

EL DIOS TRINITARIO Y LA COMUNION HUMANA

A menudo se piensa que los problemas de la doctrina trinitaria son primordialmente de carácter lógico-ontológico, reducidos en suma a la dificultad de postular que la realidad divina sea a la vez uno y tres. Durante siglos se han buscado maneras de concebir y expresar la trinidad divina de forma que ésta no fuera simple contradicción. Sin embargo, por importantes que sean estos aspectos formales, una demasiado exclusiva atención a los mismos puede haber hecho perder de vista el profundo sentido teológico de la revelación de la triunidad de Dios.

El acontecimiento de Jesús de Nazaret, reconocido a partir de la resurrección como presencia salvadora de Dios entre los hombres, así como la concomitante experiencia de la fuerza del Espíritu de Dios, introdujeron una nueva imagen de lo divino, que había de chocar violentamente con todo lo que los hombres —judíos o paganos— habían concebido hasta entonces acerca de la divinidad. Si Jesús de Nazaret, hombre tan real y verdadero como cualquier otro hombre, es la presencia de Dios en persona en el mundo, queda desbaratada definitivamente aquella imagen que concibe a Dios esencialmente como realidad de "otro mundo": se derrumba el presupuesto religioso básico de la radical distinción y separación entre lo divino y lo mundano: parecen confundirse niveles ontológicos que tenían que permanecer bien delimitados. Desde luego, tanto el judaísmo como el paganismo admitían que Dios podía actuar en el mundo: pero siempre "desde fuera", desde su trono celeste inefinamente distante, desde lo que ahora llamaríamos su trascendencia. Lo propio y peculiar del cristianismo está en profesar que Dios en persona se hace presente en el mundo como realidad mundana. Pablo lo vio bien: es el escándalo de la *kenosis* por la que Dios no sólo hace sentir su poder en este mundo indirectamente, a través de mediaciones mundanas, sino que directa y personalmente se hace realidad mundana, identificándose y aparentemente confundiéndose con ella. Es algo que no podía aceptar la religiosidad tradicional, como tampoco lo acepta

la filosofía religiosa, ya sea antigua o moderna. Aquel estudiante de Oxford que discutía de religión con Hilaire Belloc lo expresaba perfectamente: "No pretenderá Ud. que crea que un oscuro pueblerino sirio de los tiempos de Tiberio sea el creador del universo".

Jesús de Nazaret desbarata todas las ideas humanas sobre Dios: las de la religiosidad natural, las de cualquier ateísmo, las de cualquier filosofía de la religión. Si un hombre como cualquier hombre, que por añadidura acaba en fracaso, es real y verdaderamente Dios, entonces Dios no es ya "lo que tendría que ser": en vez de manifestarse como el Poder Supremo capaz de regir el mundo y poner orden en él, se presenta como un oscuro y débil ser mundano que acaba tristemente en manos de los poderes de este mundo.

Este es a la vez el escándalo y la maravillosa revelación —depende de cómo se mire— del cristianismo: la revelación de Dios como no tendría que ser, como no podríamos imaginar. Los cénicos de todos los tiempos han proclamado que aunque los hombres se digan hechos a imagen de Dios, es Dios el que está hecho a imagen de los hombres. Desgraciadamente, tienen casi siempre razón. Los hombres que no llegamos a comprender las profundidades de Dios, perdidos y como sin asideros ante su inabarcable misterio, buscamos cierta seguridad y satisfacción haciéndonos de él imágenes —"ídolos" los llamaban los antiguos, "proyecciones" las llaman ahora— con las que nos hacemos la ilusión de captar, poseer y manipular a Dios. No sólo manipulamos con ellos a Dios, sino también casi siempre al mundo, a los hombres y a nosotros mismos: tan cierto es que sin Dios no sabemos qué hacer con el mundo, con los hombres o con nosotros.

