensor» o «abogado», comparable al mismo Jesús; él será quien enseñe todas las cosas y mantenga viva la memoria de los discípulos (Jn. 14,26), con una actividad para la que el evangelista usa el masculino (*ekeinos*), cuando el término *pneuma* es neutro; el Espíritu, en fin, dará testimonio de él (Jn. 16,26).

Este complejo conjunto de datos ha de retenerse como tal: el Espíritu es un sujeto y, sin embargo, no lo es a la manera del Padre y del Hijo. Es inefable y no se deja aprehender.

2. Un sujeto paradójico

Un sujeto sin rostro

El Espíritu es inefable y no se deja aprehender en cuanto que *no tiene rostro y no habla*.

El Padre tiene un rostro que el hombre no puede ver sin morir, ciertamente, pero que el Hijo ha revelado. La gran pasión de los hombres es poder «ver a Dios». El término «persona» (*prosópon*) se encuentra frecuentemente en la traducción griega del Antiguo Testamento (la de los Setenta) para referirse al rostro de Dios y para decir que tales palabras han sido pronunciadas por la boca o la «persona» de Dios. El Hijo tiene un rostro manifestado por su humanidad. La dificultad propia del Espíritu Santo está en que no tiene rostro. Por ello, no es alguien con quien podamos estar frente a frente, no es un «tú»; sigue siendo siempre un «él». Siempre se habla de él en tercera persona del singular; siempre es alguien de quien se habla, no alguien a quien uno se dirige. Otra paradoja: el Espíritu aparece en el «nosotros» del Padre y del Hijo.

Los símbolos objetivos con los que el Espíritu es representado en el Nuevo Testamento nos orientan en la misma dirección: el Espíritu es un sopro; desciende sobre Jesús en forma de paloma; desciende sobre los apóstoles en Pentecostés en forma de lenguas de fuego. Aparte del hecho de ser símbolos tomados del orden de la naturaleza, no proporcionan un rostro al Espíritu, expresan una trascendencia subjetiva, es decir, algo que nos anima desde el interior superándonos. El aliento de la vida está en nosotros, pero no podemos circunscribirlo como un objeto. Viene de más allá de nosotros mismos, puesto que es signo de una vida que nos es dada pero que nos supera, y se pierde al expirar, para volver de nuevo sin cesar: es así como Jesús sopla sobre sus apóstoles para darles el Espíritu Santo de su propio pecho (Jn. 20,23) como una fuerza interior. La paloma del bautismo de Jesús indica que el Espíritu se cierne «sobre» Jesús y anuncia su acción «en» Jesús: todo lo que este haga y diga lo hará con la fuerza del Espíritu venido del Padre. Lo mismo ocurre con las lenguas de fuego de Pentecostés: estas son la visualización, en el marco de una teofanía, del don del Espíritu en el alma y el corazón de los apóstoles, que a partir de este momento actuarán con su poder.

Así, en su gran reunión en Jerusalén, prefiguración de los futuros concilios, se atreven a

pronunciar estas increíbles palabras: «El Espíritu Santo y nosotros hemos decidido...» (He 15,28). Esta desmesurada pretensión expresa bien la naturaleza de su vinculación al Espíritu: este no es simplemente un asociado; es quien actúa y decide en ellos y por ellos. Pertenece también a su «nosotros», como pertenece al «nosotros» del Padre y del Hijo.

Un sujeto que no habla en nombre propio

Por otra parte, el Espíritu Santo no habla: nunca es interlocutor de un diálogo divino. En los evangelios, el Padre y el Hijo hablan a los hombres. El Padre y el Hijo se hablan entre sí. Jesús, la *Palabra (Verbo)* misma de Dios, es el revelador del Padre: su misión es hablar y enseñar. El Espíritu guarda silencio. «No hablará por su cuenta» (Jn. 16,13), como hace Jesús. Sus «gemidos inenarrables» se expresan en la oración de los hombres en los que mora. Asimismo, el Espíritu es el intérprete de las palabras de Jesús: hará que los discípulos accedan a la verdad completa (Jn 16,13), es Espíritu de la verdad (16,13), reaviva el recuerdo de las enseñanzas de Jesús (14,26), «comunica» (16,13-15), da testimonio (15,26). Será para nosotros otro Paráclito, que estará siempre con nosotros (14,16). En la economía de la revelación divina, hay una palabra propia del Padre, una palabra propia del Hijo, pero no hay ninguna palabra, ninguna enseñanza, ningún mensaje, propios del Espíritu. Es un dato estructural, ligado a la misión ante todo invisible del Espíritu, que prepara, acompaña y continúa la misión visible del Hijo.

Un sujeto que hace hablar

Pero, se dirá, hay muchos textos en los que se atribuyen palabras al Espíritu. Este está eminentemente vinculado a la Palabra, puesto que «ha hablado a través de los profetas» a los que ha inspirado. Sin embargo, lo propio del Espíritu no es hablar por sí mismo, sino hacer hablar a los hombres, a los que inspira según el pensamiento del Padre y del Hijo. En el Antiguo Testamento, la palabra del profeta es atribuida siempre al Espíritu. Pablo se expresa de igual modo. Los padres de la Iglesia afirmarán asimismo que el Espíritu «ha dicho» tal cosa por tal o cual profeta. Pero esta atribución tiene el sentido de expresar el origen divino de las palabras proféticas. El Espíritu Santo es el «inspirador».

De una inspiración de este tipo se trata también en el Nuevo Testamento a propósito de las «palabras» del Espíritu. El libro de los Hechos menciona en varias ocasiones la iniciativa del Espíritu que hace hablar a los hombres. El Espíritu Santo llena a los apóstoles y a la Iglesia: «Todos quedaron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según el Espíritu Santo les movía a expresarse» (He 2,4). Según Pablo, es gracias al Espíritu como podemos confesar nuestra fe diciendo «Abba, Padre» (Rom. 8,15) y «¡Jesús es Señor!» (Icor 12,3). De hecho, la palabra del Espíritu es interior a la palabra de los hombres que hablan en nombre de Dios o que responden con toda su fe humana al don de Dios.

Una frase del Apocalipsis expresa maravillosamente esta solidaridad de palabra entre el Espíritu y la Iglesia: «¡El Espíritu y la esposa dicen: ¡ven!» (22,17).

En conclusión, no hay que buscar al Espíritu frente a nosotros, sino en nosotros. La psicología profunda nos ha enseñado todo el papel que desempeña el inconsciente en nuestra vida. El Espíritu, en cierto modo, es nuestro «inconsciente divino», alguien a quien podemos «entristecer» en nosotros mismos porque nos ha marcado con su sello (Ef. 4,30).

El Espíritu, presente en el corazón del anuncio evangélico

En el gran discurso de Pedro en Pentecostés (He 2) la cosa aparece claramente: se trata de explicar la venida del Espíritu sobre los discípulos. Pedro empieza diciendo lo que les ha ocurrido: no han estado bebiendo vino dulce a las nueve de la mañana, sino que el anuncio profético del don del Espíritu se ha cumplido. Para justificar este don, Pedro cuenta entonces lo que le ha ocurrido a Jesús, enviado por Dios (= el Padre), que ha pasado haciendo el bien, que ha muerto y resucitado y ha enviado el Espíritu. Hay pues un círculo, porque el Espíritu está presente al comienzo y al final del discurso. Por una parte, es el poder del Espíritu el que permite a Pedro, hasta entonces atemorizado, dar testimonio públicamente y con solemnidad (2,32) del acontecimiento de la salvación. El Espíritu está presente en el creyente como el que le da la fe. Por otra parte, es mencionado explícitamente al término de la confesión.

En la representación simbólica de los antiguos cristianos, cada uno de los sujetos divinos tiene

un lugar de referencia: el Padre está en el «cielo»; el Hijo ha venido a la tierra; el Espíritu habita en el corazón de los creyentes y en la Iglesia. Porque «es en ella donde se ha depositado la comunión con Cristo, es decir, el Espíritu Santo», dice Ireneo. «Porque allí donde está la Iglesia, está también el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, está la Iglesia y toda gracia. Y el Espíritu es Verdad»⁴.

Esta curiosa definición del Espíritu, «nuestra comunión con Cristo», es reveladora de la particularidad personal del Espíritu: no es alguien a quien se pueda tener frente a frente en la confesión y en la relación, como el Hijo; es quien nos permite estar en comunión con el Hijo, es decir, es nuestra relación con él. Habita en nosotros por gracia, como habita en el Hijo por naturaleza.

II LA IMPUGNACIÓN DE LA DIVINIDAD DEL ESPÍRITU

Hasta mediados del siglo IV no se puso en cuestión la divinidad del *Espíritu*, en un momento en que se cuestionaba también fuertemente la de Cristo. El nombre de Espíritu, en efecto, es propiamente divino, y la santidad es igualmente un atributo divino. Pero los debates en torno a la divinidad del Hijo tendrán un «efecto de rebote» sobre el Espíritu Santo. Hacia el 350 se alzan en distintas partes del Imperio voces sosteniendo una curiosa doctrina acerca del Espíritu.

Hemos notado como en el Nuevo Testamento hay una cierta ambigüedad sobre el carácter personal del Espíritu. Algunos cristianos, por consiguiente, van a interrogarse a este respecto y a tratar de concederle al Espíritu una condición inferior a la de Dios; no sería ya personal, incluso sería creado. La Escritura, al menos a primera vista, muestra predilección por la preposición «en» a la hora de hablar del Espíritu: todo ocurre «en el Espíritu». Los que hayan leído el Nuevo Testamento lo habrán notado. El «en el Espíritu» puede incluso parecer una fórmula cómoda, que no se sabe muy bien a que equivale ¿No podría significar esto que el Espíritu es una especie de «medio» en el que se desarrolla la acción del Padre y del Hijo? Pero, en tal caso, ¿se puede estar seguro de que ese medio es un «medio divino»? ¿No podría el Espíritu, a fin de cuentas, ser una criatura o un ángel? Algunos dirán claramente que el Espíritu es una criatura del Hijo.

