

***PERSONAS EN RELACIÓN COMUNIONAL
UN ENSAYO DESDE LA ANTROPOLOGÍA
BIOLÓGICA Y LA TEOLOGÍA TRINITARIA***

Tomás J. Marín Mena

Sumario: Es objetivo del presente ensayo dar cuenta de que la persona humana se define constitutivamente por ser en relación con otras personas. La persona está esencialmente abierta a la comunión. Y ello no es una idea abstracta, pues los elementos morfológico-corpóreos específicamente humanos (la postura bípedo-erecta, la mano, el rostro, el tamaño y la complejidad del cerebro, la estructura buco-supraríngea, el crecimiento ralentizado y discontinuo, el nacimiento fisiológicamente precoz) requieren en su operatividad la cooperación del otro. Asimismo, si miramos la persona humana a la luz de la reflexión teológico-trinitaria, tomando como analogatum princeps la persona divina, descubrimos que la persona humana igualmente es concebida en relación con las otras personas, incluyendo a la Trinidad. Desde esta perspectiva son notas definitorias: la primacía ontológica de la persona, la llamada a la intercompetración, la función del tercero y la comunión de las plurales singularidades. Finalmente, haremos ver que el nexo entre la reflexión sobre la corporeidad humana y sobre lo trinitario la teología cristiana lo encuentra en la encarnación del Verbo.

Summary: The main aim of this paper is to present that the human person is defined constitutively by being in relation to other persons. Person is essentially open to communion. And this is not an abstract concept, since the specifically human morphological-corporeal elements (biped-erect posture, hand, face, size and complexity of the brain, buco-supralaryngeal structure, slowed down and discontinuous growth and physiologically early birth) require, in their operation, the cooperation of the other. Beside, if we look at the human person in the light of Trinitarian theological reflection, taking the divine person as the analogatum princeps, we discover that the human person is equally conceived in relation to other person, including divine Trinity. From this perspective, the following are defining notes: the ontological primacy of the person, the call to intercompetration, the role of the third person and the communion of plural singularities. Finally, it will be pointed out how Christian theology find the link between reflection on human embodiment and on the Trinitarian aspects in the incarnation of the eternal Word.

Palabras clave: persona, relacionalidad, corporeidad, Trinidad, ontología relacional, antropología biológica

Keywords: person, relationality, corporeity, Trinity, relational ontology, biological anthropology

Fecha de recepción: 25 de noviembre de 2021

Fecha de aceptación y versión final: 1 de diciembre de 2021

Introducción¹

En este artículo trataremos de fortalecer la hipótesis de que el ser humano se define como persona y que la persona se define por su constitutiva relación con otras personas. Para llevar a cabo esta tarea asentaremos nuestra reflexión, en primer lugar, sobre la antropología filosófica con ayuda de la antropología biológica. Esta incursión quiere insistir en dos asuntos filosóficos que consideramos de primer orden, como son la especificidad humana respecto del mundo animal y la relación como categoría constitutiva de lo humano. Así, por un parte, afirmamos que ya en el plano de la corporeidad (y no en el de la pura razón) encontramos la singularidad humana –sin menoscabo de que compartamos muchas funciones con los animales²–, y, por otra parte, aseveramos que es imposible desarrollar los actos que nos hacen humanos (asociados a los elementos corpóreos específicamente humanos) sin el concurso de la presencia y acción de otros seres humanos.

En segundo lugar, realizaremos algunas consideraciones teológicas asentados en la doctrina sobre la Santísima Trinidad, particularmente en lo relativo a las personas divinas, para dar mostrar que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo subsisten en la relación entre sí y que tal visión trinitaria tiene como consecuencia una antropología muy característica: que la persona humana también subsiste en la relación.

Por último, concluimos que tanto el dato corpóreo, tomado de la reflexión filosófica y la observación científica, como el dato trinitario teológico convergen en enseñarnos la relación interpersonal como nota constitutiva del ser humano. Tal convergencia entre lo trinitario y lo corporal, para el cristiano, se da plenamente en Cristo. Y, precisamente, porque Cristo nos revela verdaderamente quién es Dios y quién es el hombre, es el ejemplo más próximo a nosotros para aprender cómo una existencia en relación puede llegar a la plenitud, es decir, a la comunión y al amor.

1. La especificidad corpórea humana nos muestra la relacionalidad e interdependencia entre las personas humanas

El hombre no es ni ángel ni bestia³

(Pascal)

Se ha dicho convencionalmente en filosofía que lo que distingue al ser humano del resto de especies animales es la razón. No negamos esta especificidad, pero ha de

¹ Una versión incipiente y considerablemente más reducida de lo que se desarrolla en este artículo fue expuesta oralmente como comunicación el 9 de abril de 2019 en el IV Congreso de Catolicismo titulado “El hombre y la comunidad”, que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

² Igual que el animal sigue poseyendo lo que Aristóteles llama la función vegetativa (crecimiento, alimentación, reproducción), el ser humano sigue incluyendo la función sensomotriz, que define a los animales (desplazamiento, apetencia, sentidos), aunque la fenomenología del ser del hombre sea irreducible a las funciones y operaciones propias del animal.

³ B. PASCAL, *Pensamientos*, Alianza, Madrid 1996, § 678.

esclarecerse qué significa acaso la razón, y poner todos los sentidos en alerta para no caer del lado de un intelectualismo desencarnado. Por lo tanto, hemos de tratar de afirmar y llenar de contenido por todos los medios conceptos como la *razón corporal* o el *cuerpo racional* en contraposición con la *razón pura*. Y aquí nos interesa sobre todo destacar que el ser humano es cuerpo con una perspectiva que pise un terreno claramente biológico, para alejarnos de un dualismo antropológico con horribles consecuencias para la espiritualidad, la ética y la política. Consideramos que Nietzsche apuntaba en la dirección correcta cuando exclamó: “Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y el alma es solo una palabra que designa algo en el cuerpo”⁴. Y asimismo queremos profundizar en la intuición de Aristóteles al decir que el alma es la forma que hace humano a un cuerpo: la propia forma del cuerpo humano apunta ya a la función racional.

Por ello, pretendemos exponer los rasgos de la morfología corpórea que conforman la singularidad humana sin necesidad de acudir en un primer momento a la idea de la razón o de espíritu⁵. Ello no significa que el ser humano pueda ser entendido desde las claves animales genéricas sino que, como dice Juan B. Fuentes, precisamente tales especificidades corpóreas y operatorias humanas nos muestran una “radical novedad y singularidad ontológica de la morfología operatoria y sensorial viviente capaz de poner en marcha y sostener”⁶ la *apertura al Mundo* típica del ser humano que señalara la fenomenología (frente a al animal que es *pobre de mundo*, en cuanto que se circunscribe a una ecología dada por sus estímulos, es decir, por aquello que tiene una repercusión directa en su supervivencia). Podrían encontrarse otros conceptos correlativos al de apertura al Mundo como espiritualidad, libertad, autoconciencia, futurición o responsabilidad; eso sí, ya no vistos estos de una manera desencarnada y abstracta, sino como brote y expresión genuinos de la inconmensurabilidad de la carne humana.