Pero el Dios vivo, el que realmente existe más allá de nuestras imágenes y proyecciones, el que ni se deja manipular ni quiere que manipulemos de cualquier manera el mundo o los hombres, cuando realmente se revela a los hombres tal como es, destruye todas las imágenes que de él nos habíamos hecho. La revelación trinitaria, hecha por la presencia de Dios mismo en nuestro mundo por medio de Jesús y de la experiencia del Espíritu, es una verdadera revolución cosmológica, humana y social. Cuando viene el Dios de verdad, no sólo rechaza el retrato que de él nos habíamos hecho, sino también el que nos habíamos hecho de nosotros mismos y del mundo, para abrirnos los ojos a una nueva imagen, realmente hecha a su imagen y semejanza.

La revelación de la Trinidad en Jesús y en el Espíritu, lejos de ser un mero *puzzle* lógico para entretenimiento de teólogos, es la gran revolución religioso-social, por la que Dios quiere destruir la religión y la sociedad que nos habíamos hecho demasiado a nuestro gusto y nos pone en una nueva actitud religiosa y humana, de acuerdo con lo que él realmente es y lo que

realmente hemos de ser nosotros. Señalaremos algunos aspectos de esta revelación revolucionaria.

La unidad que excluye la pluralidad: el modalismo

Una de las cuestiones más radicales que se nos imponen cuando intentamos comprender nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos, es la de la relación entre lo uno y lo plural: cuestión nunca adecuadamente resuelta, y casi siempre planteada como tensión, cuando no como exclusión. Lo uno parece excluir lo múltiple, y lo múltiple parece excluir lo uno. Se trata de una tensión que aparece una y otra vez en casi todos los órdenes de nuestra comprensión y experiencia de la realidad. A un nivel ontológico se manifestará como la tensión entre el ser y los entes: a un nivel epistemológico será la tensión entre el conocimiento singular y universal: a un nivel antropológico será la tensión entre naturaleza y persona: a un nivel psicológico será la tensión entre el yo y sus facultades o actos: a un nivel ético será la tensión entre ley y libertad: a un nivel social, será la tensión entre individuo y sociedad: a un nivel económico, será la tensión entre propiedad privada y bien común...

En los intentos de comprender y resolver este tipo de tensión, resulta más fácil y cómodo proceder a la separación y exclusión de sus términos que a su integración: distinguir y separar el mundo de lo uno del mundo de lo plural: declararlos parcelas de la realidad distintas e incompatibles, para pasar luego a postular la primacía de una o de otra. Desde los albores del pensamiento filosófico europeo —en los llamados presocráticos— encontramos pensadores que pretenden que lo uno —agua, aire, *apeiron* o simplemente ser— es lo verdaderamente real, mientras que lo plural no es más que aparente, y encontramos también quienes propugnan una valoración contraria. El teísmo filosófico representa el máximo esfuerzo por resolver esta tensión en favor de la realidad de lo uno. Puesto que la pluralidad domina en nuestra aprehensión del mundo visible y experimentable, la unidad se concebirá como principio superior, invisible y no experimentable: el supremo principio invisible de la filosofía. Este esbozo de la cuestión es, evidentemente, demasiado simplificado: pero tal vez no sea del todo inadecuado para caracterizar la dinámica del pensamiento religioso que va desde Parménides a Platón y Plotino y que marca para siempre lo que se llama teísmo.

El Dios del teísmo es un Dios hecho a imagen del hombre: un Dios en el que el hombre proyecta su necesidad de un principio absoluto de unidad: el Ser único, la Idea única del Bien, el Motor Supremo, la Causa Última o, simplemente con Plotino, el Uno. Esta realidad, alcanzada con necesidad

lógica y ontológica en nuestro intento de comprensión total de la experiencia, parece excluir toda multiplicidad: es la realidad divina absolutamente una, única, simple. Pero, cuando Dios mismo se nos revela tal como es, se manifestará que la idea que de él nos habíamos hecho resulta inadecuada: es una imagen demasiado humana de lo divino, proyección de nuestra imperfecta concepción del mundo, falso intento de resolver la tensión entre unidad y pluralidad, puesto que la resuelve, no por integración, sino por simple exclusión.