El Espíritu no es una criatura

Dado que el origen de la duda se encontraba en la Biblia, era necesario releerla, pero tratando de comprenderla exactamente. Algunas palabras pueden tener vanos sentidos, y conviene no confundirse. Algunos argumentaban a partir de un versículo del Antiguo Testamento en el que se dice que Dios «creó el viento» (*pneuma*) (Am 4,13). Su argumentación era extremadamente sencilla: si el viento y el Espíritu se expresan con la misma palabra, el que crea al uno crea también al otro. El Espíritu es por tanto una criatura. Tal argumentación nos remite al discernimiento de los diferentes sentidos de una misma palabra. ¿Acaso no derivan de la misma palabra griega «neumático», por un lado, y «pneumatología» (doctrina sobre el Espíritu Santo), por otro? Es mejor no confundir los significados. En general es el contexto el que nos dice si, por ejemplo, al hablar de «patillas» nos estamos refiriendo a las extremidades de algún animal o a lo que ciertas personas tienen en la cara. Pues del mismo modo se puede saber cuando se está hablando del viento y cuando del Espíritu. Se trata simplemente de un análisis literario. La palabra griega *pneuma*, tomada en general, designa el viento. Cuando se refiere al Espíritu Santo, hay siempre una determinación o una cualificación que lo precisa: «Espíritu de Dios», «Espíritu de verdad», etc. Es lo que Atanasio, arzobispo de Alejandría (ca. 295-373), hacía notar justamente⁵.

Basilio Magno (ca. 330-ca. 379), arzobispo de Cesárea de Capadocia y seguidor de Atanasio, se dedica a reunir los textos de la Escritura relativos al Espíritu, planteándoles dos preguntas. ¿Cuáles son los nombres del Espíritu? ¿Cuáles son sus actividades? Porque un nombre propiamente divino solo puede remitir a un sujeto personal divino. Asimismo, si las actividades del Espíritu son divinas en tanto que son comparables a las de los dos sujetos que son el Padre y el Hijo, el Espíritu es también divino.

¿Cuáles son sus nombres? Se le llama *Señor* (2Cor. 3,17-18); se le llama *Santo* (Jn. 14,26) y *Espíritu*, y solo Dios es Santo, y Dios es Espíritu; se le llama *Paráclito*, como al Hijo, porque el

Espíritu es «otro» Paráclito (Jn 14,16)⁶.

¿Cuáles son sus actividades y beneficios? El Espíritu es *creador*: acaba en cierto modo la creación (Sal. 32,6); es *santificador*: reparte los dones de Dios (1Cor. 12,4-6); enseña haciendo «recordar» (Jn. 14,26); escruta las profundidades de Dios; su morar en nosotros es el morar en nosotros de la divinidad (1Cor. 3,16); es *glorificado y adorado* como el Padre y el Hijo: es la famosa «igualdad de dignidad» que juega, a los ojos de Basilio, un papel tan decisivo para el Espíritu como la consubstancialidad para el Hijo. Estas actividades no lo sitúan en el orden de lo creado, sino en el orden divino.

En su tratado *Sobre el Espíritu Santo*, Basilio se dedica igualmente a una argumentación muy gramatical sobre el uso de las preposiciones en la Escritura a propósito de los tres nombres divinos.

En una liturgia solemne, el obispo de Cesárea había utilizado un doble *gloria al Padre...*, alternando dos fórmulas: «*con* el Hijo y *con* el Espíritu» (lo que indica la igualdad de las personas divinas), por una parte, y «*por* el Hijo y *en* el Espíritu» (lo que subraya sus respectivas diferencias), por otra. Sus adversarios consideraban que lo que se expresa de manera diferente en el lenguaje ha de ser también diferente en la naturaleza. Por consiguiente, la repartición por el lenguaje de las Escrituras de las tres preposiciones a las tres personas (*de* para el Padre, *por* para el Hijo y *en* para el Espíritu) indicaba una diferencia entre el artesano (el Padre), el instrumento (el Hijo) y el ámbito espacio-temporal (el Espíritu). El Espíritu quedaba asimilado pues a un ser inferior.

Basilio admite el supuesto de sus adversarios para volver contra ellos su tesis, mostrando que esas tres preposiciones se aplican de hecho en la Escritura a las tres personas de manera indistinta: lo que se dice de manera semejante es por tanto semejante. De este modo prueba la legitimidad de su doble *Gloria al Padre*.

Con este mismo espíritu, Basilio desarrollará el tema de la *coordinación* y de la *connumeración* (el «contar con») del Espíritu con el Hijo y el Padre. La prueba de la divinidad personal del Espíritu pasa pues por la demostración de su afinidad, de su proximidad y de su similitud con el Padre y el Hijo. El Espíritu está «con» el Padre y el Hijo y, por tanto, es «como» ellos.

El obispo de Cesárea se toma igualmente muy en serio el orden bíblico de las personas divinas. En este mismo sentido comenta las famosas palabras de Jn. 14,28: «El Padre es mayor que yo». Esto es verdad en tanto en cuanto que el Padre es causa y principio del Hijo, ya que el Padre engendra y el Hijo es engendrado. Todo es igual entre uno y otro, salvo este dato original que los distingue como personas.

El origen del Espíritu: «procede»

La Escritura no nos habla claramente del origen del Espíritu. Nos muestra, negativamente, que el Espíritu no ha sido ni creado, como el mundo, ni engendrado, como el Hijo. ¿Qué posibilidad queda? Basilio reconoce su ignorancia a este respecto, pero no por ello está dispuesto a ceder en cuanto a la divinidad y rechaza firmemente el que el Espíritu sea una criatura⁷.

Su amigo Gregorio de Nacianzo completará su trabajo apelando a las palabras del evangelio de Juan: «El Espíritu que procede del Padre» (Jn. 15,26). El término griego traducido habitualmente por *proceder* significa en primer lugar *salir*. En el texto de Juan se trata de la salida del Espíritu enviado por el Padre al mundo. Gregorio lo traspassa al plano de la Trinidad eterna: el Espíritu tiene su origen en el Padre. La expresión sigue siendo opaca y nada se dice del *cómo*. Nos permite simplemente decir con coherencia que el Espíritu es Dios, no siendo ni creado ni engendrado.

Creo en el Espíritu Santo

El credo occidental, conocido como símbolo de los apóstoles, se limita a esta mención única de la fe en el Espíritu Santo. El credo oriental, llamado nicenoconstantinopolitano, es más explícito. Se

expresa del siguiente modo:

«Creemos en el Espíritu Santo,
Señor y dador de vida,
que procede del Padre [Occidente añadirá: «y del Hijo»],
que con el Padre y el Hijo
recibe una misma adoración y gloria,
y que habló por los profetas».

El concilio I de Constantinopla (381) puso fin a los debates sobre la divinidad del Espíritu añadiendo al símbolo de Nicea del 325 un artículo relativo al Espíritu Santo. Es el texto que todavía se usa en las celebraciones dominicales. Recapitula el trabajo de Basilio de Cesárea sobre la divinidad del Espíritu, completado con la utilización del término «proceder», que viene de Gregorio de Nacianzo. Confiesa que el Espíritu es santo por naturaleza, que es Señor con el mismo derecho que el Hijo y que comunica la vida divina, títulos todos ellos propiamente divinos.

Proclama que el Espíritu «se cuenta con» el Padre y el Hijo, ya que como ellos es adorado y glorificado, según la lógica del gloria. El Símbolo recuerda, en fin, lo que fue la misión del Espíritu en la historia de la salvación: habló por los profetas.

La divinidad del Espíritu pertenece pues a la fe cristiana con pleno derecho, configurando todo el tercer artículo del credo. Remite, por una parte, a las fórmulas de «gloria» habituales: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo»; y, por otra, a la celebración del bautismo, que se ha hecho desde los orígenes con la invocación de estos tres nombres. Esto basta para mostrar su importancia.

III HACIA UNA DEFINICIÓN DEL ESPÍRITU

A lo largo del siglo XX la consideración del Espíritu Santo se ha colocado en el primer plano de la reflexión teológica, no solo en el ámbito trinitario, sino también en el de la Iglesia, los sacramentos y la liturgia⁸. El Vaticano II ha contribuido ampliamente a ello, confirmando las indagaciones anteriores. Asimismo, la crítica clásica que Oriente ha venido dirigiendo desde hace mucho tiempo a Occidente de olvidar al Espíritu Santo ha provocado afortunadas reacciones. Desde este concilio, el Espíritu se ha vuelto a convertir, en la Iglesia católica, en objeto de experiencia viva a través de numerosos movimientos espirituales. ¿Podemos ir ahora un poco más allá, hacia una «definición» del Espíritu Santo, sin olvidar que en esta materia, como decía santo Tomás de Aquino, padecemos una gran «pobreza de vocabulario»?

1. El Espíritu es «meta-persona»

He hablado antes del Espíritu como de nuestro «inconsciente divino». Lo que hemos visto acerca del modo en que ha ido arraigando en la Iglesia la convicción de la divinidad del Espíritu va en este sentido. El Espíritu no es alguien con quien podamos tratar frente a frente; es alguien que habita en nuestro interior, que hace que anide en nosotros el don mismo de Dios, nos inspira, nos hace hablar y actuar según Dios. Es aquel a quien puede referirse por excelencia la célebre fórmula de san Agustín, cuando dice de Dios: es en mí «más íntimo que mi propia intimidad, y superior a lo más alto que hay en mí»⁹.

Por eso me atrevo a proponer un neologismo, llamando al Espíritu *meta-persona* o, si se prefiere, *supra-persona*. «Meta» significa lo que está más allá de la persona, como «metafísica» significa lo que está más allá de la física. Se podría hablar de «super yo» si este término no se utilizara ya en la psicología profunda en un sentido preciso, por lo demás peyorativo. O bien, se puede decir que el Espíritu es un super-yo positivo, de ningún modo coercitivo ni en conflicto con mi yo, sino más bien como el que me mueve, con respeto y en la libertad, a vivir según Dios. La expresión «inconsciente divino» reclama ser corregida también en el mismo sentido. La idea de inconsciente nos permite entender la realidad de una presencia en nosotros que no es inmediatamente sensible y que sólo puede reconocerse de manera indirecta.

Pero la expresión *meta-persona* incluye también el término *persona*. Llamar así al Espíritu significa que este no es una cosa, un *algo*. En mí y por encima de mí, sigue siendo un *alguien*, cuya presencia y actuación son eminentemente personales.