El ser humano no es la yuxtaposición de un cuerpo, pensado a la manera zoológica, y de un espíritu, que se le añade desde fuera; sino más bien un cuerpo cualitativa y ontológicamente diferente del animal que podríamos llamar cuerpo espiritual o, sin más, *cuerpo humano*, o si preferimos la terminología bíblica, *carne*⁷.

⁴ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1994, parte I, “De los despreciadores del cuerpo”, 60.

⁵ Pueden encontrarse estos rasgos con distintos acentos en: G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007, 61-67; J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana*, Austral, Madrid 2009, 116-129; 189-193; J. B. FUENTES, “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró: Un ensayo sobre su trasfondo histórico-filosófico y sus posibilidades de desarrollo teórico en el sentido de una concepción (neo)aristotélica de la vida”: *Psychología Latina* 1, vol. 1 (2010) 63-68; y en C. BEORLEGUI, *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Deusto, Bilbao 2011, 210-233.

⁶ J. B. FUENTES, “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró”, *o.c.*, 67.

⁷ El evangelista Juan al afirmar la encarnación del Verbo divino utiliza la palabra griega *sarx* (σάρξ) que suele traducirse certeramente como carne (“El Verbo se hizo *carne*” [Jn 1,14]), es decir, el ser humano considerando especialmente su fragilidad. Podría hablarse desde la antropología bíblica de un interesantísimo «materialismo» teológico. Por dar un solo ejemplo, la palabra hebrea *néfesh* (נֶפֶשׁ), que aparece 755 veces en el Antiguo Testamento (vgr. Gn 2,7: “Dios formó al ser humano de polvo del suelo y le insufló en la nariz aliento vital; así se hizo el ser humano un *néfesh* viviente”) y que ha solido traducirse al español por “alma”, en realidad refiere, según el contexto, a diferentes partes del cuerpo humano e incluso a actos humanos o su misma identidad (garganta, cuello, anhelo, alma como sede de los sentimientos, vida, persona o yo); pero en cualquier caso siempre refiere al hombre en su globalidad. Cf. H. S. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975, 25-44.

Observaremos a continuación que cada rasgo que configura la singularidad ontológica humana tiene una peculiar disposición relacional, es decir, que para realizar su potencialidad operatoria requiere de la relación con otros cuerpos humanos, mostrándonos así la idea de que *la relacionalidad es inherente a la corporeidad humana*.

Los elementos que describimos a continuación son interdependientes entre sí porque la aparición de uno facilita la de otros. Por ejemplo, el bipedismo permite la peculiaridad de la mano (debido a la liberación de esta), y la estructura anatómica que sustenta el bipedismo permite la forma humana del rostro y la actual estructura bucal y supralaríngea. Para detenemos no tanto en describir cada elemento cuanto en mostrar en qué sentido son constitutivamente relacionales.

a) La postura bípeda en cuanto erguida. La tendencia a la bipedación erguida hizo que el esqueleto y la estructura anatómica humana en general se fuesen configurando de una forma singularísima –si lo comparamos con el resto de los homínidos– desde los pies pasando por las caderas y la columna vertebral hasta los hombros, el cráneo y el rostro. Como dicen los filósofos de la mente Gallaguer y Zahavi,

el punto importante aquí es que estas estructuras anatómicas definen nuestras posibilidades y, por lo tanto, definen qué es lo que se considera el mundo. Gibson desarrolló la idea de que los objetos del entorno pueden permitir diferentes tipos de acción, teniendo en cuenta el tipo de cuerpo que tenemos. Estas permitividades están estrechamente ligadas a nuestra forma corporal y a nuestras posibilidades de acción. [...] Las posibilidades de sentarse o de adoptar otra postura son ante todo motoras, pero sin duda se extienden a las posibilidades racionales más abstractas para la cognición, como contar y el desarrollo de las matemáticas⁸.

El profesor Fuentes ha insistido en esta misma idea afirmando que la visión humana desde la condición erguida posibilita la direccionalidad de la imaginación hacia el horizonte más allá de todo horizonte⁹. Fuentes conecta la apertura a lo nuevo por venir, permitida por la postura erguida, con la posibilidad de la acogida de cualquier tercera persona real –presente o ausente virtualmente presente– en cada relación entre un yo y un tú o en cualquier comunidad, esto es, la vigencia de la estructura topográfica triposicional¹⁰. Pero ¿por qué la bipedación-erguida es constitutivamente relacional? No solo porque permita e impulse dicha acogida del tercero, entroncando así con lo relacional por excelencia que es la apertura al otro y su integración comunitaria; sino

⁸ S. GALLAGHER – D. ZAHAVI, *La mente fenomenológica*, Alianza, Madrid 2013, 203. Los autores citan de J. J. GIBSON su obra *The Ecological Approach to Visual Perception*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (NJ) 1986.

⁹ Esta tendencia humana a vislumbrar el horizonte siempre más allá de todo horizonte puede asociarse con la idea de infinito y de incondicionalidad y, por lo tanto, con la apertura a Dios.

¹⁰ Cf. J. B. FUENTES, “La teoría del origen trófico del conocimiento de Ramón Turró”, *o.c.*, 65-67. Para un mayor desarrollo de la *estructura topográfica triposicional* véase la magnífica tesis doctoral de la discípula del prof. Fuentes, NATALIA S. GARCÍA PÉREZ: *La cultura como espíritu objetivo y el problema de la vida. Un análisis crítico desde la idea antropológico-filosófica de la tercera posición*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2017, especialmente pp. 361-418.

porque el individuo humano recién nacido no podrá erguirse sobre sí y llegar a andar al modo humano si no es por los otros a los que este observa caminando y que le ayudan a caminar, correr y danzar. Podemos llegar a realizar la disposición de la marcha bípeda y la postura vertical gracias a la relación con los otros.

b) *La mano*¹¹. Animales como la zarigüella, el koala, el panda y muchos tipos de simios cuentan con el pulgar oponible, lo cual les permite agarrar objetos como palos y piedras, pero, como señala Jesús Mosterín, “lo que no pueden es hacer la pinza de precisión, un agarre que combina fuerza y delicadeza, y que exige poder apoyar la yema del pulgar contra las yemas de los otros dedos”¹².

Se ha dicho y se dice que el ser humano se distingue de las otras especies animales por la cultura, la técnica, el arte o lo simbólico. Es cierto que cada individuo humano tiene la potencialidad de hacer cultura y arte con sus propias manos, pero depende de los otros para no empezar desde cero a crear objetos. Los otros nos muestran cómo manejar las herramientas y la técnica. Un ser aislado de otros seres humanos tiene manos, pero sin los otros no podrá llegar a ser un artista. Sin comunidad no hay escritura, ni arte, ni símbolo. La comunidad nos descubre el arte y los símbolos que reflejan los lazos afectivos y comunitarios, aunque, más acá de lo que solemos considerar simbólico, podría decirse que toda creación e intercambio objetuales son simbólicos, ya que el ser humano imprime un sentido al objeto que ulteriormente le trasciende para que quede su sentido afincado en el “entre”, en los otros, en la comunidad. Quizá el individuo solitario podrá manipular objetos, pero no podremos hablar propiamente del sujeto antropológico que dispone de enseres para el bien de la comunidad. Y es que el objeto como enser, es decir, el objeto dispuesto para el bien de la comunidad, como dice el filósofo F. Muñoz Martínez, posee “una estructura incomparable con la característica de los objetos modificados y utilizados por diversos grupos animales. Se trata de la estructura radical de toda obra humana, al punto de llegar a constituir la condición de la propia subjetividad antropológica”¹³.

