



---

## **PENSAR EN CLAVE DE COMUNIÓN TRINITARIA: ACERCAMIENTO A LA EXPERIENCIA MÍSTICA CRISTIANA**

Thinking in Terms of Trinitarian Communion: An Approach  
to the Christian Mystical Experience

Orlando Solano Pinzón \*

Eva Reyes Gacitúa \*\*

Mauricio Rincón Andrade \*\*\*

**RESUMEN:** La necesidad de resignificar los fundamentos del quehacer teológico constituye una labor impostergable, para garantizar que la Buena Noticia que se anuncia pueda iluminar las nuevas sensibilidades culturales y las coyunturas históricas de inicios de siglo y milenio. Desde la triada historia-*oikonomía*-teología, el desarrollo expositivo recoge los diferentes paradigmas desde donde se ha buscado avanzar en la comprensión del misterio trinitario, dando prelación al paradigma relacional. Desde este paradigma, se realiza una aproximación a las implicaciones de entender a la Trinidad *en clave relacional de comunión de amor*, en lo relativo a la experiencia mística, que está a la base de la vida cristiana, la vida de la Iglesia y la teología. Se argumenta que la resignificación de la comprensión del misterio trinitario en clave relacional de comunión de amor contribuye en el plano de la mística cristiana a que todo creyente pueda reconocer, en la propia vida, la presencia y la posibilidad de la comunión divina.

**PALABRAS CLAVE:** *Oikonomía*. Perijóresis. Teología espiritual. Trinidad. Zarazaga.

**ABSTRACT:** The need to resignify the foundations of theological work is an unavoidable task to guarantee that the good news announced can illuminate the new cultural sensitivities and historical junctures at the beginning of the century

---

\* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

\*\* Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.

\*\*\* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

and millenium. From the history-*oikonomia*-theology triad, the account refers to the different paradigms seeking to advance in the understanding of the Trinitarian Mystery, giving priority to the relational paradigm. From this paradigm, an approach is made to the implications aiming to understand Trinity *in a relational key of communion of love*, as related to mystic experience, on which Christian life, Church life, and theology are based. The resignification of understanding the Trinitarian Mystery in a relational key of communion of love contributes, in the plane of Christian mystics, to the recognition of the presence and possibility of Divine communion by all believers in their own lives.

**KEY WORDS:** *Oikonomike*. Perichoresis. Spiritual Theology. Trinity. Zarazaga.

## *Introducción*

Desde sus inicios, en su esfuerzo por hacer avanzar la inteligencia de la fe, la teología se ha comprendido como un ejercicio en construcción. Basta con evocar el testimonio de Orígenes de Alejandría quien, en su dedicación por sistematizar el contenido de la fe cristiana, reconoce la complejidad de dicha labor. Particularmente, antes de hablar del final y de la consumación del mundo, hace una invitación: “Apliquémonos a esto en la medida en que podamos, de manera de debatir más que definir” (ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, 2020, I.6.1). Además, el testimonio de Gregorio de Nisa, quien, a la hora de interpretar el tabernáculo celeste, señala: “Por nuestra parte, aquello que diremos sobre este asunto es conjetura e hipótesis, y dejamos a juicio de los lectores el rechazar o adoptar según el criterio de su examen” (GREGORIO DE NISA, 1993a, II.173).

A lo anterior, habría que añadir el aporte de la Comisión Teológica Internacional, que señala la libertad de la teología y de los teólogos “dentro del horizonte del designio y voluntad de Dios” (2012, p. 43), derivada de la responsabilidad científica que debe caracterizar el trabajo de inteligencia de la fe. Más aún, el aporte de la investigación teológica está llamado, en la perspectiva de la comisión en cuestión, a generar sinergia con el magisterio eclesial, encargado de proclamar e interpretar auténticamente la fe (p. 38-39).

En este sentido, los concilios ecuménicos tendrán la labor de definir los elementos constitutivos de la fe. Pero de ellos se derivará una nueva labor para la teología, en función de ahondar en la comprensión de aquello que se define. Más aún, con el correr del tiempo y de los cambios culturales, deberá contribuir a resignificar los lenguajes, a través de los cuales se comunica la verdad de la fe, para asegurar su inteligibilidad a todos los creyentes. Tal es el caso del dogma trinitario que, desde la primera mitad del siglo XX, ha ocupado el centro de interés de un nutrido grupo de teólogos, quienes han contribuido en la labor de resignificar los lenguajes

con los cuales fue definido en los Concilios de Nicea (325) y Constantinopla I (381).