Pongamos una comparación, sólo parcialmente válida. Se suele hablar del espíritu de una familia, de un pueblo, de una nación, de un ambiente social. Hay un «espíritu francés», como hay también un «espíritu inglés». Este espíritu es en cierto modo impalpable e indefinible. Sin embargo, hay una serie de características, positivas y negativas, que no engañan y que hacen reconocer rápidamente el comportamiento de un inglés o de un francés en el extranjero. El francés que se comporta como francés en tales circunstancias no necesariamente tiene que darse cuenta de ello. Inconscientemente está marcado por el «espíritu francés», que afecta a sus juicios de valor, a sus reacciones espontáneas y a sus actitudes. Por supuesto, esta comparación no se puede llevar hasta el extremo, porque un espíritu de este orden no es personal.

En el análisis de la conciencia humana propuesto al comienzo de esta obra¹⁰, hablábamos de dos polos. El más inmediato es para nosotros el polo objetivo, que pasa por el lenguaje. Pero existe otro polo, el polo subjetivo, misterioso pero real, que constituye el origen del que brota la iniciativa de nuestro conocimiento y nuestra acción.

Desde el punto de vista de la fe, estos dos polos corresponden respectivamente a la misión del Hijo y a la misión del Espíritu. La misión del Hijo pertenece al polo objetivo se desarrolla en la historia de los hombres. Pasa por la comunicación del lenguaje el Hijo anuncia el mensaje del Reino, hace realidad el don de Dios con su vida, su muerte y su resurrección. Todo esto pertenece al orden de lo visible y de lo histórico.

La misión del Espíritu, ante todo invisible, interviene en el nivel de nuestro polo subjetivo. El Espíritu está presente y actúa en nosotros en el polo «originario» de nuestra conciencia, en el que somos incapaces de discernirlo directamente y de objetivarlo. Es, en lo más profundo de nosotros mismos, el que inspira nuestra libertad y la alivia del peso del pecado sin violentarla jamás. Es en definitiva, como dice san Pablo, quien da vida a nuestra oración.

Con relación a nosotros, el Espíritu es por tanto una «meta-persona», puesto que actúa en lo más profundo del sujeto personal humano. Es un *alguien* meta-personal, porque hace de nosotros personas adoptadas y filiales respecto del Padre, y personas fraternas respecto del Hijo. ¿Es menester buscar la razón de la gravedad del pecado contra el Espíritu Santo?

El Espíritu, una persona original

Aunque no sea ni Padre ni Hijo, aunque sus nombres y sus actividades tengan que estar continuamente aproximándose a los del Padre y el Hijo, el Espíritu es no obstante una persona divina. Esto equivale a decir que el concepto de persona es *analógico*, no solo entre Dios y los hombres, *dentro de la misma Trinidad*, cuando se aplica al Padre, al Hijo y al Espíritu. Es algo fácil de concebir cuando se trata del Padre y del Hijo, porque son personas que hablan y que se hablan en la Escritura. Volvemos a encontrar aquí lo que se diagnosticó en la lectura de la Escritura el Espíritu no habla. No interviene como un tercero en el dialogo Padre-Hijo. Esta es sin duda la razón por la que el Espíritu es objeto de una misión interior en el corazón de los fieles, mientras que Cristo lo es de una misión exterior, que pasa por la encarnación.

Por supuesto, con relación a nosotros, personas humanas, el Padre y el Hijo son también «meta-personas». No obstante es posible atribuirle este carácter al Espíritu dentro de la misma Trinidad, no con la idea de conferirle una superioridad con respecto al Padre o al Hijo, lo que no tendría ningún sentido, sino con la idea de subrayar su originalidad y su particularidad. La revelación del Espíritu Santo en la historia de la salvación y en el acontecimiento de Jesucristo manifiesta lo que es, no sólo su naturaleza divina, sino también su carácter personal, y esto precisamente *a partir* de los rasgos que podrían hacernos sospechar en *principio* de este carácter: la ausencia de rostro y de una palabra que proceda propiamente de él, el uso de símbolos objetivos y tomados de la naturaleza para designarlo y describirlo. El Espíritu es una persona eminentemente «subjetiva» que se objetiva en y a través de los otros. Actúa así en la historia de la salvación en nombre del Padre y del Hijo. Él es quien hace habitar en nosotros al Padre y al Hijo, en lo más profundo de nuestra conciencia, en el nivel de lo que he llamado nuestro

«inconsciente espiritual». Esta dimensión eminentemente subjetiva le permite ser entre todos aquellos en quienes habita el vínculo de unidad, como lo es en el interior mismo de la Trinidad.

El discernimiento espiritual

Pero, se dirá, ¿no hay ninguna posibilidad de discernir, al menos en ciertas circunstancias, la presencia del Espíritu en nosotros y de saber lo que espera de nosotros o lo que en nosotros lo «entristece»? (Ef. 4,30). Esta posibilidad existe y ha sido objeto de indagación en toda la tradición cristiana, desde san Pablo, pasando por san Ignacio en el siglo XVI, hasta nuestros días. Se trata de lo que se conoce como discernimiento espiritual o «discernimiento de espíritus». La palabra se usa aquí en plural en el sentido de los movimientos interiores de nuestra conciencia y de nuestra afectividad: tristeza, turbación, inquietud o, por el contrario, alegría, deseo, esperanza, amor generoso, etc. Estos movimientos o mociones interiores reclaman ser discernidas según su evolución, con el fin de conocer lo más justamente posible lo que viene del Espíritu de Dios y lo que viene de nosotros mismos en tanto que seres desequilibrados ante la tentación del mal, o ante lo que la tradición cristiana llama el «mal espíritu». No se trata aquí del que tiene mal carácter, sino de un movimiento interior malo procedente del «tentador»¹¹, adversario de la naturaleza humana.

No es posible exponer aquí todo el conjunto de «reglas de discernimiento» fruto de la experiencia plurisecular de la tradición cristiana¹². Tomemos un ejemplo cualquiera: «He vuelto de pasar un día con unos amigos míos. Me he mostrado bromista, muy ingenioso. Y ahora, de vuelta a mi casa, me siento vacío, hastiado. Nada me interesa. ¿Por qué? ¿Es efecto de la soledad, o signo de que en mi actitud con los demás había algo que no era justo? Tendría que saberlo para que no se volviera a repetir»¹³.

El ejemplo es trivial y corriente. ¿Qué significa esta sucesión de alegría y tristeza? Si estoy atento a mí mismo, si trato de mirarme con honradez, llegaré a saber por qué las cosas han ocurrido de ese modo.

Dos situaciones existenciales radicalmente diferentes reclaman un justo discernimiento. O bien trato de hacer las cosas lo mejor posible, a pesar de mis debilidades; estoy abierto y soy espontáneamente generoso con los demás, y trato de concederle a Dios el lugar que le corresponde en mi vida; o bien me dejo llevar por mis deseos egoístas y pisoteo valores por los que no obstante siento respeto, tratando de acallar la voz de mi conciencia. En el primer caso, todo movimiento de alegría interior, de dinamismo humano y de vitalidad, y sobre todo la paz duradera, son signos del Espíritu Santo. Las inquietudes, la tristeza, el desánimo, la vuelta de mis complicaciones psicológicas personales, son signo del «mal espíritu», que nos refrena, nos bloquea o quiere que retrocedamos. En el segundo caso, las cosas se invierten: la tristeza y el malestar conmigo mismo son sin duda signo de que no voy por el buen camino; es un intermitente que me invita a cambiar de vida.

Apliquemos esto a nuestro ejemplo. Si puedo reconocer con toda equidad que mi actitud con los amigos tenía por objetivo animar el encuentro, sembrar alegría, procurar un buen entendimiento entre todos, no tengo por qué inquietarme. La tristeza que siento es simplemente consecuencia del cansancio físico o nervioso, de la descomprensión después de un momento fuerte, quizá de mi temperamento algo ciclotímico. Quizá incluso una tentación que se presentaría en lo mejor de mi dinamismo. Lo que necesito es simplemente dejar pasar el tiempo, descansar o simplemente dormir. Mañana todo se verá más claro y despejado. En cualquier caso, no hay que tomar en serio tales pensamientos: me hacen daño.

Si, por el contrario, me doy cuenta de que he buscado sobre todo hacerme notar, que he hecho el payaso, que me he mostrado algo provocador con una determinada persona del grupo, que me he explayado hablando mal de los ausentes, que había en mi comportamiento deseos de mostrarme superior a alguien de quien estoy celoso, etc., entonces tengo que preguntarme si la tristeza que siento no será una advertencia de mi conciencia: «¿Qué buscas al actuar así? ¿No tendrías que arrepentirte de palabras o actitudes que han podido herir a otros? Y, en fin, ¿no es ese comportamiento signo de tu frivolidad, de tu superficialidad, de tu deseo de aparentar, que no sólo son de este día, sino de tu comportamiento en general?». Esa tristeza es un signo del Espíritu de Dios, que me advierte que, si sigo viviendo así, no avanzaré por el buen camino ni llegaré a

ser feliz.

El discernimiento espiritual me muestra igualmente cómo debo conducirme en un período en el que me siento desanimado, deprimido, «por los suelos». Me dice en particular que nunca debo tomar una decisión cuando me encuentro en este estado.

La buena práctica del discernimiento exige en la mayoría de los casos la pedagogía de la apertura y el acompañamiento. Esto vale especialmente para los jóvenes, que se encuentran inmersos y arrastrados en unas dudas interiores que atraviesan sin entender nada de lo que les ocurre. La apertura al otro, la escucha de sus reacciones, evitan engaños y ayudan a encontrar la verdad.

El discernimiento espiritual ha de ponerse en práctica también cada vez que se va a tomar una decisión grave en la vida: elegir una profesión o asumir un compromiso importante, decidir casarse, etc.

2. El Espíritu es Amor y Don

La tradición cristiana occidental, inspirada en san Agustín, ha desarrollado una concepción según la cual el Espíritu es la personificación del amor entre el Padre y el Hijo. En Dios, que es todo amor, está «el que ama, el que es amado y el amor». El Espíritu es la personificación por excelencia del amor de Dios. Es el amor mutuo del Padre y del Hijo el que hace que «proceda» el Espíritu de Amor. Es la «quintaesencia (subjetiva) del amor recíproco del Padre y del Hijo, en cuanto que se manifiesta como el vínculo que los une» y «como el fruto (objetivo) de este amor» (H. Urs Von Balthasar)¹⁴. Este Amor personificado es el que es enviado a los hombres para establecer su comunión con Dios. El Espíritu es de este modo al mismo tiempo el vínculo de unidad en Dios y entre Dios y la creación; en ambos casos es el vínculo del amor. Como todo amor que habita en nuestro interior, el Espíritu es el Amor que viene de Dios, que está presente en nosotros y nos llama.