Los enseres, ya sea un martillo, una casa o el *Quijote*, unen a las personas y forman comunidad; son signos de que el sujeto es comunitario, de que el hombre no opera con sus manos con un fin que acaba en sí mismo (propio de la antropología individualista moderna), para su propio placer y consumo. El sujeto comunitario pone al servicio y disposición de la comunidad el objeto, así como acoge los enseres que otros producen y comparten. Son dotados de sentido, porque pasan por la mano simbólica del ser humano y, por ello, se convierten en símbolos, en objetos comunitarios, en enseres.

¹¹ No puedo dejar de recomendar atender a lo que señala Antonio González: la *función deictica* (el indicar con el dedo para transmitir una información y para comunicar un interés a otro sobre una cosa) es singularmente humana y apunta a una clara disposición al “nosotros”. Cf. A. GONZÁLEZ, “La diferencia específica”: *Revista Λόγος*, 6 (2013) 9-38. Mi lectura del artículo está hecha desde la página web del autor www.praxeologia.org, donde aparece una numeración propia de las páginas (siguiendo esta numeración, cf. pp. 10-11).

¹² J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana, o.c.*, 123-124. Subrayado mío.

¹³ F. MUÑOZ MARTÍNEZ, *Elementos para la comprensión de las raíces metapolíticas de Europa: Del fundamento antropológico de la comunidad al ocaso de la familia en la sociedad universal* (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2013, 63.

c) La estructura bucal y supralaríngea. También se dice que el lenguaje es lo que nos hace humanos, pero el lenguaje no es posible sin una morfología operatoria de la estructura anatómica que posibilita el habla y que permite articular los sonidos genuinamente humanos, lejos del mero grito o sonido inarticulado del animal. Habida cuenta de que el habla humana no se da por una suerte de mente etérea o por el cerebro aislado del resto de su sustrato corpóreo –por mucho que les pese a los transhumanistas y a los cartesianos– sino por la singular estructura bucal y supralaríngea en conexión con la complejidad de operaciones del cerebro; hemos de señalar, a su vez que nadie aprende a hablar sino por otros, a los que puede imitar por escucharlos hablar una lengua o idioma concretos. Igualmente, no es posible el lenguaje sin mundo al que referir, sin objetos dotados de sentido que medien la comunicación interpersonal y las relaciones comunitarias¹⁴.

d) El rostro. No se trata meramente de que genéricamente la cara del homo sapiens sea distinta del resto de animales por su morfología característica, sino de que cada rostro humano es extremadamente genuino, único, irrepetible. Si nos fijamos entre cualesquiera dos rostros humanos, incluso si son gemelos (y más en la adultez), observamos la unicidad y singularidad de cada uno. Los mecanismos evolutivos han hecho que cada rostro dentro de nuestra especie sea, por así decirlo, exclusivo. De hecho, la palabra «rostro» solemos usarla para referirnos a la persona frente al bulto facial del animal. Pero ¿en qué sentido esta especificidad humana del rostro tiene un constitutivo carácter relacional? En el sentido que expresa Leopoldo-Eulogio Palacios: “El rostro, máxima insignia de nuestra identidad, es un documento público que pertenece a todos, menos al que lo lleva”¹⁵, pues visualmente no tenemos acceso directo a él, salvo por medio de un espejo. Decimos que los ojos son el “espejo del alma”, pero la expresión es válida no sólo para los ojos sino para el entero rostro que expresa nuestra espiritualidad, nuestra alma. Coincidimos con Emmanuel Levinas cuando dice: “El alma, substancializada como una cosa, es, desde el punto de vista fenomenológico, lo que se muestra en el rostro no cosificado, en la expresión, y, en este manifestarse, posee el esqueleto, el remate de alguien”¹⁶.

Por otra parte, el interrogante sobre la relacionalidad del rostro se vincula también con que a través de la contemplación del rostro del otro reconocemos al otro como persona. La intuición a la que apuntamos puede verse, de nuevo, en las meditaciones de Levinas. Según el filósofo judío, la vida ética surge del encuentro con el rostro del otro, y de ese encuentro –incluso choque, traumatismo– surge el mandamiento del “No ma-

¹⁴ La misma referencia al mundo es necesaria para el pensamiento individual interno. Como explica Fernando Muñoz: “El habla endofásica no tiene el carácter de un orden espiritual interno y *substante*, que se mantuviera por sí mismo, sino que ha de contar para desplegarse y sostenerse con el mundo de objetos culturales – que median la relación entre sujetos – a cuya estructura hemos apuntado” (F. MUÑOZ MARTÍNEZ, *Elementos para la comprensión de las raíces metapolíticas de Europa, o.c.*, 76, en la nota a pie nº 108).

¹⁵ L.-E. PALACIOS, “El rostro y su anulación”, en A. SERRANO DE HARO (ed.), *Cuerpo vivido*, Encuentro, Madrid 2010, 109.

¹⁶ E. LEVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, Altaya, Madrid 2000, 23. La radicalidad de la idea levinasiana es tal que afirma: “Lo que Descartes substantifica [...], lo que Leibniz convierte en mónada, lo que Platón expone como alma que contempla las Ideas, lo que Spinoza concibe como modo del pensamiento, se define, desde el punto de vista fenomenológico, como rostro” (Ibid.).

tarás”, así como la súplica “No te desprecupes de mí”, es decir, el respeto a la dignidad humana y el cuidado. El rostro del otro nos demanda una respuesta de algún tipo. Nos abrimos a la vida del otro cuando le concedemos nuestra mirada y, por el contrario, negamos la dignidad del otro cuando le volvemos la cara. El rostro es ética; nuestra indiferencia ante su sufrimiento, inmoralidad¹⁷. Por otra parte, la comunicación y los actos que generan relaciones de cordialidad y amistad, están íntimamente vinculados con las miradas que se cruzan y se dejan afectar mutuamente¹⁸.