La historia de las vicisitudes de la doctrina trinitaria es la historia de la lucha entre la idea teísta de Dios, incapaz de integrar unidad y pluralidad, y la idea revelada de Dios, integradora de estos aspectos. Pero la autorrevelación de Dios no afecta tan sólo a la idea que de él podamos tener: afecta también a nuestra concepción de las relaciones entre unidad y pluralidad en el ámbito intramundano. La doctrina trinitaria no es pura cuestión teológica: es interpelación crítica a toda nuestra manera de concebir la realidad y, en particular, las relaciones entre los hombres.

Las herejías trinitarias, como formas de persistencia de la imagen teísta y demasiado humana de Dios, se agrupan en dos grandes tendencias bien conocidas. La tendencia modalista afirma la unidad de Dios-naturaleza, excluyendo la verdadera pluralidad del Dios-personal, pero niega que el Dios-persona sea una naturaleza realmente comunicable en pluralidad. Ambas tendencias vienen a lo mismo: salvar la unidad excluyendo la pluralidad. Ambas reflejan modos inadecuados de resolver, aun en el orden mundano, la tensión unidad-pluralidad. Ambas suponen actitudes cargadas de graves consecuencias en el orden humano y social.

La reducción de Dios a una "naturaleza funcional"

El planteamiento modalista, que reduce a Dios a una naturaleza simple con una única individualidad, puede parecer el más sencillo y obvio, porque está arraigado en nuestros hábitos cotidianos de conocimiento. Si nos llama la atención una planta desconocida y preguntamos por ella, probablemente nos daremos por satisfechos si se nos dice simplemente que se trata de "una liliácea". Si en una reunión de amigos me encuentro con una persona desconocida, me daré por satisfecho, al menos inicialmente, con saber de que se trata de "un profesor de economía". El método más expedito para dominar la realidad plural es reducirla a unas categorías sumamente simplificadas, caracterizadas por unos rasgos que podemos identificar con relativa facilidad, a costa de renunciar a las infinitas características concretas que constituyen al individuo en su singularidad única e irrepeti-

ble. Es un método de conocimiento que resulta sumamente eficaz para manipular la realidad, como lo muestra el éxito de las ciencias positivas y las técnicas, que se sirven casi exclusivamente de él: las características con que se define lo universal suelen ser tales que permiten predecir su comportamiento, su "función": tal género de planta se desarrolla y multiplica de tal manera: tal tipo de producto químico reacciona en forma determinada con tal otro producto: tal individuo tendrá tales capacidades, hábitos y formas de vida.

Es muy difícil que, al hablar de Dios, nos sustraigamos del todo a este hábito de conocimiento por reducción a lo universal. Aun cuando estemos convencidos de que Dios es una realidad *esencialmente única*, y no meramente un individuo de una categoría de suyo multiplicable, nuestros hábitos mentales y lingüísticos nos llevan inconscientemente a hablar de él como de un individuo de una naturaleza un tanto especial, pero naturaleza al fin como la de los demás entes de nuestra experiencia. Quisiéramos poder dominar a Dios como dominamos a los demás entes, reduciéndolos a su naturaleza. El que se pregunta si existe Dios, probablemente se está preguntando si existe un tipo de ser concreto con unas características determinadas que implícitamente supone conocidas: es casi como preguntar si hay alguna liliácea en el jardín. Lo mismo podría decirse del que se pregunta si Jesucristo es Dios. "Dios" parece usarse como una categoría universal del tipo de las que usamos para manipular cosas y personas: hay un intento latente de manipular a Dios, encuadrándole en una categoría que nosotros de alguna manera predefinimos, aunque declaremos que se trata de un individuo único de tal categoría. En el fondo quisiéramos predeterminar la "función" de Dios a partir de su "naturaleza" supuestamente conocida (1).