Este mismo Amor es Don. La definición del Espíritu como Don es igualmente tradicional. Expresa lo mismo de otro modo. El gran teólogo francés Yves Congar (1904-1995) reúne así los numerosos testimonios del Espíritu-Don, tanto en Oriente como en Occidente. Para Agustín, el Don, como nombre propio del Espíritu, es un nombre personal, porque se refiere no sólo a los donatarios sino también al «Donante»¹⁵. En el orden de la Trinidad eterna, el Espíritu es el acabamiento del movimiento eterno de intercambio. En el orden del envío a los hombres, es el acabamiento de la comunicación de Dios. El Don mutuo del Padre y del Hijo se convierte en el Don común a los hombres.

Porque el Dios único es «tres» y no cae en el narcisismo de un cara a cara cerrado en sí mismo. «El Espíritu rompe la posible suficiencia del "cara a cara" entre las dos primeras figuras. Es la apertura de la comunión divina a lo que no es divino». Asimismo, «es el "éxtasis" de Dios hacia su "otro", la criatura» (C Duquoc).¹⁶

Y Congar aborda igualmente la cuestión de la feminidad del Espíritu. Si el hombre y la mujer, en su misma diferencia, son imagen de Dios, ha de haber en Dios algo que corresponda a la masculinidad y a la feminidad. Hemos encontrado la dimensión materna de Dios en los profetas. El término hebreo *ruah*, soplo, es de género femenino. La atribución de la feminidad al Espíritu es más bien un hecho de tradición, pero ésta es muy cambiante en los autores y parece difícil descubrir en la Trinidad la analogía familiar del padre, la madre y el hijo. En cualquier caso, se trata de una pista que conviene no pasar por alto.

¹ V DILLARD, *AU Dieu inconnu*, Beauchesne, París 1938

² H URS VON BALTHASAR, *LEspnt de venté*, Culture et venté, Bruselas 1996, 101

³ Cf infra, pp 470-472, a proposito del misterio trinitario

⁶ Basilio, no obstante, nunca llama formalmente al Espíritu Santo Dios, porque la Escritura no lo dice. A los que quieren reconciliarse con la Iglesia les pide sólo que digan que el Espíritu «no es una criatura». Se dirá quizá que es un buen ejemplo de sutileza bizantina. Su actitud, en realidad, se debe a un espíritu «ecuménico» *avant la lettre*: pide a sus interlocutores que admitan la fórmula mínima. Esto, por lo demás, le valdrá las críticas y ataques de los in-tegristas de su tiempo. Tal actitud es un gran ejemplo para el diálogo ecuménico contemporáneo, tanto más cuanto que no se trata de un punto secundario, sino de la divinidad misma del Espíritu.

⁷ La argumentación para probar la divinidad del Espíritu se mueve pues en sentido inverso a la usada en el caso del Hijo. No va del origen a la divinidad, sino de la divinidad al origen. Prueba la divinidad del Espíritu a partir de sus nombres y sus operaciones, llegando a la conclusión de que su origen es divino, aun cuando el modo de este origen no pueda determinarse.

⁸ Se encontrara un eco de esta reflexión en Y M J CONGAR, *Je crois en l'Espru Saint*, 3 vols , Cerf, París 1979-1980

⁹ *Intimior intimo meo et superior summo meo*

¹⁰ Cf supra, pp. 25-36.

¹¹ Sobre el «tentador» o el «maligno», cf supra, pp 242s.

¹² Cf sobre este punto el fascículo de J GOUVERNAIRE, *Mener sa vie selon l'Esprit*, suplemento a *Vie chretienne* 204 (1986)

¹³ *Ib*, 5

¹⁴ H. URS VON BALTHASAR, *OC*, 151.

¹⁵ Cf infra pp. 479-481, lo que se dice sobre los nombres relativos en la Trinidad.

¹⁶ Citado por Y M J CONGAR *OC* 111 201

CAPITULO 19

¿Tres personas en Dios?

La confesión cristiana de la Trinidad es una paradoja: ¿cómo se puede pretender mantener la fe monoteísta y al mismo tiempo afirmar que ese Dios único está constituido por tres personas distintas? ¿No hay en esto una contradicción en los términos? Tanto para el judaísmo como para el islam, con los cuales los cristianos han dialogado en controversias pluriseculares, la Trinidad es inaceptable, simplemente porque es una regresión politeísta.

Los catecismos de antaño resolvieron la cuestión formulando una especie de álgebra que explicaba en qué sentido se podía concebir que $1 = 3$. La fe no se nutría de esta abstracción, y muchos cristianos se preguntaban, y se siguen preguntando, si su vida de fe cambiaría mucho si se les dijera que en Dios hay cuatro personas. ¿No se trata de una afirmación absolutamente teórica, sin consecuencias concretas? El filósofo Immanuel Kant decía ya en el siglo XVIII que «de la doctrina de la Trinidad tomada al pie de la letra no se puede sacar absolutamente nada para la práctica»¹. Afirmer esto es lo mismo que decir que no hay nada en la Trinidad que pueda interesar a los hombres.

Resulta, sin embargo, que en la teología antigua y medieval la Trinidad ha dado lugar a análisis metafísicos que constituyen un esfuerzo genial del espíritu humano. Encontramos el hecho sorprendente de que el concepto de *persona*, que tan destacado lugar ocupa en nuestra cultura occidental de cara a la significación del carácter único e irreductible de cada ser humano, empezó elaborándose a propósito de las personas divinas.

Más tarde, en el gran movimiento filosófico de Europa occidental que va de Descartes a nuestros días, el tema o la idea de la Trinidad ha desempeñado un papel capital. La Trinidad «dio que pensar» a numerosos filósofos, de los cuales el mas importante es sin duda Hegel (1770-1831). Todo su sistema esta construido sobre una estructura ternaria. Lógica, Naturaleza, Espíritu, inspirada en la doctrina de la Trinidad cristiana. Así como, según Pascal, ni al Sol ni a la muerte se les puede mirar a la cara, así también la Trinidad supera directamente toda concepción humana, pero su luz permite dar cuenta y razón de muchas cosas.

Hoy, el problema de Dios se plantea con tal agudeza que Walter Kasper llega a decir que la confesión trinitaria de Dios es la única que puede dar una respuesta válida a la impugnación del ateísmo. «La respuesta a la cuestión moderna de Dios y a la situación del ateísmo moderno no puede ser más que el Dios de Jesucristo, la confesión trinitaria, que es menester rescatar de su marginalidad para hacer de ella la gramática de la teología»²

La dificultad misma del tema hará este capítulo inevitablemente arduo. Dada la pedagogía seguida en este libro, es indispensable mostrar, como hicimos a propósito de la confesión de Cristo como Hijo de Dios, por qué y cómo la fe cristiana, que no ha querido renegar nunca del monoteísmo heredado de la fe judía, ha ido formalizando cada vez más el dogma de la Trinidad. Esto nos impone un recorrido a través de la Escritura y por los primeros siglos de la Iglesia, periodo a través del cual los datos de la fe trinitaria se fueron elaborando en un discurso doctrinal coherente. Que nadie se sorprenda de los debates y conflictos que esta elaboración provocó. Nuestros padres en la fe no eran todos santos, y muchas consideraciones humanas interfirieron en los problemas de la fe. Pero sus mismas querellas son signo de que se tomaban estas cosas

extremadamente en serio, ya que veían que estaba en juego el sentido de las promesas que el cristianismo dirige a los hombres. Si, por desgracia, Dios no fuera en sí mismo tal como se ha manifestado a nosotros, nos enfrentaríamos con una «revisión desgarradora» de todo el contenido del cristianismo. Cuesta trabajo entenderlo hoy, cuando parece superfluo discutir por cuestión de convicciones religiosas.

Se trataba de mostrar que la Trinidad no contradecía el monoteísmo, sino que revelaba su profundidad. Se trataba también, y quizá más aún, de mostrar el interés que una afirmación tan paradójica podía tener de cara a la salvación de los hombres.

Pero el recorrido histórico, por necesario que sea, no puede bastar. Será necesario prolongar las cosas mostrando la significación de la Trinidad para nuestro sentido de Dios y del hombre. Puede que el lector se sienta decepcionado en lo que respecta a la conciliación racional de la unidad y la trinidad divinas, porque un misterio así no puede sino escaparse al control de la razón humana. Lejos de ser irracional, es más bien superrracional. La teología tiene que hacerse modesta y, a veces, balbuciente. Pero no puede retroceder ante la dificultad del misterio. Lo más importante para ella es ayudarnos a descubrir que este misterio concierne directamente a nuestra propia relación con Dios, Padre, Hijo y Espíritu.

I LA GÉNESIS DE LA DOCTRINA TRINITARIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

Ausencia y presencia de la Trinidad

Empezaremos haciendo una constatación sorprendente el termino «Trinidad», que expresa un dogma central de la fe cristiana, esta ausente del Nuevo Testamento No aparecerá hasta bastante después, hasta mediados del siglo II en Oriente (*trias*, Teófilo de Antioquia) y comienzos del siglo III en Occidente (*trinitas*, Tertuliano) Lo mismo ocurre con el termino «persona», por lo menos en sentido riguroso. La aparición de un vocabulario nuevo va unida a la primera toma de conciencia de la dificultad planteada por la doctrina cristiana.

Pero entonces, ¿qué pensar de la enseñanza del mismo Nuevo Testamento? Sin estar la palabra «Trinidad», ¿está al menos presente la idea? Se ha sospechado, y se sigue sospechando, que la doctrina de la Trinidad es en gran medida una invención de la Iglesia, que habría empezado divinizando al hombre Jesús para luego personalizar el poder de Dios que es el Espíritu. Nos hemos topado ya con estas dificultades al tratar de la divinidad de uno y otro. Partamos ahora de los testimonios mismos del Nuevo Testamento, en los que se usan tres nombres: el Padre, el Hijo y el Espíritu. Estos tres nombres ¿son nombres divinos?