e) Tamaño y complejidad del cerebro. El cerebro del homo sapiens tiene entre 80 y 100 mil millones de neuronas. Los chimpancés, por ejemplo, tienen una media de 6 mil doscientos millones de neuronas. Esa “enorme cantidad de neuronas [...], la multiplicidad insondable de sus conexiones sinápticas y la pluralidad de los neurotransmisores dan lugar a un juego combinatorio con potencialidades de complejidad casi ilimitada. [...] No es de extrañar que sus posibilidades de codificación y proceso de la información sean inabarcables”¹⁹. El cerebro humano suele asociarse con las capacidades racional y lingüística, de proyección de futuro y de autoconciencia, de conceptualización abstracta. Indudablemente, el cerebro permite operar el conocimiento de las cosas más allá de su utilidad; ya decía Zubiri que somos animal de realidad, frente al resto de animales que conocen las cosas en tanto que estímulos. Todas estas capacidades son imposibles de realizar sin la alteridad humana. Y es que necesitamos a un “tú” para reconocernos como yo (M. Buber)²⁰; la alteridad es condición de posibilidad para la autoconciencia, hasta tal punto de que el bebé percibe antes la relación yo-tú antes que tener conciencia de sí mismo. Sin alteridad no hay identidad. Y como ya hemos dicho, necesitamos a los otros para desarrollar la potencialidad del lenguaje humano y por ende del razonamiento complejo.

f) El nacimiento fisiológicamente precoz. Es curioso que el ser humano tras la salida del vientre materno queda en un estado de indigencia, si lo comparamos con el resto de los animales. Es como si el bebé prolongara su fase intrauterina durante aproximadamente un año más fuera del seno materno (A. Portmann). “Mientras que los primates adquieren en el seno materno todo el desarrollo necesario para desenvolverse en su hábitat, el hombre, dada la apertura que le caracteriza, tiene que adquirir un enriquecimiento que sólo le puede ser proporcionado por la familia y la sociedad”²¹.

¹⁷ E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1999.

¹⁸ Puede iluminar un apunte sobre sexualidad para mostrar la singularidad fenomenológica humana del rostro a la que refiero: el ser humano es el único animal que no tiene un coito animal. Los seres humanos podemos hacer el amor cara a cara, lo cual evidencia que el erotismo es algo específico de las personas. Los bonobos (o chimpancés pigmeos), caracterizados por su intensa y flexible actividad sexual, también tienen prácticas sexuales cara a cara; sin embargo, suelen realizarse rapidísimamente (10 segundos) y a veces es un mero saludo. Lejos de ello queda la erótica humana.

¹⁹ J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana, o.c.*, 192.

²⁰ Cf. M. BUBER, *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 2005, 26.

²¹ L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, BAC, Madrid 2009, 195. Subrayado del autor.

Este fenómeno del «nacimiento prematuro» requiere que el ser humano sea un animal extremadamente necesitado de cuidados durante su primera etapa. Ello pone ante nuestros ojos cómo la vulnerabilidad del bebé provoca que no sea, que no sobreviva, que no crezca y que no se desarrolle si no es por otras personas que procuran su cuidado. Además, esta fragilidad constitutiva es definitoria de los fuertes lazos relacionales más allá del parto entre el bebé y la madre. Al contrario que sucede en el resto de las especies animales, “se puede decir con propiedad que el niño se halla orgánicamente dispuesto y encaminado hacia la familia y la educación”²².

g) El crecimiento ralentizado y discontinuo. Al lado de otros animales cuyo crecimiento es constante, el ritmo en el proceso de maduración biológica del ser humano es muy irregular. Se da un primer año extrauterino de despegue, donde el niño adquiere algunas de las capacidades más importantes para su desarrollo. Pero una vez actualizadas sus disposiciones de la posición erecta, el lenguaje y la inteligencia, el niño no es maduro inmediatamente: tenemos una larga infancia hasta alcanzar la pubertad, es decir, la madurez sexual, hablando en términos biológicos. Portmann interpreta esta singularidad como énfasis de la necesidad de un aprendizaje lento y gradual en lo que respecta a la apertura al Mundo, genuinamente humana, para llegar a ser más autosuficientes²³. Ello no contraría nuestra hipótesis de la relacionalidad constitutiva de los seres humanos, sino que la sitúa con justeza, pues sugiere que la madurez relacional ha de fraguarse durante largo tiempo con paciencia y delicadeza.

2. La ontología que se desprende de la doctrina trinitaria nos muestra la relacionalidad de la persona

*No hay nada mejor, nada más agradable, absolutamente nada más magnificante, que la verdadera, sincera y suprema caridad, que no sabe existir sin una pluralidad de personas*²⁴

(Ricardo de San Víctor)

Un problema de la modernidad ha consistido en creer que una de las primeras soluciones para el progreso social humano es el destierro de la teología. A mi juicio, la cuestión no es si teología sí o no, sino qué teología. Dependiendo de qué teología supongamos, explícita o implícitamente, tendremos una determinada imagen del ser humano. Parafraseando el refrán castellano podría decirse: dime en qué Dios crees y te diré qué antropología tienes. Con atrevimiento Max Stirner vio que la teología llegaba más allá de las iglesias y religiones. Por así decirlo, la razón, la humanidad, la nación, la patria, el Estado y cualquier absoluto conformaría una teología con su propio dios y sus

²² *Ibid.*, 200. Subrayado del autor.

²³ Cf. *Ibid.*, 200-203; 212-213.

²⁴ RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, III, 5. Consultamos la edición bilingüe publicada por la editorial Sígueme (Salamanca 2015).

respectivos dogmas. Como ha dicho el filósofo italiano G. Agamben, “nuestra cultura está totalmente embebida de teología; y si no se comprende esto, se seguirán usando categorías teológicas [deficientes e insuficientes!] sin advertirlo”²⁵. Toda propuesta ética o política tiene un dogma, un presupuesto no cuestionado, una antropología vinculada casi inexcusablemente a una teología. El problema es que normalmente es bastante mala, perjudicial para el ser humano; idolátrica, diría la Biblia, porque exige sacrificios y resta vida.

Pues bien, nuestra tesis es que la teología cristiana desde sus primeras formulaciones dogmáticas trinitarias, y ya seminalmente en el Nuevo Testamento, contiene una intuición ontológica radicalmente personalista y relacional. De esta suerte, doctrina trinitaria sustenta un paradigma antropológico y ontológico centrado sobre la persona, entendiendo que ésta está constituida por su relación comunional con las otras personas.

Con base en los Padres Capadocios, en Ricardo de San Víctor y en Santo Tomás, el consenso en la teología cristiana contemporánea es definir la Trinidad como misterio de comunión. Se pueden citar entre los autores que desarrollan hoy esta visión al suizo H. U. von Balthasar, al ortodoxo griego I. Zizioulas, al alemán G. Greshake o los españoles L. F. Ladaria y Á. Cordovilla, entre otros²⁶. Todos ellos están de acuerdo en apuntar que lo definitorio de las personas divinas es la relación con las otras, que las personas divinas son *hacia* las otras y *en* las otras. Con el fin de desplegar conceptualmente esta realidad, a continuación, enunciamos seis notas que explican el paradigma ontológico trinitario:

a) Primacía ontológica de la persona. Zizioulas ha dicho que en el siglo iv aconteció una revolución ontológica personalista por la identificación de los conceptos de *prósopon* e *hipóstasis* en el pensamiento de los Padres Capadocios (Basilio Magno, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno) al tratar de imaginar y razonar cómo el Padre, el Hijo y el Espíritu son un solo Dios²⁷. La evolución y metamorfosis de la terminología trinitaria tiene una larga historia hasta cristalizar en la teología de los Capadocios, tanto en el ámbito latino como en el griego. Dicha historia de los conceptos trinitarios es compleja y no podemos extendernos en ella, pero sí aclaramos qué repercusiones tuvo la identificación del concepto de persona (*prósopon*) con el de *hipóstasis*. Esta conjunción significa que la persona no es un añadido al ser, a una entidad o a una esencia previas, sino lo que hace que el ser subsista: no existe una esencia divina previa al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; más bien hay que entender que el Dios uno y trino reposa en las tres personas divinas relacionándose recíprocamente y formando comunión. Otra dimensión de esta revolución ontológica es que la textura profunda de lo real es personal. Esto quiere decir que, en última instancia, las criaturas no deben su ser y existencia al Ser