Debido a que el misterio de Dios constituye el fundamento de la fe y, por ende, de la vida cristiana que recibe su fuente de allí, cualquier esfuerzo de resignificación que se haga de su formulación repercute en la manera de encarnar la vida, pues, como afirma Gregorio de Nisa, “el cristianismo es imitación de Dios” (GREGORIO DE NISA, 1992, p. 22). En relación con lo anterior, el presente desarrollo expositivo busca retomar el esfuerzo de resignificación del misterio trinitario en clave de comunión, para identificar las implicaciones que de allí surgen para la experiencia mística cristiana.

El análisis de nuestro proyecto aplica el método hermenéutico de Paul Ricoeur, en el cual se destaca la función narrativa del texto y se promueve la comprensión del sujeto, a partir de las mediaciones de los signos, la cultura y la alteridad. De este modo, nos situamos en la perspectiva de revelar un mundo nuevo ante el lector, mediado por el mundo concreto e histórico de la actualidad, “mundo que el texto despliega ante sí [...]. Este mundo es el que, en última instancia, forma y transforma según su intención el ser-sí mismo del lector” (2010, p. 117). En otros términos, la recuperación del pasado no será neutral, sino, en función del pretexto referido a la necesidad actual de avanzar en la inteligencia de la fe en la Trinidad y su aporte a la experiencia mística cristiana. Para tal efecto, en primer lugar, se aborda la relación entre historia, *oikonomía* y teología, que está a la base de todo esfuerzo de formulación de la fe en la Trinidad. En segundo lugar, se describen los elementos centrales de la comprensión del misterio trinitario como misterio de comunión, desde el aporte de Gonzalo Zarazaga. En tercer lugar, se describen las implicaciones de la comprensión del misterio trinitario como misterio de comunión para la experiencia mística cristiana. Para finalizar, se proponen algunas ideas a manera de conclusión.

## ***1 Historia, oikonomía y teología***

Como señala Forte, “la relectura del pasado salvífico alimenta la conciencia trinitaria del presente de la Iglesia primitiva, mientras que dicha relectura es alimentada, a su vez, por esta conciencia” (1988, p. 55). En efecto, el punto de partida de la comprensión cristiana de Dios es una experiencia mística, entendida como conciencia de la presencia divina que transforma la existencia. Dicha experiencia tiene lugar en la historia; y la manera de dar cuenta de ella está mediada por los lenguajes presentes en las culturas de quienes la viven.

Esta vinculación entre historia, *oikonomía* y teología se encuentra en la base del quehacer teológico en sus inicios, concretamente, en la teología de

los Padres de la Iglesia. Tales elementos hacen parte de la dinámica que orienta su pensamiento, marcado por la irrupción del Hijo eterno entre nosotros (historia), que hace posible el restablecimiento de la comunión del ser humano con la Trinidad (*oikonomía*) y permite el acceso al conocimiento del misterio trinitario (teología). En este sentido, la teología no tiene como punto de partida el esfuerzo de la razón, sino la *autodonación* de Dios, a la cual responde el ser humano con la fe, y que requiere del esfuerzo de la razón para hacerse inteligible.

Ahora bien, el ejercicio de inteligencia de la fe (teología) en la labor de quienes marcaron su inicio se caracterizó por ser un acercamiento humilde, dada la incapacidad de la razón humana para dar cuenta de lo inconmensurable e insondable del misterio trinitario, unida a la precariedad de los lenguajes para dar cuenta de ese misterio. Sobre este particular, es oportuno evocar a Atanasio, en su primera carta al obispo Serapión: "A todas las criaturas y, especialmente, a nosotros los hombres nos es imposible hablar dignamente de lo que es inefable" (ATANASIO DE ALEJANDRÍA, 2007, I,17,6).

Como consecuencia de la limitación de la razón y de los lenguajes, la teología fue asumida como un ejercicio siempre en construcción, con alcance parcial e hipotético. Como ejemplo, es elocuente Agustín, quien, en el desarrollo de su exposición al abordar las disposiciones que exige en el lector de su obra, afirma:

Quien esto lea, si tiene certeza, avance en mi compañía; indague conmigo, sin duda; pase a mi campo cuando reconozca su error, y enderece mis pasos cuando me extravié. Así marcharemos, con paso igual, por las sendas de la caridad en busca de aquel de quien está escrito: Buscad siempre su rostro (AGUSTÍN DE HIPONA, 1948, I,3,5,).