Si examinamos bien las cosas, constataremos que ni siquiera en el ámbito de nuestro mundo resulta adecuada esta forma de conocimiento que se limita a situar al individuo en una categoría. Por este procedimiento nos cerramos el acceso a la singularidad absolutamente única de cada ente, a su historia concreta, a su situación y manifestación irrepetible. El así llamado científico puede contentarse con hablar de "el lirio" como categoría botánica: pero el poeta, el pintor, el amante, el simple paseante de un jardín, saben que algo muy importante, algo imprescindible de la realidad se pierde si no pueden hablar de "este lirio", con su estructura y color irrepetibles, en determinada luz, en esta tarde, en este jardín, en la situación anímica concreta en que ha sido contemplado. El conocimiento por reducción al universal es el más manipulable, pero no es el humanamente más signifi-

(1) Este enfoque ha sido desarrollado con notable vigor por J.L. SEGUNDO en su obra *Nuestra Idea de Dios*, Buenos Aires, Ediciones C. Lohlé, 1970, p.150s.

cativo. Y si del conocimiento de "objetos" pasamos al conocimiento de "personas", estas consideraciones adquieren todavía mayor relevancia. La persona, con su libertad, su historia concreta, su sensibilidad, su apreciación de valores, es siempre algo irreducible a la naturaleza, algo que no puede reducirse a una "función" predeterminable.

Esto no quiere decir que, aun tratándose de personas, no estemos constantemente intentando hacer esta reducción. Lo hacemos precisamente cuando no queremos o no sabemos tratar a las personas como personas, cuando pretendemos manipularlas, utilizarlas sin comprometernos con ellas, dominarlas: cuando eliminando su singularidad plural, su libertad, su espontaneidad, su imprevisibilidad, su gratuidad, su posibilidad de expresión, de interpelación, de intromisión en nuestras propias vidas, las reducimos a pura función para nosotros, a puro medio para nuestros fines.

Lo que hacemos comúnmente con las personas, pensamos poder hacerlo con Dios. Es lo que hacen todos los teísmos, con sus dioses relojeros o tapagujeros. Es lo que hacen las teologías funcionales o existenciales. Es lo que hace la "religión" como sistema de prácticas culturales o ascéticas con que dominar la naturaleza de Dios. Es no permitir que Dios sea verdaderamente personal: no dejar que en Dios haya la pluralidad de la comunicación de la interpretación, del amor. Dios, reducido a la simple unidad de su naturaleza, ya no puede penetrar en nuestro mundo para establecer relaciones personales con nosotros, ya no puede venir inesperadamente a hacerse uno de nosotros, turbando nuestra tranquilidad, entrometiéndose en nuestros planes de hacer un mundo a nuestro antojo. Pero tampoco puede venir a salvarnos. Las fronteras deberían estar bien trazadas: Dios en su empleo, con su naturaleza infinita, simple, absoluto y con su función de hacer dar vueltas —naturalmente que desde fuera— a nuestro mundo: y nosotros en este mundo nuestro, para hacerlo rodar a nuestra manera desde dentro. Es la concepción aparentemente más simple y nítida de Dios: excluida de él toda pluralidad, reducido a pura naturaleza y función extrínseca del mundo, no tiene por qué meterse más en nuestro mundo imperfecto y plural: y nosotros nos hallamos así más libres para reducir también a los demás hombres a pura naturaleza y función, ya que a Dios no tiene por qué interesarle si pasamos por alto las plurales relaciones personales con los demás, con sus enojosas exigencias.