²⁵ Tomado de una entrevista en el *El Cultural* hecha realizada por Álvaro Cortina (25 de junio de 2014): <https://m.elcultural.com/noticias/letras/Giorgio-Agamben-La-filosofia-no-es-una-disciplina-la-filosofia-es-una-intensidad/6424> (consulta del 9 de marzo de 2018). Los corchetes son míos.

²⁶ Es muy iluminador un artículo suyo para el recorrido histórico sobre la teología trinitaria, que tengo de fondo en mi exposición: Á. CORDOVILLA PÉREZ, “El concepto trinitario de persona”: *Estudios eclesiológicos* 340, vol. 87 (2011) 3-49.

²⁷ Cf. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003, 50 ss.

(impersonal), sino a la persona del Padre que sostiene el amor comunional trinitario, un amor que, gratuitamente, sale fuera de sí (de lo divino) para comunicar su amor a lo otro de sí, la creación, el ser humano. Las tres personas divinas en comunión son el origen, el actual sostén y el destino de la creación²⁸.

b) Personas intercompetradas en un baile eterno. El tradicional término griego de *perichóresis* puede ayudarnos a explicar esta nota. *Perichóresis* significa movimiento circular, danzar entorno; implica “mismidad, diferenciación y dinamismo”²⁹. La teología lo ha usado para hablar de una unidad de los distintos perfectísimamente armonizada. Primero fue acuñado en la literatura teológica del siglo IV por Gregorio Nacianceno para referirse a la in-habitación en la única persona de Cristo de las naturalezas humana y divina. Pero el término de *perichóresis* ha tenido mucha más acogida histórica y contemporáneamente en el ámbito trinitario. San Juan Damasceno (siglo VIII) lo usó para referirse a la inter-competración de las personas divinas. Así, en su obra conocida como *Expositio fidei* (escrita originalmente en griego) el Damasceno dirá: “[Las personas divinas] se unen no como si se confundiesen, sino como quienes se contienen entre sí, y poseen la perichóresis en los otros, sin fusión ni mezcla”³⁰.

c) El tercero en con-cordia. Ricardo de San Víctor (siglo XII) no contento del todo con la definición de persona de Boecio³¹, acude a una comprensión más bíblica. Su punto de partida será que “Dios es amor” (1 Jn 4,8), y con ello seguirá a San Basilio Magno en su máxima de que “No puede haber *caritas* entre menos de dos”³². Dirá que el amor en plenitud requiere de la alteridad, por eso es necesario hablar de más de una persona en Dios³³. Sin embargo, para que haya amor supremo completo debe haber «amor común», que no es meramente el amor mutuo y recíproco entre dos personas. Más bien, siguiendo a Ricardo de San Víctor: “Se puede decir con razón que hay amor común (*condilectio*) cuando los dos concuerdan en amar a un tercero, lo admiten en una comunidad de amor y el afecto de los dos se hace uno por el ardiente amor que sienten hacia el tercero”³⁴. Sin tercera persona no hay comunidad perfecta de amor, sin el tercero el amor mutuo de los dos acaba en el ensimismamiento. Explicará Ricardo que “gracias a la asociación de la tercera persona de la Trinidad, la caridad es concorde y

²⁸ Cf. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, o.c., 52-57; e ID., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2009, 161 ss.

²⁹ L. F. MATEO-SECO, “Perichóresis y circuminsessio”: *Scripta Theologica* 35, vol. 2 (2003) 510. Para este apartado de mi trabajo sigo este artículo, especialmente las pp. 508-512.

³⁰ SAN JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei*. Citado en L.F. MATEO-SECO, L. F., “Perichóresis y circuminsessio”, o.c., 511.

³¹ Según BOECIO, la persona es la «sustancia individual de naturaleza racional» (*Opuscula theologica V: Contra Eutychem et Nestorium*, 3, 168-172, citado en Á. CORDOVILLA PÉREZ, “El concepto trinitario de persona”, o.c., 14).

³² Citado en Á. CORDOVILLA PÉREZ, “El concepto trinitario de persona”, o.c., 19.

³³ Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, III, 2. De las citas aquí referidas hemos cambiado levemente la traducción propuesta tras consultar el texto latino.

³⁴ *Ibid.*, III, 19.

el amor es siempre comunitario (*consocialis*) y nunca es exclusivo³⁵. Es el Espíritu Santo el amor común, el condilecto del Padre y del Hijo, el fruto del amor de ambos; pero también es a través del Espíritu por quien el Padre ama al Hijo y viceversa. El Espíritu es co-amado y co-amante. Podría verse, entonces, un reflejo de la figura del condilecto, original de la estructura ontológica trinitaria, en la triposicionalidad antropológica que hemos señalado más arriba³⁶.

d) La persona se define por la relación. En el siglo XIII hemos de resaltar la teología trinitaria de Santo Tomás. Para el Aquinate, “las relaciones en Dios son la misma esencia divina”³⁷. Es decir, si no entendemos a Dios en clave relacional, poco hemos entendido de Dios. Por otra parte, dirá Santo Tomás: “Persona divina significa relación subsistente”³⁸. De la visión trinitaria tomista hemos de concluir que no existen primero las personas y que ulteriormente entran en relación entre sí, sino que la persona divina en cuanto tal es relativa a las otras. Tampoco parece que se pueda hablar de una esencia divina previa a las relaciones personales, más bien la esencia divina es la intercomunicación de las personas en el amor, quedando incomunicable lo diferente y singular de cada persona.

e) Cada persona conserva su irrepetible singularidad. Lo muestro en palabras de Santa Teresa de Jesús: “[...] tres Personas distintas que *cada una puede mirar y hablar por sí*. [...] Si *cada una es por sí*, ¿Cómo decimos que todas tres son una esencia, y lo creemos y muy gran verdad, que por ella moriría yo mil muertes? En todas tres personas no hay más que un querer y un poder y un señorío, de manera que ninguna cosa puede una sin otra”³⁹. Cada persona divina “puede mirar y hablar por sí”, “es por sí”; por decirlo de alguna manera, cada persona tiene posesión de sí sin menoscabo de la intrínseca interrelación con las otras. La autoposesión no equivale a la autonomía moderna; en las personas divinas son constitutivas la autoposesión y la dependencia, y, por supuesto absolutamente compatibles y hasta correlativos. No sería injusto pensar que Jesús, encarnación de la segunda persona divina, tuviera una experiencia así expresada: “Me soy en el Padre, *en virtud del Santo Espíritu*”.

f) La pluralidad en relación comunional es unidad. El Dios cristiano muestra paradigmáticamente que unidad y trinidad no son contradictorias. En Dios no

³⁵ *Ibid.*, III, 20.