Para el Obispo de Hipona, como para muchos otros autores que lo precedieron, si bien la palabra humana nunca expresará con perfección la riqueza del misterio, es consciente de la importancia del lenguaje, del servicio que puede prestar a la verdad revelada y de la necesidad de utilizarlo con la mayor exactitud, a fin de que su significado sea entendido por todos.

En el contexto de los Padres de la Iglesia, el esfuerzo por buscar avanzar en la inteligencia de la fe empezó a consolidarse en la segunda mitad del siglo II, motivado por la necesidad de responder a los ataques de la corte imperial, los comentarios temerarios de los intelectuales de la época y las habladurías de la gente del común. A lo anterior, se une el surgimiento de interpretaciones de la fe cristiana que afectaban su comprensión, conocidas como *herejías*.

Debido a que la fe cristiana se había gestado en un ambiente de racionalidad sapiencial, propio de la cultura semita, desde su salida de Jerusalén,

tuvo que afrontar el reto de la inculturación, es decir, discernir y apropiarse los valores y lenguajes estructurantes de los nuevos escenarios culturales, para poder dar cuenta de la novedad de la Buena Noticia. Sobre este particular, la *Instrucción* sobre el estudio de los Padres señala:

Gracias al prudente discernimiento de los valores y de los límites escondidos en las diversas formas de la cultura antigua, se abrieron nuevos caminos hacia la verdad y nuevas posibilidades para el anuncio del Evangelio [...]. Los Padres, conscientes del valor universal de la revelación, iniciaron la gran obra de inculturación cristiana [...]. Han llegado a ser el ejemplo de un encuentro fecundo entre fe y cultura, entre fe y razón, permaneciendo como guías para la Iglesia de todos los tiempos, empeñada en anunciar el Evangelio a los hombres de culturas tan diversas y en trabajar en medio de ellos (CEC, 1989, n. 32).

El trabajo de inteligencia de la fe en diálogo con la cultura griega supuso una apropiación de lo que Zarazaga denomina “paradigma de la substancia”, desde el cual se sistematizó la doctrina trinitaria. Al respecto, comenta:

Ya desde los primeros siglos de nuestra era y hasta el fin de la Edad Media, una teología profundamente anclada en el contexto cultural del pensar metafísico de cuño platónico-aristotélico empujó a la teología a edificar su edificio sistemático sobre el sólido fundamento de la categoría de substancia, elevada por Aristóteles al primer lugar en la tabla de las categorías. El modelo de la sustancia fue aplicado a la concepción del Dios trino, sin advertir siempre o cabalmente los límites que tal modelo imprimía al objeto de consideración (ZARAZAGA, 2004, p. 254).

Con este esfuerzo de inculturación, como afirma Forte, “la fe cristiana se hace *griega con los griegos*, pero sin renunciar por ello a su identidad original y revolucionaria” (1988, p. 67). Dicha identidad remite a la *oikonomía* de salvación, de la cual la Sagrada Escritura da cuenta, reconocida como fuente de verdad y de vida. No en vano Gregorio de Nisa señala que “no nos está permitido afirmar lo que nos plazca. La Sagrada Escritura es, para nosotros, la norma y la medida de todos los dogmas. Aprobamos solamente aquello que podemos armonizar con la intención de estos escritos” (2014, p. 379). De este modo, la teología cristiana desde sus primeros pasos se desplaza entre los horizontes de dos mundos: el judío y el griego, traduciéndose para Occidente en la síntesis de una teología clásica que permite el surgimiento del paradigma trinitario. Ahora bien, es evidente que el lenguaje sustancialista con el cual se sistematizó el dogma trinitario se desarrolló opacando la referencia a la *oikonomía* de la salvación, pero, como señala Torres-Queiruga (2015, p. 16), sin oponerse a ella.

Al revisar el ingente estudio de Zarazaga (2004) sobre el desarrollo de los estudios trinitarios, en homenaje a Karl Rahner, no pasa desapercibido el hecho que la posibilidad de superar el paradigma sustancialista se haya abierto camino gracias al retorno a la *oikonomía* de salvación. Sobre este particular, Breuning señala: “El que admite la comunicación que Dios

hace de sí mismo en la historia de la salvación como el fundamento del mensaje sobre Dios trino, debe replantearse el problema de las categorías en las que proclamar esta comunicación de Dios" (1974, p. 21). Precisamente Rahner dedica parte de su reflexión teológica a esta labor, con su tesis fundamental: "La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa"<sup>1</sup>. Como comenta Zarazaga,

él parte de una concepción de la Trinidad económica que no la entiende en primer lugar como revelación de verdades, sino como salvación. Dios no es, principalmente, autorrevelación sino autodonación. El Dios que sale de sí mismo para autodonarse es Dios tal como él es en la serena y dinámica plenitud de su seno inmanente (2004, p. 134).