La confesión de fe primitiva:

tres nombres recapitulados en un único Dios

Busquemos en primer lugar la respuesta en las confesiones de fe primitiva, matrices de nuestros credos, y en los textos de Pablo, que están entre los más antiguos del Nuevo Testamento. Se presentan tres nombres, tres nombres que intervienen a nuestro favor en la historia de la salvación, de cuyo comienzo se da testimonio en el Antiguo Testamento. Contentémonos con llamarlos así, con el fin de no proyectar en el Nuevo Testamento un vocabulario que no es el suyo. Pero se ve que se trata de tres nombres propios, o de tres «sujetos».

La primera predicación de Pedro, llamada *kerygma* y colocada en los Hechos el día mismo de Pentecostés, propone un relato articulado sobre estos tres nombres, como muestra esta breve cita: «Dios ha resucitado a éste, que es *Jesús*, de lo que todos nosotros somos testigos. Exaltado, pues, por la diestra de Dios, y habiendo recibido del *Padre* el *Espíritu Santo*, objeto de la promesa, lo ha derramado. Esto es lo que estáis viendo y oyendo» (He. 2,32-33).

Esta proclamación asocia estrechamente los tres nombres: remite en primer lugar al origen de todas las cosas en Dios; recuerda lo que acaba de pasar con Jesús, muerto y resucitado; e interpreta, en fin, el presente: el don del Espíritu.

En san Pablo son numerosas las fórmulas que asocian los tres nombres. Retengamos solo las

dos siguientes, que son expresiones estilizadas del papel de cada uno de los nombres

«Hay diversidad de dones espirituales,
pero el Espíritu es el mismo,
diversidad de funciones,
pero el mismo *Señor*,
diversidad de actividades,
pero el mismo Dios,
que lo hace todo en todos» (1Cor. 12,4-6)
«Hay un solo cuerpo y un solo *Espíritu*,
como una es la esperanza a la que habéis sido llamados.
Hay un solo *Señor*,
una sola fe, un solo bautismo
y un solo *Dios, padre* de todos,
que esta sobre todos, por todos y en todos» (Ef. 4,4-6)

En estas dos enumeraciones cada nombre tiene sus propias actividades. Pero se habrá notado su orientación, el movimiento sube del Espíritu, por el Hijo, al Padre. Es el movimiento ascendente de la fe del creyente que conduce al Dios único. Las fórmulas tienen intencionadamente un ritmo para subrayar la estrecha solidaridad de los tres en la realización de la salvación de los hombres. El aspecto ternario está igualmente ligado al aspecto unitario, por la acumulación de «un solo» o «el mismo», que convergen hacia la unicidad última del Padre. El Espíritu y el Hijo se sitúan en dependencia del Padre, que aparece como el Dios único. La triada es «sentida» en la unidad de Dios, en quien se recapitula, sin justificarse sin embargo en el plano de la razón.

Entre estas fórmulas se puede mencionar también el mandato de bautizar, que se encuentra al final del evangelio de Mateo «Id, pues, y haced discípulos míos en todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19)

Hoy se reconoce que el origen de estas palabras es relativamente tardío, sin duda litúrgico. No puede tratarse de una fórmula del propio Jesús. No obstante, indica una relación muy primitiva entre la confesión de los tres nombres y la celebración del bautismo. La referencia a los tres nombres era central en la fe cristiana.

Se podrían invocar otros muchos textos. Bastan éstos para mostrar como el Nuevo Testamento tiene un sentido muy agudo de la proximidad y mutua solidaridad de los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu. Se «cuentan juntos» para formar una unidad superior.

Orden y «jerarquía» de los tres nombres

No obstante, de los tres nombres, solo al Padre se le llama de manera formal y habitual Dios, porque Él es el origen y la fuente de los otros dos nombres. Al Hijo solo se le llama formalmente Dios seis veces (K Rahner) en el Nuevo Testamento, el cual procura no hacerlo nunca cerca de la mención de Dios Padre, con el fin de no hacer pensar que hay dos dioses. En tales casos al Hijo se le llama Señor, pero este título de Señor (*Kyrios*) es un título propiamente divino. Al Espíritu Santo nunca se le llama Dios, lo que posteriormente planteará dificultades. Sin embargo, como Dios es Espíritu, y el Nuevo Testamento le reconoce al Espíritu actividades divinas, su asociación con el Padre y con el Hijo no resultaba problemática.

De hecho el Nuevo Testamento establece una cierta jerarquía entre los tres nombres, por el mero hecho de que el Padre es el único que envía sin ser enviado, el Hijo vive su envío en forma de obediencia a la misión recibida y el Espíritu, por su parte, es enviado de parte del Padre por el Hijo.

Asimismo hay un orden recurrente entre los tres nombres, un orden que coloca al Padre en primer lugar, al Hijo en segundo lugar y al Espíritu en tercero, bien se presente este orden de

manera descendente (Mt. 28,19-20) o ascendente. (Ef 4,4-6). En un caso, es el movimiento de Dios hacia nosotros el que se subraya, en el otro, es el que va de nosotros a Dios. El primer orden se refiere evidentemente al envío en misión que parte del Padre y llega al Espíritu. Este orden se hará normativo en la tradición eclesial y determinará el desarrollo de la doctrina trinitaria.³

Vuelta al testimonio de Jesús

Hemos partido de los testimonios de la fe y de los primeros testigos. ¿Podemos decir algo acerca de las palabras del mismo Jesús a este respecto? Jesús nos habla de Dios, del Dios creador del Antiguo Testamento, del Dios único, como de su Padre; nos habla también del Espíritu, prometiendo enviarlo a sus discípulos de parte del Padre. Él mismo se presenta como el «Hijo» en un sentido absolutamente original. Nos hemos encontrado ya con la confidencia de Jesús: «Nadie conoce perfectamente al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo» (Mt 11,27)⁴. Tal conocimiento supone una profunda intimidad entre ambos.

Lo que está presente en los evangelios sinópticos aparece orquestado en el discurso más explícito, pero también más tardío, fruto de la meditación de san Juan. Se esboza en él un movimiento de reflexión sobre la relación de Jesús con Dios. El Hijo es para nosotros el rostro mismo del Padre: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre», le contesta Jesús a Felipe; y sigue diciendo: «¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?» (Jn 14,9-10). Repite incluso, hasta convertirlo en una especie de *leitmotiv*: «Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (14,11). «Todo lo tuyo es mío» (17,10). Hay pues una especie de inmanencia mutua entre uno y otro. Su vida consiste en una comunicación y un amor constantes.

Conclusión

¿Está presente la Trinidad en el Nuevo Testamento? Si por esto se entiende la doctrina formulada y desarrollada en la forma de «un solo Dios en tres personas», ciertamente no. La cuestión se plantea en otros términos los tres nombres que son revelados y que estructuran juntos y de manera permanente el acontecimiento de la salvación. ¿Son verdaderamente nombres *divinos*? A esta pregunta se puede responder sí, sin vacilar, ya que su asociación, confirmada, como hemos visto, por lo que se dice en particular del Hijo y del Espíritu, pone de manifiesto que pertenecen al mismo orden o al mismo «ámbito» de realidad, al ámbito propiamente divino.

¿Ponen en cuestión estos tres nombres divinos la unicidad de Dios? Los autores del Nuevo Testamento no se plantean la cuestión en términos de ecuación. No esperamos de ellos una explicación en toda regla. Para ellos no había más que un Dios, el Padre. Éste se manifestaba a través del envío del Hijo y del Espíritu, que estaban totalmente sometidos a Él. Ireneo traducirá más tarde esto diciendo que el Hijo y el Espíritu son las «dos manos» de Dios. Ninguno de los tres actúa por separado dentro del fortísimo vínculo «jerárquico» que los une. Es una única potencia divina la que actúa a través de estos tres nombres.

Al término de la lectura del Nuevo Testamento la dificultad intelectual permanece íntegra. Pero se ha manifestado una realidad absolutamente nueva. A través del Hijo y del Espíritu, es el Dios único y Padre el que viene «en persona» a nuestro encuentro y se da a nosotros. El Espíritu, que habita en las profundidades de la vida divina, viene a habitar en nosotros. Los primeros testigos se quedan atónitos ante esta desconcertante comunicación de Dios a los creyentes. Tal es la convicción que impregna las confesiones de fe primitivas, condicionando la estructura de nuestro credo.

Pero entonces, se pensará quizá, ¿no se salva la unidad divina en detrimento del Hijo y del Espíritu, que parecen «subordinados» al Padre? Los primeros textos del Nuevo Testamento encierran ya esta ambigüedad, preguntándose por la presencia del Hijo en Dios antes de su manifestación terrena⁵. Será tarea de los siglos posteriores el aclarar las cosas, en la medida en que esto es posible. Lo que dará lugar a largos debates.

II. DE LA TRINIDAD MANIFESTADA EN LA HISTORIA A LA TRINIDAD EN SÍ MISMA

Dejamos ahora el testimonio del Nuevo Testamento para recoger el de la Iglesia antigua, en

particular la de los cuatro primeros siglos, a lo largo de los cuales se elaboró formalmente lo que hoy conocemos como el «dogma de la Trinidad». Toda la reflexión parte del testimonio de la manifestación concreta de los tres nombres divinos en la historia de la salvación. Será en este plano en el que trataremos en primer lugar la relación de la Trinidad con la unidad divina. Luego, en un segundo momento, la cuestión se desplaza: si es Dios el que se manifiesta a nosotros a través de estos tres nombres, ¿qué pasa con él? ¿Existe una correspondencia real entre la manifestación trinitaria de Dios en la historia y el ser eterno de Dios? ¿Qué *nos garantiza* el que Dios se manifieste a *nosotros tal* cual es? ¿No «se habría hecho» trinitario en el momento de la creación, o incluso sólo con ocasión de la encarnación?

Dos tentaciones capitales

Cuando los teólogos cristianos se enfrentaron con el problema de la conciliación de la unidad divina y de la Trinidad, se toparon con dos tentaciones capitales. La primera surgía de una evidencia. El cristianismo no podía renunciar al monoteísmo bíblico, precisamente cuando la filosofía griega, en sus principales representantes, Platón, Aristóteles y luego Plotino, habían aceptado esta concepción. El panteón de los dioses se había convertido en un asunto de mitología. En definitiva, no hay más que un solo principio del universo, el que Platón llamaba «el Bien», Aristóteles «el pensamiento del pensamiento» o el primer motor del universo, objeto del deseo universal, y Plotino «el Uno». Los cristianos eran ya griegos, formados en las escuelas helenísticas. Su deseo era por tanto armonizar espontáneamente la novedad cristiana con sus convicciones filosóficas.