³⁶ De este modo, observamos que la idea antropológica arriba mencionada de la *tercera posición* de J. B. Fuentes tendría un anclaje del todo complementario y hasta deudor de la doctrina trinitaria: las relaciones personales son completas en el común amor al tercero. Lo reconoce el propio autor al explicar las vinculaciones conceptuales entre la comunicación trinitaria (en la perspectiva de la Trinidad económica) y la *comunicación universal* que él propone desde su idea de *comunidad universal*. Cf. J. B. FUENTES, *La impostura freudiana. Una mirada antropológica crítica sobre el psicoanálisis freudiano como institución*, Encuentro, Madrid 2009, 112-114.

³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, c. 39, a. 1, solución. Consulto la edición en castellano de la BAC (Madrid 2001).

³⁸ *Ibid.*, I, c. 29, a. 4, solución.

³⁹ SANTA TERESA DE JESÚS, *Relaciones 33,3 en Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 1984. Citado en L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 133. El subrayado es mío.

hay unidad, no hay comunión, sin que concurra la alteridad. En Dios no hay “nosotros” sin más de un “tú”. Como hemos aprendido, en Dios el nosotros se hace por un “yo”, un “tú” y un “él”. El Dios cristiano se conjuga en primera, en segunda y en tercera persona del singular, hasta poder llegar a hablar de una primera persona del plural. A pesar de que sea indebido leer el “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gn 1,26) en clave trinitaria desde el punto de vista exegético meramente veterotestamentario, no es una hermenéutica errada, como demostraron los Padres de la Iglesia cultivando una exégesis espiritual de la Sagrada Escritura en la que ésta era leída como un todo orgánico que era comprendido plenamente en Cristo. Con todo, hemos de aclarar respecto del “nosotros” trinitario que la comunión de las personas no se identifica con una disolución de las diferencias en una suerte de síntesis dialéctica hegeliana. La unidad divina ha de pensarse como una comunión perfecta entre las personas, comunión interpersonal que se sostiene en el amor perijorético entre ellas. Cada persona es por y en el amor personal que recibe de las otras, así como por y en el amor que da entregándose a la otra y en la otra⁴⁰.

Habida cuenta de estas notas sobre la relacionalidad divina, ¿en qué medida la manera de ser de la Trinidad dice algo de las personas humanas? Si nos tomamos en serio la teología, el *analogatum princeps* es de Dios, es decir, lo que Dios *es* dice algo de la creación y no al revés. Y así, sabiendo cómo y quién es Dios sabemos cómo es la realidad y quién es el ser humano. A la inversa caeríamos en el peligro de deducir la fe del conocimiento de la naturaleza. Por lo tanto, la estructura de la realidad refleja la Trinidad y el ser humano se plenifica cuando realiza en su existencia la comunión de la Trinidad⁴¹. Ya decía San Agustín que hemos sido creados a imagen de la Trinidad. La teología trinitaria, así pues, nos habla de una ontología personal y relacional. Las personas humanas también son, se sustentan y crecen en relación con otras.

Y a esto hay que añadir la vocación a participar de la naturaleza divina (2 Pe 1,4), la de configurar nuestra existencia relacional al modo trinitario, actualizando así nuestra *imago Dei*. En este marco de las relaciones en la Trinidad, hemos de señalar que el ser humano cumplirá su vocación más profunda al vivir en comunión y amor con los demás y con la creación. Así lo expresa Cristo en su oración sacerdotal al Padre: “Que todos sean uno como tú y yo somos uno” (Jn 17,21).

⁴⁰ Cf. G. ZARAZAGA, “La Trinidad en el horizonte de la comunión”: *Stromata*, 59 (2003) 113-142; sobre todo 134-142.

⁴¹ El PAPA FRANCISCO nos recuerda en *Laudato si'* (nº 239) cómo San Buenaventura concebía la realidad transida de una estructura trinitaria.

3. La encarnación del Hijo, nexo entre el dato corpóreo y el trinitario

Este es el Hombre. Él es imagen del Dios invisible

(Jn 19,5; Col 1,15)

¿Cuál es la convergencia entre el dato corpóreo y el dato trinitario? La respuesta desde la teología es contundente: la encarnación del Verbo eterno, la manifestación del Hijo de Dios en la carne del judío Jesús. El misterio de la encarnación une la Trinidad con la corporeidad humana. La segunda persona de la Trinidad divina se hizo carne. A la luz de la encarnación del Hijo terminamos nuestro trabajo señalando dos notas. La primera nota está vinculada con la condición humana y lo que ella nos revela de Dios (desde el acontecimiento de la encarnación), y la segunda nota con la existencia de Jesús de Nazaret y lo que ésta nos enseña del hombre.

En primer lugar, siguiendo a K. Rahner, hemos de notar que la encarnación de Dios nos sitúa en una posición desde la cual conocer la humanidad significa conocer algo de Dios; pues lo humano se ha convertido en algo propio de Dios⁴². La divinidad no puede, entonces, definirse por oposición a lo humano, como si conociéramos qué sea lo divino justamente en su negatividad dialéctica respecto de lo humano. En el caso cristiano no podemos hablar en dichos términos. Más bien, desde la encarnación del Hijo y su gloriosa Pascua, hemos de constatar que lo humano pertenece, por así decir, a la esencia misma de lo divino; y ello en tanto que la carne de Jesús ha sido glorificada incorporándose al seno de la Trinidad. Pero no hemos de situar a Cristo únicamente en la gloria. Precisamente, porque Cristo se ha quedado con nosotros hasta el final de los tiempos (Mt 28,20), la divinidad tampoco es algo ajeno a la humanidad en este punto actual de la historia. En la presencia gloriosa y misteriosa de Cristo: en el pobre (Mt 25,31ss), en la oración, en la iglesia y la eucaristía (Mt 18,20; Jn 6,56; 1 Cor 12), en el amor a él y a sus palabras (Jn 14,23) y en la permanencia en el amor (1 Jn 4,16); en todos estos lugares crísticos, la divinidad de Cristo se nos hace presente y se nos comunica, justamente porque él se nos da como persona⁴³.

Por tanto, si la carne, la corporeidad humana, le es propia a Dios, quiere decir que Dios manifiesta algo de sí en la carne; o, que, conociendo la dinámica propia de la carne, vislumbramos algo de Dios. En realidad, estamos afirmando lo mismo desde dos perspectivas diferentes que tratan de unir a Dios y al hombre: la primera, en su modo descendente (de Dios a la carne), y la segunda, en su modo ascendente (de la carne a Dios). Ya sea, en clave ascendente o descendente –siempre asumiendo el misterio de la encarnación–, descubrimos que lo relacional tiene que ver con Dios y con la corporeidad humana. Pero, fieles a la teología de la analogía, que siempre tiene como realidad de

⁴² Cf. K. RAHNER, “Sobre la teología de la celebración de la Navidad”, en ID., *Escritos de teología* III, Taurus, Madrid 1967, 40-41.