Todo esto constituye el oscuro trasfondo del modalismo: es la resistencia del teísmo racionalista, pragmático, y en el fondo interesado, a admitir el Dios revelado, que no se deja reducir a pura naturaleza funcional, sino que se presenta como interpelación y autocomunicación personal. No es de extrañar que en nuestros tiempos tan racionales y pragmáticos, en los que estamos tan habituados a valorarlo todo según la utilidad que nos reporta,

aun los que se llaman cristianos no crean en realidad más que en el Dios funcional del modalismo y del teísmo.

¿Un Dios cerrado o un Dios comunicado?

El subordinacionismo presenta otra idea de Dios a imagen del hombre. Los obispos y teólogos arrianos, que utilizaban todas las armas ideológicas, políticas y físicas para defender la trascendencia de Dios, que lo declaraban "el único inengendrado" en oposición incompatible con todos los demás entes sujetos a generación y corrupción—con lo que el Hijo engendrado había de quedar necesariamente por debajo de lo divino—, estaban ciegos para ver que precisamente aquello por lo que Dios se contrapone más radicalmente a todos los entes es por ser *esencialmente engendrador*, principio absolutamente autosuficiente de comunicación de vida, que por ello comunica vida necesaria y eternamente. Los arrianos, con toda su lógica, no podían verlo: es que la lógica induce siempre a hacer un Dios a imagen de lo creado. Pero hay una radical diferencia entre el ser finito y el infinito. Para el ser infinito, la afirmación de sí es necesariamente donación de sí, mientras que el ser finito tiende a afirmarse cerrándose sobre sí mismo, agarrándose a su finitud, de-limitándose, contraponiéndose a los demás. El ser finito, encerrado en unos límites que lo recortan y distinguen de todo lo demás, cuando sale de su finitud propia se pierde en "lo otro", se confunde con ello, pierde su propia identidad. No así con el ser infinito, plenitud total de ser, fuera de la cual no puede haber "otro" que lo delimite. Cuando sale de sí, vuelve a encontrarse a sí mismo, y su autoafirmación es aquella comunicación por la que sale de sí para encontrarse a sí. Quizá pensaríamos que si efectivamente el ser finito no puede salir de sí mismo más que para encontrarse a sí mismo, en realidad el ser infinito no puede salir de sí, no puede comunicarse, no puede afirmarse. Pero esto sería condenar al ser infinito a ser eternamente inerte, indiferenciación eterna, simple ausencia de afirmación, simple nada. Habría que decir que el ser infinito está en peores condiciones que el ser finito: por lo menos éste se afirma a sí mismo en contraposición a "lo otro", a lo que él no es. En cambio, el ser infinito, si no puede real y verdaderamente ponerse a sí mismo sin dejar de ser él mismo y sin perderse en "otro", no puede simplemente ponerse ni afirmarse: no es nada. El teísmo que se muestra incapaz de integrar en Dios la unidad y la pluralidad, la comunicación en la identidad, equivale en realidad a un ateísmo, a la afirmación de un Dios que no puede afirmarse a sí mismo, que no puede desplegarse "siendo", del que no puede decirse que sea activamente "ser".

El Dios de la revelación, por el contrario, se manifiesta como una naturaleza verdadera y totalmente comunicable, no agotada y extenuada en una única realización monopersonal (o, mejor dicho, indiferenciadamente individual, porque no puede hablarse de lo personal donde sólo habría indiferenciación, ausencia de afirmación, de comunicación, de vida). El Infinito de la revelación es una naturaleza tan infinitamente comunicable en "personas", tan plenamente afirmadora y engendradora de sí, que toda ella, sin limitación ni reserva, se comunica en el acto eternamente constitutivo de su afirmación y de su autocomunicación.