Algunos, demasiado tentados por este tipo de conciliación, tuvieron pues la idea de reducir los tres nombres divinos a la singularidad de un único sujeto. Unos consideraban, por ejemplo, que Cristo es el Padre mismo que se encarnó, sufrió y murió. Otros, usando un lenguaje político, sostenían el principio de la «monarquía» divina, un solo Dios y Señor del universo. Otros, en fin, más filósofos quizá que los anteriores, consideraban que los nombres del Padre, el Hijo y el Espíritu no hacían sino expresar los diversos aspectos que adopta Dios para manifestarse a nosotros. El Hijo y el Espíritu serían sólo *modos* de expresión de un único Dios. De ahí su nombre de «modalistas».

Más tarde, el mismo principio del mantenimiento de la unidad divina dará lugar a otra tentación. Puesto que Dios es único, el Hijo y el Espíritu no pueden ser Dios en el mismo sentido que el Padre. Por lo demás, en la misma Escritura existe una jerarquía entre los tres nombres. Por otra parte, en la filosofía griega era bien conocido el esquema de una emanación degradatoria de los tres primeros principios; por ejemplo, el Uno, la Inteligencia (*nous* o *logos*) y Alma del mundo. Pero el segundo y el tercero son inferiores al primero y, en rigor, no son Dios. Era pues tentadora la aproximación del enunciado de la Trinidad cristiana a esta concepción.

De este modo, se llega a una formulación de la Trinidad en degradación, siendo el Hijo una criatura del Padre —criatura muy superior—, y el Espíritu a su vez una criatura del Hijo. Con respecto a nosotros son tan superiores que podemos llamarlos Dios. Pero con respecto a Dios siguen siendo criaturas. Esta es la dificultad, ya encontrada con la divinidad de Jesús, que se manifiesta con Arrio (ca. 280-ca. 336) en Alejandría y que recorrerá todo el siglo IV.

La Trinidad en la historia de la salvación

¿Cuál fue la respuesta de los Padres cristianos ante estas manifestaciones, que inmediatamente parecieron poner en peligro el edificio mismo de la fe? En el siglo III, ante la primera corriente, estos escritores se contentaron con subrayar la perfecta unidad de acción del Padre, el Hijo y el Espíritu en la historia de la salvación. Esta supone una sucesión de «disposiciones» históricas que ponen de manifiesto la distinción de los tres nombres en su actuación en favor nuestro, pero dentro de un único designio.

Ireneo de Lyon, hacia el 180, no conoce todavía el término «Trinidad». Pero tiene un sentido muy agudo de la unidad concreta de los tres nombres divinos. Nos dice así que el Padre lo ha creado todo, gracias a sus dos manos que son el Hijo y el Espíritu. Es la expresión plástica de una acción realizada solidariamente por los tres. He aquí cómo presenta los papeles del Padre, del Hijo y del Espíritu: «Dios lo puede todo: habiendo sido visto en otro tiempo por mediación del

Espíritu según el modo profético (= Antiguo Testamento), y habiendo sido visto luego por mediación del Hijo según la adopción (= Nuevo Testamento), será visto de nuevo en el reino de los cielos según la paternidad, el Espíritu prepara de antemano al hombre para el Hijo de Dios, el Hijo lo conduce al Padre, y el Padre le da la incorruptibilidad y la vida eterna»⁶.

De este modo, la historia de las intervenciones divinas en el mundo se va atribuyendo sucesivamente a un agente principal, siguiendo una línea ascendente que va del Espíritu al Padre: en el Antiguo Testamento, el Espíritu hace hablar a los profetas que anuncian; en el Nuevo, Jesús mismo revela al Padre y hace de nosotros sus hijos adoptivos; en la vida bienaventurada, en fin, el hombre verá al Padre tal cual es.

Se suele acusar a los escritores de teología de esta época de suponer la inferioridad y subordinación del Hijo y del Espíritu respecto del Padre. Las cosas en realidad son muy complejas. Estos primeros Padres no habían encontrado todavía un código lingüístico adecuado para hablar de la Trinidad; y sobre todo pensaban siempre en las manifestaciones históricas del Hijo y del Espíritu. En este plano, el Hijo y el Espíritu están manifiestamente sometidos al Padre para dar testimonio de la unidad de su misión. La comprensión del ser eterno de la Trinidad es entonces muy indirecta.

Los primeros defensores de la Trinidad dieron igualmente cuenta de ella a partir de la imagen política de la monarquía, ya que esta imagen había servido para impugnar el misterio de los tres. Mostraban así, por ejemplo Tertuliano, cómo la monarquía divina no excluía el ser administrada por un Hijo y un Espíritu, a quienes Dios mismo comunicaba su poder soberano haciéndolos salir de el mismo. Asimismo, un gobierno no pierde su unicidad por el hecho de estar compuesto por varios ministros cuya acción está siempre concertada bajo la autoridad de su jefe o soberano. El mismo Tertuliano es el primero en emplear a propósito de los tres nombres divinos el término de *persona*, término que significaba en primer lugar un personaje de teatro con su máscara, habiéndose ampliado su significación en el derecho romano para designar al sujeto o al papel social de un individuo notable.

Estas respuestas son evidentemente insuficientes en el plano de la reflexión especulativa. Esto no significa que no tengan un valor profundamente religioso. Son sin duda más elocuentes para los cristianos de hoy que las que vendrán después, más especulativas. Nos permiten en efecto definir la identidad de los tres nombres divinos a partir de su papel respectivo en la historia, y entender la naturaleza de la relación que estamos llamados a entablar con cada uno de ellos. Porque lo que se nos pide es que acogamos en nosotros al Espíritu Santo como huésped interior que viene a santificarnos, que nos abramos al Hijo, como hermanos con un hermano mayor, que consideremos al Padre como quien nos ha adoptado como hijos. Son relaciones diferenciadas suponen a la vez la interioridad más profunda, la relación fraterna y la relación filial. Pues entramos en la red de relaciones que unen a las tres personas divinas entre sí. De este modo participamos en la vida divina.

La Trinidad eterna

La segunda forma de tentación, la que reducía la Trinidad cristiana al esquema griego de la emanación de tres principios, exigía inevitablemente una reflexión más elaborada sobre el misterio de las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu en el seno de la Trinidad eterna. Fue tarea del siglo IV el llevar a cabo una clarificación radical, a través de duros debates eclesiales.

Se aplicó entonces un gran principio *tal como Dios se ha manifestado a nosotros por su Hijo y su Espíritu, así es él en sí*. De lo contrario, la historia de la salvación nos presenta un escaparate detrás del cual no hay nada, la doctrina de los tres nombres divinos de la Escritura queda reducida a nada, así como la afirmación de que Jesús es verdadero Hijo del Padre. Era menester reconocer por tanto que en el misterio cristiano de la Trinidad se encierra algo muy distinto a la idea griega de la emanación. No podemos creer haber entrado en la vida divina, si el Hijo y el Espíritu no son más que criaturas.

Pero de este ser eterno de Dios no podemos decir nada si no es partiendo de lo que la historia de la salvación nos enseña. Las relaciones entre las tres personas manifestadas en esta historia han de remitir a relaciones análogas en Dios mismo, dando por supuesto que en Él se encuentran

fuera de todos los condicionamientos históricos.

Pero entonces, ¿no volvemos a la imposibilidad de conciliar lógica y metafísicamente la unidad y la Trinidad divinas? El argumento de esta incompatibilidad lo condujo a un alto nivel especulativo. Un representante de la segunda generación arriana, Eunomio de Cícico (ca 335-ca 392), quien formula objeciones semejantes a las que en nuestros días reiteran los judíos y los musulmanes, Basilio de Cesárea responderá aceptando librar el combate en el terreno escogido por el adversario, es decir, en el terreno sutilísimo —por tanto difícil— del lenguaje y los conceptos. La tarea será retomada una y otra vez en Occidente, desde san Agustín hasta santo Tomás. Siglos de reflexión incesante dan fe suficientemente de la dificultad y abstracción lógica del problema. Tratemos de dar cuenta de ello de la manera más sencilla posible, pero advirtiendo al lector que las explicaciones serán laboriosas.

Apéndice: el descubrimiento de la noción de relación

El descubrimiento genial de Basilio consistió en reparar en la diferencia existente en nuestro lenguaje entre los *términos absolutos* y los *términos relativos*. Los primeros se refieren a la realidad de un ser en sí mismo, por ejemplo los tres nombres «buey», «caballo» y «hombre». Los otros expresan una relación entre dos seres, por ejemplo «hijo», «esclavo», «amigo». Estas palabras no nos dicen nada del sujeto, sino que expresan sólo una relación del sujeto con otro.

Por otra parte, hay en nuestro lenguaje *nombres comunes* y *nombres propios*. Los primeros son válidos para toda una categoría de objetos o de seres vivos. Todos sabemos de qué animal se habla cuando se menciona el nombre «caballo». Los segundos están reservados a una persona en particular, pero no nos dicen nada de lo que es: Néstor puede ser el nombre de un perro o de un hombre.

Estas consideraciones tomadas del lenguaje más corriente permiten articular los términos empleados a propósito de la Trinidad. Pero la atribución a Dios de un término del lenguaje humano conlleva siempre una gran parte de analogía⁷ y debe ser purificada de todo condicionamiento terreno. Los términos «padre» e «hijo» son términos relativos que expresan la relación de la generación. Si es verdad que un padre tiene siempre más edad que su hijo —porque no ha podido engendrar hasta llegar a determinada edad—, no es menos cierto que, en tanto que padre, no tiene más edad que su hijo primogénito. El nacimiento de un primer hijo es también el nacimiento de un padre. Antes del nacimiento de este hijo, no era padre; era simplemente hombre. En tanto que son padre e hijo, ambos son perfectamente contemporáneos. Los dos términos son estrictamente *correlativos*. Por otra parte, la procreación tiene lugar siempre dentro de una especie determinada. Ya se trate de un animal o de un hombre, la naturaleza del que engendra y del que es engendrado es la misma.