⁴³ Es importante subrayar que Cristo se nos hace presente como persona, que su divinidad solamente se entrega en su persona. Y es que, una vez hemos superado tajantemente la oposición dialéctica entre lo humano y lo divino, nuestra reflexión no quiere dar a entender una suerte de separación de la divinidad y la humanidad en Cristo, como si pudiéramos entender a Cristo sin humanidad o sin divinidad. La encarnación se produjo de una vez para siempre. En la persona (hipóstasis) del Verbo están unidas la naturaleza divina y la humana de forma radical y definitiva, como dice Calcedonia, “sin mezcla ni confusión, sin división ni separación”.

referencia a Dios (*analogatum princeps*), habremos de decir que el ser humano es relacional, en tanto que carnal y corpóreo, *porque* el Dios trino y uno es relacional. Y, porque la referencia principal que nos descubre las profundidades de lo real es la Trinidad divina, la fe apunta a que la relación entre personas se consuma en el amor y la comunión; pues Dios es amor (1 Jn 4,8).

La segunda nota de este tercer y último capítulo quiere ayudar a completar la meta del amor que la persona humana tiene inscrita en su estructura ontológica debido a su relacionalidad constitutiva. Terminamos, pues, poniendo ante nuestros ojos la existencia de Jesús, hombre concreto a la vez que develación del misterio trinitario (sólo es posible la teología trinitaria de la mano de la cristología). En Jesucristo podemos vislumbrar al hombre cumplido (*Gaudium et Spes* 22) y la plenitud de la relacionalidad humana, es decir, cómo se logra la perfección de lo humano a través de las relaciones. A continuación, mostraremos de modo sintético cómo en Jesús llegan a su culmen los distintos elementos que, según hemos dado cuenta desde el saber antropológico, conforman la especificidad humana. En la exposición que sigue aparecerán referencias, más implícitas que explícitas, al primer capítulo de nuestro trabajo, aunque no mencionando tanto el elemento morfológico-corpóreo cuanto su operatividad práctica a través de (a) la apertura comunitaria al tercero, (b) la cultura, (c) la comunicación, (d) la ética, (e) la autoconciencia, (f) la vulnerabilidad y (g) la lentitud madurativa⁴⁴:

a) La apertura al tercero. Leyendo los evangelios, advertimos que Jesús se caracterizó por su acogida a cualquier persona, especialmente los excluidos y marginados de su época; es decir, se trataba de una acogida plenamente comunitaria y social con una doble repercusión: integración comunitaria del acogido y recelo ante la provocativa actuación de Jesús. Este “curador de la vida” y “defensor de los últimos”⁴⁵ estrechó lazos con todo tipo de seres humanos independientemente de su condición religiosa, su estado social, su sexo o su procedencia. Jesús se sentó a la mesa –lugar paradigmático de *convivium* y comunión– con publicanos y pecadores (Lc 7,34), curó a personas con dolencias de toda índole (Mt 4,23-24) y se relacionó con normalidad con mujeres y extranjeros (Mc 7,24-30; Jn 4,5-43), lo que estaba mal visto por la sociedad. Esta apertura e invitación radicales de Jesús a la comunión se patentiza sobremedida cuando el profeta galileo exclama: “Vendrán muchos de Oriente y Occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos” (Lc 9,50).

⁴⁴ Lo cierto es que todos estos elementos deberían contemplarse de manera holística, pues están intrínsecamente correlacionados. Pero resulta interesante distinguirlos, en la medida de lo posible, para hacer notar cómo los diferentes aspectos antropológicos pueden vincularse con Cristo hallando en él su perfección. Así, de forma aproximada y pragmáticamente, podemos relacionar (a) la *apertura comunitaria al tercero* con la posición bípeda; (b) la *cultura* con la libre disposición de la mano y el pulgar oponible con precisión; (c) la *comunicación* con la estructura bucal y supralaríngea; (d) la *ética* con el rostro; (e) la *autoconciencia* con el tamaño y la complejidad del cerebro; (f) la *vulnerabilidad* con el nacimiento fisiológicamente precoz; y (g) la *lentitud madurativa* con el crecimiento lento y discontinuo.

⁴⁵ Estas expresiones son del biblista J. A. PAGOLA, en su célebre obra *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007. Aunque nuestra perspectiva para acercarnos al Cristo de los evangelios no es, como en la obra citada, el método histórico-crítico, apreciamos enormemente la belleza y frescura con las que Pagola describe el ministerio de Jesús. Además de los dos títulos ya citados, tomamos del autor otros para explicar la plenitud de la relacionalidad de Cristo: vecino de Nazaret, profeta del reino de Dios, poeta de la compasión, maestro de vida.

b) La cultura. Parece que la mayor parte de su vida Jesús fue un vecino de Nazaret que trabajó como artesano, siguiendo la tradición de la época de continuar el oficio paterno. Algunos investigadores barajan la posibilidad de que Jesús trabajara algún tiempo como obrero de la construcción en la región pagana de la Decápolis. En cualquier caso, durante más de treinta años, Jesús fue un hombre que pasó, en general, bastante desapercibido, sirviendo a Dios y a los hombres en las cosas cotidianas: rezando las oraciones con las que cualquier judío piadoso alabaría a Dios, estudiando la Torá, ayudando a sus padres, relacionándose con sus vecinos y familiares, trabajando la técnica del carpintero y ofreciendo así un servicio remunerado a sus congéneres. Una vez consideramos que Dios en Jesús se ha solidarizado con cada ser humano al compartir los sufrimientos y fatigas del día a día, en este caso, en lo relativo al aprendizaje y ejecución de un determinado arte o saber, hemos de señalar que la gran cultura, el gran arte que deja Jesús a la humanidad es su misma persona, su misma vida, su mismo cuerpo; y ello, *ad aeternum*, y ello, ofrecido personalmente a todos. Por ello, la eucaristía es el gran legado cultural de Cristo a la humanidad, pues no sólo es conmemoración de unos acontecimientos del pasado sino la presencialización misteriosa y resucitada de Cristo en la comunidad, al comulgar ésta su Cuerpo y convertirse en su Cuerpo. La eucaristía no es un mero rito de devoción religiosa ni de inspiración moral sino la participación vital de los cristianos en la entrega pascual de Cristo: porque Cristo continúa dándonosos y lo recibimos con gratitud, nos ofrecemos, ante Dios, para el mundo. La eucaristía se vive cuando los cristianos, como Cristo, se convierten en brazos que acogen, en manos que curan y bendicen, en ojos atentos y compasivos, en definitiva, en vidas entregadas.