El teísmo subordinacionista es insuficiente porque traslada a su imagen de lo divino el principio de la afirmación de sí por cerrazón de sí y por contraposición a los otros, propio de los entes finitos. Es el principio de la no integración de la pluralidad en la unidad, el de la simple exclusión de la pluralidad. Que este principio forma parte de nuestros hábitos comunes es algo que no necesita amplios desarrollos. Como inconscientemente tendemos a pensar y a actuar como si sólo nos realizáramos y nos afirmáramos como individuos en la medida en que nos contraponemos a la naturaleza, a los otros: nos parece que somos lo que tenemos, y tenemos lo que privatizamos, lo que negamos a los demás. El impulso privatizador es seguramente —y con permiso de Freud— el más poderoso de los impulsos humanos conscientes e inconscientes, porque responde a la estructura esencial de afirmación de nuestro ser finito. Vivimos para acrecentar y defender celosamente nuestra "propiedad privada", no sólo en lo que se refiere a bienes materiales, sino también en el inmenso ámbito de los bienes sociales, culturales, políticos, éticos, religiosos, hasta lo más radical de "nuestro yo", que, como indica el adjetivo "nuestro" que espontáneamente le aplicamos, es concebido como nuestra propiedad más privatizada. Nada tiene de extraño, pues, que cuando los hombres hacen a Dios a su imagen, lo hagan un Dios celoso guardador de su naturaleza como propiedad privada, afirmador de sí por exclusión de toda pluralidad, incapaz de comunicación. Más, cuando Dios se revela tal como es, revela a la vez la falsedad de esta imagen y la inadecuación del principio del que ella procede. La revelación de la Trinidad pone de manifiesto que la afirmación del ser, en su nivel más profundo, no es cerrazón sobre sí excluyente de la pluralidad, sino comunicación en pluralidad.

Si esto es así, tenemos razones para sospechar que esta revelación cuestiona no sólo nuestras concepciones sobre Dios, sino nuestra manera de comprendernos y de realizarnos a nosotros mismos. En efecto, aquello por lo que el hombre es imagen de Dios, el espíritu, no puede ya concebirse como cerrazón, sino como abertura: no es una unidad que excluye la pluralidad, sino unidad que sólo se realiza en la pluralidad. La forma de realiza-

ción del individuo como persona no será la simple privatización, sino la comunicación, la donación de sí, el amor. La gran aportación cristiana al sentido de la vida del hombre, el mandamiento del amor, no es más que el correlato y la exigencia de la revelación de la comunión trinitaria de Dios en el amor. Como se ha señalado muchas veces, el Dios monopersonal del teísmo es el Dios ideal de los totalitarismos y de las sociedades basadas sobre el egoísmo del individuo: es el modelo en el cielo del poder absoluto, no comunicado, no participado: el poder estrictamente individual, en sí y para sí, en vez del poder-comunión, la coefusión y coparticipación de una misma naturaleza en pluralidad personal.

Es evidente que el hombre no es Dios: en él no se realiza aquella síntesis perfecta de unidad y pluralidad, aquella plenitud de comunicación que llegamos a atisbar cuando Dios nos revela las íntimas profundidades de su ser. Pero en cuando abierto al Infinito, en cuanto hecho a imagen del Dios Unidad-en-comunidad y, sobre todo, en cuanto llamado a participar de la vida de este mismo Dios, que se nos ha comunicado por su Verbo y se ha derramado en nuestros corazones por su Espíritu, el hombre tiene la vocación de superar los condicionamientos propios del ser finito: la más profunda y auténtica afirmación de sí ha de tener lugar, no por cerrazón sobre sí, que sería la axfisia de su ser espiritual, sino por comunicación y donación de sí, por la que la naturaleza espiritual se realiza como tal en comunión de personas. La revelación del Dios Unidad-en-comunidad es al mismo tiempo la revelación de que el hombre, en cuanto imagen de este Dios, tiene la vocación de ser también Unidad-en-comunidad. De esta suerte, la doctrina trinitaria, lejos de quedar relegada a sutil problema lógico para entretenimiento de teólogos ociosos, proporciona al hombre una más honda comprensión de la singularidad de su ser hecho a imagen de Dios, interpelándole existencialmente a vivir en consecuencia con ella.

Facultad de Teología
Sant Cugat del Valles
Barcelona

José Vives