En Dios, «Padre» es un nombre *relativo* que es al mismo tiempo el nombre *propio* de una persona. En virtud de esto, se convierte en un nombre absoluto que designa lo que es propiamente tal persona divina, a diferencia de las otras dos. En Dios, el Padre es eterno y totalmente padre. Es padre y sólo padre. Su propiedad original se agota en su paternidad. Las mismas reflexiones valen para el Hijo, que es sólo hijo y eternamente hijo. No se distinguen uno de otro más que por esta relación de origen que los hace Padre e Hijo. Todo lo demás les es común en el marco de una naturaleza única.

Entre un padre y un hijo humanos, la unidad de la naturaleza no es numérica. Pertenecen a la misma especie, pero constituyen cada uno un individuo y por tanto una naturaleza humana particular. En Dios no ocurre así, porque Dios no es materia. De lo contrario tendríamos dos dioses, del mismo modo que tenemos dos hombres. Estos, tomados aparte, son otras muchas cosas que escapan a su relación de parentesco. En Dios no ocurre esto, puesto que el Padre no es más que padre, y el Hijo nada más que hijo. La unidad de su naturaleza es pues de un orden totalmente distinto y no se multiplica. Sigue siendo enteramente común a uno y otro, lo que no puede decirse de los hombres. Sigue siendo numéricamente una, porque la mera oposición relativa del Padre y el Hijo no multiplica la naturaleza, como sucede con los seres humanos. En esto consiste la originalidad de la relación. En Dios todos los atributos son comunes, salvo los atributos relativos, que distinguen lo propio de cada persona. Un poco más tarde, Gregorio de Nacianzo integrará el caso del Espíritu en esta reflexión.

Esta elaboración constituyó un germen de pensamiento que iría creciendo en Occidente a lo largo de los siglos. San Agustín la retoma por su cuenta y la lleva más lejos. Esta atravesará toda la Edad media y llegará hasta santo Tomás de Aquino (1225-1274), que le dará forma definitiva con su doctrina de las «relaciones subsistentes», en la que identificará definitivamente las personas divinas con las relaciones constitutivas de la Trinidad.

Hacia una fórmula que recapitule el dogma trinitario

Este trabajo, por necesario que fuera, no bastaba. Porque las críticas lanzadas durante todo el siglo IV contra el dogma de la Trinidad exigían que se llegara a una fórmula común de confesión de fe en la que todo el mundo pudiera reconocerse. La cosa fue bastante fácil en Occidente, heredero del vocabulario iniciado por Tertuliano, que confiesa «una única naturaleza o substancia de Dios en tres personas». En Oriente fue infinitamente más difícil, porque la cultura filosófica estaba allí mucho más desarrollada y el lenguaje era más denso y matizado. La clarificación del vocabulario no se producirá hasta el 382, en un concilio en el que Oriente proclama la misma fórmula que Occidente, pero precisando: «una única naturaleza o substancia divina en tres personas o *hipóstasis*⁸». El término *hipóstasis*, más filosófico, venía a reforzar el de «persona» (*prosōpon*), que en griego no tenía el mismo valor que en latín y podía reducirse a la máscara de un personaje de teatro.

Lo que conviene retener de estos debates largos y dolorosos es que la elaboración de la fórmula griega fue un acto concreto de reconciliación entre las Iglesias, aceptando cada una añadir a su vocabulario lo que parecía esencial en el vocabulario de las otras.

El sentido de semejante búsqueda

El lector habrá captado sin duda más fácilmente el sentido religioso y vivo para la fe de la revelación de las tres personas divinas en la historia de nuestra salvación. Se trata en este caso de sus relaciones con nosotros, que es algo que nos afecta muy directamente. También habrá preguntado sobre el alcance de la indagación sobre las relaciones de las tres personas entre ellas y la armonía entre la unidad y la trinidad en Dios. ¿Por qué entrar en razonamientos tan sutiles y abstractos, que van más allá de lo verdaderamente útil para la fe? ¿No se deja llevar aquí la teología por una tentación metafísica?

Esta indagación era, no obstante, necesaria, porque la fe cristiana tiene que ser capaz de expresarse a todos los niveles del lenguaje: desde el más simple, del que se nutren los fieles, hasta el más complejo y elaborado, que permite mostrar a los «intelectuales» exigentes que la Trinidad no es un absurdo ni una contradicción en los términos. Dar testimonio de que la fe es justificable racionalmente es un deber absoluto; renunciar a ello sería su perdición. Es igualmente digno de mención el que la filosofía más autónoma de los tiempos modernos haya tomado también el relevo de la reflexión sobre la Trinidad.

Hay otra motivación que ha desempeñado un papel importante en muchos de los grandes espíritus de Occidente: se trata de una curiosidad *amorosa*, que quiere saber lo más posible de su interlocutor divino. Una comparación puede servir para aclararlo. El enamorado no se contenta con conocer el rostro y la persona de la amada tal como éstos se revelan desde su encuentro. Quiere conocerlo todo sobre ella: su infancia, su familia, sus momentos felices y sus momentos tristes, todos los acontecimientos de su vida. En definitiva, quiere conocer la cara oculta de la persona a la que ama al igual que la cara actualmente presente. Y viceversa. Impulsados por una motivación de este tipo, no han cesado asimismo los físicos hasta conocer la cara oculta de la luna. En el caso de la Trinidad, esta motivación amorosa es espiritual, es una forma de adoración.

Señalemos, por último, que todos estos discursos no agotan en absoluto la realidad del misterio trinitario. Su objetivo es poner de manifiesto que un lenguaje humano inteligente y reflexivo puede abrirse a una enunciación no contradictoria de la Trinidad y encontrar en ella sentido. Dejan lugar para todas las consideraciones más existenciales que se desarrollarán hasta nuestros días.

III. EL SENTIDO DEL MISTERIO TRINITARIO

Un Dios «diferente» y comunitario

Dios no es solitario. No lo es, se dirá, por el hecho de la creación. Pero no lo es, desde toda la eternidad, en virtud de su mismo ser. El Dios de la Biblia y del evangelio es un Dios vivo; pero, ¿se puede vivir en la soledad absoluta? ¿No es la vida algo inseparable del movimiento y del intercambio? Un Dios absolutamente solitario, ¿sería un Dios efectivamente vivo?

¿Cómo podría interesarse por «otro» si en sí mismo no tiene ninguna experiencia de la diferencia y la alteridad? ¿Cómo un Dios absolutamente solitario podría definirse por el amor? No podría sino amarse a sí mismo en un amor que, a nuestros ojos, adquiriría inevitablemente un carácter narcisista.

Si Dios es vida, si Dios es amor, es necesario que se den en él mismo las posibilidades de la vida y del amor. Es necesario que viva en un intercambio eterno, que esté constituido por el ir y venir de un amor sin principio ni fin. Es necesario que sea comunidad, e incluso familia. Esto exige que su unicidad pueda integrar en sí misma una verdadera diferencia o alteridad, es decir, una forma de pluralidad que permita al amor no ser un puro y simple amor a sí mismo, sino amor a un ser verdaderamente otro.

Pongamos una comparación con el amor humano. Comparación no significa razón, sin duda; son muchos los datos que habría que trasladar. Hay una cosa fascinante en el amor humano: entre un hombre y una mujer todo es semejante y todo es diferente. Ya se tomen las cosas desde el punto de vista de la anatomía o desde el punto de vista de la psicología, hay siempre una diferencia discreta, pero absolutamente real, dentro de una semejanza fundamental. Semejanza y diferencia de los cuerpos que va desde la composición celular hasta la anatomía y la apariencia externa. Semejanza y diferencia patente en la manera de concebir la existencia, de usar la inteligencia y de vivir en el amor. Estos dos rasgos conjuntamente establecen una alteridad suficiente para que el amor conyugal sea el amor a un semejante y, al mismo tiempo, el amor a un sujeto verdaderamente «otro» y original.

De una manera muy analógica por supuesto, algo de esto ocurre en Dios⁹.

Entre las personas divinas funciona también esta relación de lo mismo y de lo otro. El Padre, el Hijo y el Espíritu son en todo semejantes en cuanto a su ser, ya que los tres poseen una única naturaleza divina. Pero, al mismo tiempo, son radicalmente diferentes en virtud de sus relaciones de origen. Su intercambio amoroso no es por tanto narcisista; supone una verdadera alteridad. Dios vive en sí mismo la experiencia de la diferencia, y por eso es capaz de amar a otras personas ms diferentes todavía.

El intercambio trinitario, fuente de la creación y de la salvación

Decíamos más arriba que nuestro principal problema a propósito de Dios no es saber si existe, sino si existimos nosotros para él, es decir, si es capaz de interesarse por nosotros. El misterio de la Trinidad, ¿no nos da una respuesta? ¿Qué «idea» pudo llevar a Dios a crear el mundo y el hombre? Dios encuentra el motivo de la creación porque Él es «comunidad» y «familia», es decir, porque en sí mismo hace la experiencia del otro y de la diferencia. Si se ha decidido a crear un ser a su imagen, al que pueda darle y con el que pueda intercambiar, es porque Él mismo vive de un amor que es don e intercambio. Para tener deseo de colocar ante sí a otro, a un interlocutor fruto de los propios beneficios, es menester conocer por experiencia el bien del amor a otro.

Para tener deseo de adoptar niños, es necesario tener entrañas de padre y madre. Todos sabemos lo que es la adopción de un niño en una familia. Es una delicada operación de «injerto» familiar, nada fácil: puede salir bien o ser un fracaso. Las motivaciones de los padres en la adopción son por ello esenciales. En el caso de que no tengan niños, no basta el que quieran llenar un vacío personal. Su deseo no puede ser ante todo egoísta. A veces hay padres que ya tienen niños y que quieren adoptar porque han encontrado un niño o una niña que tienen necesidad vital de ello. En todos los casos conviene que el deseo sea ante todo *oblativo*, es decir, deseo de dar y de darse para hacer que viva otro ser y hacerlo feliz.

Es lo que constituye el núcleo de la imagen de un Dios Padre. Dios es Padre porque ha hecho la experiencia eterna de un intercambio amoroso con su propio Hijo. Creándonos no trata de compensar ninguna carencia. No quiere darse hijos por no tener un Hijo. Quiere, eso sí, que éste

se convierta en «el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29.). Su paternidad es inagotable, y ella es la que funda y condiciona todo el proyecto de la creación del mundo.