c) La comunicación. Desde que Jesús terminara su retiro en el desierto y se hiciera bautizar por Juan en el Jordán, se consagró a ser profeta del reino de Dios, esto es, a anunciar palabras de esperanza y salvación, a dar la buena noticia de Dios ama a cada ser humano. Jesús fue un poeta de la compasión que, mediante parábolas, acercó la misericordia de Dios a las gentes sencillas. Pero sus palabras eran anuncio a la manera en que hoy se publicitan cantidad de cosas que antes de verterse en el texto o salir de la boca se han evaporado; sus palabras transformaban, trasforman; sus palabras comprometen, hasta tal punto de que siguen dirigiéndose a cada mujer y cada hombre así: “deja lo que tienes, ven y sígueme” (Mt 4,19-20; 19,21), para convivir con él y enviarlos a anunciar la misericordia de Dios (Mc 3,14).

d) La ética. Durante su existencia ministerial, en la que cristaliza el alma de su vida oculta, y hasta sus últimos momentos de agonía, Jesús se presenta a quien le contempla como un maestro de vida, en su sentido más pleno, más que como un maestro de moral. Coincidimos con Nietzsche en su crítica a la moralina. Y es que Jesús trascendió —no como Nietzsche hubiera querido— los cánones de la justicia y la moral, y lo hizo de manera radical, mostrando que es el perdón el acto ético por antonomasia. El perdón supone para algunos poner entre paréntesis las costumbres morales que sostienen una cultura (honra, reparación retributiva, justa venganza) y que para otros significan un descubrimiento revolucionario en la historia de la civilización (Hanna Arendt). Jesús no sólo radicaliza la noción ética hasta unos niveles hiperbólicos proponiendo perdonar «setenta veces siete» (Mt 18,22) sino que perdona a sus enemigos en la hora de su muer-

te (Lc 23,34). Lleva, así, a sus últimas consecuencias la nueva ética que había predicado en la montaña: “Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen” (Mt 5,44).

e) Autoconciencia. Jesús, el Hijo de Dios, tuvo tal conciencia de su origen y misión que sólo entendió y vivió su destino como amor recibido del Padre y como amor entregado al Padre en acción de gracias (Jn 17). La conciencia que tiene Jesús de sí es clara: todo lo ha recibido del Padre y cuanto ha recibido del Padre nos lo ha transmitido (Jn 15,15). La noción de autoconciencia que aprendemos de Jesús nada tiene que ver con la que la modernidad ha reforzado: *cogito ergo sum*, sino con la de la vida trinitaria: soy hijo luego existo, soy amado luego existo, soy amado luego amo. Jesús se sabe absolutamente recibido del Padre, sabe que su Vida no tiene su origen en él ni se acaba en él. Él es el Hijo amado (Mt 3,17), cuya misión y destino no es otro que consumir su vida dando el amor que ha recibido. Es la *pro*-existencia por excelencia. Es la vida que viendo del Padre y teniendo en él su destino, amó a los otros hasta el extremo (Jn 13,1).

f) La vulnerabilidad. Jesús es el Verbo eterno de Dios hecho carne, hecho vulnerabilidad (Jn 1,14). Curiosamente, la palabra griega *σάρξ* (*sarx*), que solemos traducir por “carne”, refiere al ser humano enfatizando especialmente su condición vulnerable y frágil. Pero ¿en qué sentido es Jesús modelo de vulnerabilidad? Jesús fue un bebé, un niño, que durante largos años requirió de los cuidados de María y José. Durante largos años, sencillamente, el Hijo eterno se dejó cuidar por manos humanas. Por otro lado, ya hemos señalado que Jesús estuvo atento a la vulnerabilidad de los que le rodeaban, especialmente a la de los más marginados de su época. Sin embargo, lo que principalmente reseñamos de una cristología de la vulnerabilidad es su aceptación de ésta. Jesús aceptó la debilidad y fragilidad inherente a la vida, esto es, la vulnerabilidad del bebé y el niño, la enfermedad, las fatigas, el hambre, el sufrimiento, los límites propios de lo humano, la caducidad de la vida. Dios, en Jesús, asumió la humanidad con todas las dificultades que le son propias y, en su caso, asumió la hostilidad que provocó su ministerio e incluso la muerte en cruz, sin oponer resistencia violenta; respondiendo en su pasión sólo con la verdad y con la paz. En su vida y aceptación de la vulnerabilidad, Jesús nos revela que sólo cuando aceptamos pacíficamente nuestra debilidad somos auténticamente fuertes, pues, como dice San Pablo, “Dios ha escogido lo necio del mundo para confundir a los sabios y ha elegido a lo débil para avergonzar a los fuertes” (1 Cor 1,27). Somos salvados cuando confiamos en que Dios actúa misteriosamente en nuestra pequeñez y fragilidad. Y es que Dios justamente nunca se ha revelado con más intensidad y fuerza que en la cruz de Cristo, donde es llevado al culmen su amor⁴⁶.

g) La lentitud madurativa. “La paciencia todo lo alcanza”, escribía Santa Teresa. Y ello, lo tuvo que vivir hasta el mismísimo Hijo de Dios en su paso por este mundo. Como hemos dicho, Jesús nació bebé, creció como niño y adolescente, día a

⁴⁶ Podemos hallar en el retiro de Jesús en el desierto (Lc 4,1-13 y par.) un gran ejemplo de la asunción de la vulnerabilidad por parte del Hijo de Dios. En el desierto, Cristo fue tentado, y, justamente, en ello nos enseña que el ser humano es libre para aceptar su vulnerabilidad y confiar en Dios —la opción de Cristo— o engrandecerse sin aceptar la vulnerabilidad por medio del sometimiento a los placeres, el dominio sobre los demás y el endiosamiento egóico —la tentación del diablo—.

día, mes a mes, año a año, creciendo poco a poco “en estatura, sabiduría y gracia ante Dios y los hombres” (Lc 2,52). Más aún, uno de los grandes enigmas de la historia sigue siendo las dos décadas de vida oculta de Cristo, si contamos desde el encuentro con los doctores de la ley en el Templo de Jerusalén (Lc 2,41ss). ¿Por qué no sabemos nada? Tal vez, nos aventuramos a decir, porque Dios ha querido compartir con nosotros la lenta y serena paciencia de la maduración humana, no porque Dios necesite *per se* madurar, crecer, actualizar lo que es en potencia (él que es acto puro), sino porque Dios, a través de la humanidad Hijo, ha querido compartir con nosotros absolutamente todo menos el pecado (2 Cor 5,21; Heb 7,26), incluso la muerte, para llevarnos a la Vida, como la semilla que cae en tierra y necesita un tiempo delicado de espera con vistas dar fruto. Jesús, en Nazaret con una vida callada, silenciosa, trabajosa y de oración, en relación con su familia, sus vecinos y sus amigos, nos enseña a cultivar con paciencia y esperanza lo que pasa desapercibido a los ojos del mundo.

Hoy los cristianos, junto con todo ser humano, contamos con el Espíritu Santo, quien nos da la fuerza para vivir a la manera del Hijo, Jesucristo, que se hizo carne para que nosotros podamos vivir como hijos de Dios, es decir, existiendo como él, ante el mundo, los demás y Dios.