En relación con las categorías a partir de las cuales hemos venido desarrollando el presente apartado, se hace evidente la centralidad de la *oikonomía* como fuente para la teología y su vinculación directa con la historia, revelando una línea de continuidad con la labor desarrollada por los Padres de la Iglesia. En el plano de la referencia a la historia, el medio cultural será nuevamente determinante para dar cuenta del paradigma y los lenguajes que facilitan el nuevo esfuerzo por hacer inteligible el contenido de la fe en la Trinidad. La centralidad del sujeto, propio de la modernidad y particularmente de influencia hegeliana, es el correlato a la hora de sistematizar la autodonación de Dios, sin alterar la unidad en la Divinidad ni la diversidad de personas.

Del esfuerzo de Rahner es importante destacar el retorno a la Escritura y a la tradición trinitaria de los Padres de Oriente, que parte de la persona del Padre como origen y fuente de la divinidad. Con la mediación cultural de la filosofía moderna del sujeto, se possibilitó que ya no se pensara a Dios como substancia sino como sujeto o Espíritu absoluto. Sin embargo, como señala Zarazaga,

tenía el peligro de tender a reducir a Dios a un único sujeto [...]. El Padre resultaba aquí como una posibilidad ideal de entender a Dios como un único sujeto en cuanto que solo de él surgen las otras diferencias como actos suyos, como puestos por él, como único origen y principio fontal (2004, p. 280).

Frente al peligro mencionado, que acentúa la unidad (substancia-sujeto) como previa a la diferencia (personas-hipóstasis), la teología contempo-

---

<sup>1</sup> Este axioma rahneriano ha sido objeto de reconocimiento, así como de enconadas críticas por sus diferentes interpretaciones, que superan las posibilidades de abordarlas en el presente estudio. Sin desconocer todas las posturas a favor y en contra del axioma, compartimos con Zarazaga que "el axioma intenta, fundamentalmente, establecer que la Trinidad inmanente proclamada en la fe de la Iglesia, solo nos es conocida en la Trinidad económica misma y, por tanto, no puede ser otra que la que se nos ha manifestado en la historia de salvación. El *es* del axioma no pretende ser un signo matemático que indique que la Trinidad inmanente es simplemente y sin más igual que la económica" (2004, p. 129).

ránea centrará la atención en la *oikonomía* de salvación, en la cual Dios se da a conocer tal como es, solo en la relación de Jesús con el Padre, en el Espíritu Santo. Desde esta comprensión, que da espacio a lo histórico, a la hermenéutica y al carácter existencial de la realidad que, a su vez, permite una adecuada sintonía con la cosmovisión y la cultura actual, surgió una serie de sistematizaciones de la teología trinitaria, orientadas a presentar al Dios uno en su constitutiva relacionalidad interpersonal.

En el desarrollo de esta labor de sistematización, destacan los aportes de Barth, von Balthasar, Moltmann, Kasper, Pannenberg, Greshake, Hemmerle, Boff y A. González, entre otros, quienes desde aproximaciones diferentes han contribuido a “construir un nuevo paradigma trinitario que comprenda a Dios primordialmente desde su ser trino, como amor de autodonación, como comunión” (ZARAZAGA, 2004, p. 282). Finalmente, la limitación de la razón y de los lenguajes permite que la teología sea asumida como un ejercicio siempre en construcción. Desde este lugar, se tiene la posibilidad de superar el paradigma sustancialista de la Trinidad y, de ese modo, abrirse camino hacia la *oikonomía* de comunión.

## ***2 El misterio trinitario como misterio de comunión***

El misterio de la Trinidad, como hemos desarrollado, es uno de los ejes fundamentales de nuestra fe cristiana y un aspecto cardinal sobre el cual la teología ha reflexionado y profundizado a lo largo de su historia. Algunos teólogos del siglo XX, como Karl Rahner, consideran que “la doctrina sobre la Trinidad ha quedado totalmente marginada de la vida de fe del cristiano común” (ZARAZAGA, 2004, p. 102). Una de las razones de este problema es que la forma en que explicamos el misterio trinitario tiene un planteo más metafísico que teológico, y hasta hemos olvidado la revelación a la hora de comprenderla.