Pero esta paternidad es también el ofrecimiento de una fraternidad en el Hijo único. De este modo se aleja toda sospecha de una imagen «paternalista» de Dios. La reciprocidad en el amor que Dios quiere establecer con nosotros se inscribe en una misteriosa igualdad entre Él y nosotros. Se mantiene su trascendencia absoluta, pero esta trascendencia no es obstáculo para una relación de amor, que supone siempre que las partes se encuentren en un plano de igualdad.

El proyecto de Dios consiste simplemente en compartir su propia vida en un intercambio amoroso que nos haga participar en el intercambio que une al Padre y al Hijo en el Espíritu. Somos y seguiremos siendo hombres, pero podemos ser ya divinizados antes de serlo definitivamente en la gloria de Dios. Volvamos a la imagen de la adopción, ésta consiste en el acto por el que unos padres dan a un niño con dificultades para vivir o sobrevivir la gracia de una vida nueva, ofreciéndole compartir su propia vida.

El misterio trinitario es también la condición de posibilidad de toda la historia de nuestra salvación, manifestada por el envío del Hijo y del Espíritu. Hasta ahora hemos tratado de remontarnos de esta historia a la consideración de la Trinidad. Podemos ahora invertir la perspectiva y ver la Trinidad como matriz de todo lo que ha de manifestarse. La creación no es más que el primer momento de la comunicación que Dios quiere establecer con los hombres. Ya que está ordenada a la encarnación del Hijo, es decir, a la donación absoluta e irreversible por la que el Totalmente Otro viene a asegurar una *solidaridad* perfecta con nosotros. El intercambio al que nos invita empieza por el intercambio entre nuestra naturaleza y la suya. Como decía Ireneo de Lyon, «se ha hecho lo que somos nosotros para hacer de nosotros lo que Él es»¹⁰

El amor busca la comunicación, no sólo la de los bienes, sino sobre todo la de las personas. Cada uno trata de comunicar al otro todo lo que puede de sí mismo y, al mismo tiempo, de hacer suyo todo lo que viene del otro. La lógica de la encarnación obedece a la lógica del «todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo mío».

El ejemplo de la solidaridad humana, a la que hoy somos particularmente sensibles, puede aclarar la cosa. Porque hay dos formas de solidaridad: la de origen (ligada a nuestra ascendencia familiar, social, cultural, nacional, etc.) y la de elección. La primera funda solidaridades ejemplares; la segunda contiene algo más, en tanto que quien no era solidario por su origen decide asumir una solidaridad lo más completa posible, en particular con los pobres y oprimidos, no para que haya un pobre más, sino para ayudar a todo el grupo a liberarse de su situación de pobreza. Este asume todo lo que el grupo con el que se identifica le aporta de valores humanos, pero quiere también poner sus recursos personales al servicio de una liberación. Este es el esquema al que obedecen la encarnación del Hijo y la donación del Espíritu. Por amor, el Hijo se ha hecho solidario de nuestra condición humana, a la vez para liberarnos del pecado y para comunicarnos su propio Espíritu. La lógica amorosa de la encarnación supone la lógica amorosa de la Trinidad.

La cruz, revelación de la Trinidad

Desde siempre el signo de la cruz se hace enunciando los tres nombres divinos: el Padre, el Hijo y el Espíritu. Esta práctica refleja una vinculación originaria entre la cruz y el misterio trinitario. Ahondando en esta vinculación, la teología contemporánea ve en la cruz, unida a la resurrección, el lugar por excelencia de la revelación trinitaria. Es en efecto en la historia de la salvación, cuya cumbre es la manifestación de Jesucristo encarnado, muerto y resucitado, donde la Trinidad eterna se revela a nosotros de acuerdo con una identidad dinámica.

En la cruz vemos a Jesús comportarse perfectamente como Hijo, en un movimiento de obediencia y de amor de correspondencia al Padre. Ese movimiento filial es, en el lenguaje de la existencia humana, la revelación del intercambio eterno por el que el Hijo devuelve todo su ser al Padre que lo ha engendrado. La actitud filial de Jesús en la cruz revela su origen.

El amor que quiere llegar hasta el extremo reclama una renuncia o pérdida de sí con el fin de poder encontrar al otro. Es menester vaciarse de sí mismo —que es lo que significa el término *kenosis*¹¹— para que el ser amado pueda «colmarnos». El amor es a la vez riqueza y pobreza. El

ejemplo nos lo da la cruz, donde se produce la unión de la suprema riqueza con la suprema pobreza, en el desprendimiento total del propio Jesús. Pero ocurre lo mismo con el Padre, que se desprende de sí mismo al engendrar a su Hijo. El desprendimiento de las personas divinas, puras relaciones en la vida intratrinitaria, ha de considerarse como el fundamento de todo.

Éste funda una primera forma de kenosis, la de la creación, en la que el Creador entrega a su criatura una parte de su propia libertad. Pero Dios solo puede tener este atrevimiento en previsión de una segunda kenosis, la de la cruz, en la que el Hijo traslada su generación eterna a la forma humana de la obediencia hasta la muerte. Toda la Trinidad, por lo demás, está comprometida en este acto, el Padre en tanto que envía al Hijo y lo entrega a la cruz, y el Espíritu en tanto que une a los dos en el tiempo de su distancia.

De este modo el anonadamiento sufriente —la kenosis de la que habla san Pablo (Flp. 2,7)— del final de la vida de Jesús revela el bienaventurado movimiento por el que el Hijo se vacía eternamente de sí mismo para entregarle a su Padre todo su ser. Su «manera» de morir remite a su «manera» de nacer. La kenosis humana de Jesús en su muerte remite pues en Dios a esa misteriosa y eterna kenosis por la cual cada persona «se vacía» de sí misma para darse a las otras y enriquecerse con la plenitud de las otras.

El itinerario de la vida de Jesús está enteramente orientado por este «peso de la cruz». En la cruz Jesús nos trata como trata a su Padre, amándonos hasta el final. Esta kenosis histórica revela el amor absoluto de Dios, un amor más fuerte que la muerte y el pecado, y, en fin, la verdadera gloria de Dios (H Urs von Balthasar).

Tal movimiento no puede sino estar producido por el movimiento eterno que va del Padre al Hijo, que lo engendra y lo constituye de tal Padre, tal Hijo. La cruz es pues asimismo, por parte del Padre, la revelación de su paternidad a través de un acto en el que engendra a su Hijo, en medio del sufrimiento que viene de los hombres el grito de muerte de Jesús equivale al primer grito de un recién nacido (F X Durrwell.) Además, en el acto de su muerte, Jesús entrega al Padre su «Espíritu» (Jn 19,30), que será el don común del Padre y el Hijo al mundo.

Todo lo que se deja entrever en la cruz se manifiesta a plena luz en la resurrección. El Padre resucita al Hijo por el poder de su Espíritu, de este modo confirma la pretensión filial de Jesús, y revela y actualiza para nosotros su generosidad eterna. Los textos del Nuevo Testamento asocian la cita del Salmo 2,7, «Tu eres mi hijo, yo mismo te he engendrado hoy», al anuncio de la resurrección (He 13,33, Heb 1,5).

El Espíritu mismo es objeto de intercambio entre el Padre y el Hijo, en la cruz el Hijo «entrega el Espíritu» al Padre, en la resurrección el Padre da su Espíritu al Hijo para devolverlo a la vida en su humanidad. Pero esta donación del Espíritu va encaminada también a su difusión entre los hombres. El relato **joánico** muestra también a Jesús exhalando el Espíritu sobre sus discípulos la tarde de la resurrección, con el fin de que, con el poder de este mismo Espíritu, puedan perdonar los pecados (Jn 20,22). El discurso de Pedro el día de Pentecostés vincula también la donación del Espíritu a la comunidad con el anuncio de la muerte y la resurrección de Jesús «Exaltado, pues, por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo, objeto de la promesa, lo ha derramado» (He 2,33).

Se puede decir por tanto con E. Jungel, teólogo luterano contemporáneo que se ha preguntado «en qué medida la historia, el ser-hombre de Jesús, es el indicio que lleva a justificar la fe en el Dios trino». «La doctrina cristiana del Dios trino es la quintaesencia de la historia de Jesucristo, porque es, distinguiendo las tres personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en un Dios único, como la realidad de la historia de Dios con el hombre accede a su verdad»¹².

¹ I KANT, *Le conflict des facultes*, en *Oeuvres philosophiques* III, Gallmard, París 1986, 841 (trad. esp., *Contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, Debate, Madrid 1992)

² W KASPER, *Le Dieu des chretiens*, Cerf, París 1985, 7

³ Sin embargo no expresa toda la realidad. Existe una reciprocidad entre el Hijo y el Espíritu en sus misiones salvíficas. En el Antiguo Testamento, el Espíritu interviene antes que el Hijo y como para prepararle el camino. ¿No es acaso el Espíritu del Señor el que envía al Hijo? (según Is. 48,16 y 41,1, citado en Le. 4,18). Según Mateo y Lucas, el Hijo nace por la iniciativa del Espíritu Santo. Desciende sobre Jesús en el momento de su bautismo. Jesús inicia su misión «movido por el Espíritu». Hay por tanto una misteriosa reciprocidad entre el Hijo y el Espíritu.

⁴ Cf supra, p. 271.

⁵ Cf supra, pp 408-418

⁶ IRENEO, *Contra las herejías*, IV, 20, 5.

⁷ Cf supra, pp. 71-73.

⁸ Sobre este término, ver supra, p. 432.

⁹ Dejemos aquí de lado el hecho de que, en nuestra cultura, hablamos de Dios en masculino. En Dios no hay sexo; Dios asume en sí la unidad de lo que en la humanidad se difracta en la diferenciación sexual. Ya lo hemos visto: Dios creó a la humanidad, hombre y mujer, y esta diferencia es un rasgo de la imagen de Dios en el hombre.

¹⁰ IRENEO *Contra las herejías*, V

Sobre el termino *kénosis*, cf Léxico

¹² E JUNGEL, *Dieu mystere du monde II*, Cerf, París 1983, 205 y 193 (trad esp , *Dios como misterio del mundo*, Sigüeme, Salamanca 1984).