Por este motivo, a lo largo del siglo XX, muchos teólogos han buscado acercarse al misterio, sin acudir al paradigma de la sustancia y el sujeto. A partir de este cometido, nos hemos encontrado con el paradigma de comunión a la hora de comprender la Trinidad, como nueva forma explicativa. Cuando hablamos de *nuevo*, podemos matizar que en la historia de la teología pensadores como Joaquín de Fiore y Ricardo de San Víctor se convierten en antecedentes. Sin embargo, hay que reconocer que el paradigma explicativo de la comunión toma otros elementos que nos ayudan a buscar otros vectores teológicos a la hora de explicar el misterio.

Para el desarrollo del presente apartado, es oportuno recordar el reto de la inculturación, presente en el decreto *Ad gentes*, que exige a la teología inculturarse y contribuir en el proceso de inculturación del Evangelio y

de la fe de la Iglesia, en cada época y cada cultura, a fin de “expresar la gloria del Creador”, “explicar la gracia del Salvador” y “ordenar debidamente la vida cristiana” (1991, n. 22). Como un esfuerzo humilde por corresponder al reto antes mencionado, vuelven a entrar en escena las categorías que han venido orientando el desarrollo del presente escrito: historia, *oikonomía* y teología.

En el momento histórico en el cual nos ubicamos, hay una conciencia generalizada de que estamos ante un cambio de época que, para la Iglesia y, por ende, para la teología, exige retomar y profundizar la dinámica del retorno a las fuentes (*ressourcement*) y la debida actualización (*aggiornamento*) que caracterizó al Concilio Vaticano II, para contribuir al avance en la inteligencia de la fe, de cara a los nuevos escenarios culturales. El ejercicio de volver a las fuentes nos pone en sintonía con la *oikonomía* de salvación, con la autodonación de Dios, cuyo momento cumbre fue el acontecimiento de la encarnación. Desde esta vinculación histórica y *oikonomica*, es posible comprender los esfuerzos a los que nos referimos en el apartado anterior, particularmente, el relativo a la comprensión del misterio trinitario como misterio de comunión, el cual abordamos luego como aporte de la teología, siguiendo la sistematización formulada por Gonzalo Zarazaga.

Adentrarse en la comprensión de la Trinidad en clave de comunión exige, en primer lugar, superar la tendencia a pensar la unidad del misterio, a partir de una esencia, una substancia, un principio o causa original; una “especie de soporte unitario de la diversidad de personas divinas” (ZARAZAGA, 2005, p. 51). La unidad de la Trinidad, desde la comunión, “no reside en una instancia distinta de las personas divinas, sino en ellas mismas y su mutua relación constitutiva de amor infinito” (ZARAZAGA, 2005, p. 52). Ahora bien, la comprensión de las personas divinas parece ser más compleja, como señala Greshake, “el impedimento determinante para una decidida comprensión de Dios como comunión sigue siendo el predominio de un determinado pensar unitario, para el que la pluralidad y, con ello, la diferenciación personal, es una modalidad secundaria del ser” (2001, p. 85-86). La historia nos recuerda intentos que, partiendo de la revelación y la historia, quisieron dejar de lado el núcleo sustancialista, pero no lograron mantener este propósito. Es más, el comprender las personas divinas en su entrega en la economía terminó siendo “meros modos distintos” (ZARAZAGA, 2003, p. 125) de la autodonación del sujeto único divino.

En segundo lugar, el paradigma de la comunión obliga a pensar el amor, como algo que no es autónomo. Pensarlo no tanto como una esencia o substancia, sino como un acto o actividad propia del ser personal. Dios es amor, porque él mismo es una realidad relacional, un acontecer amoroso interpersonal: “Dios es amor, porque en Dios ser y amar es lo mismo. Amar es su existencia misma” (ZARAZAGA, 2004, p. 315). En la Trini-

dad, las personas divinas aman, más aún, las personas son los modos en que existe el amor divino: “Padre, Hijo y Espíritu Santo son las diversas maneras concretas y reales en que es, existe, y se da el amor infinito” (ZARAZAGA, 2004, p. 316).

Los Padres de la Iglesia utilizaron los conceptos de περιχώρησις (*perijóresis*) o *circumincessio*, *relatio subsistens* y *proportio*, con los cuales querían indicar que las Personas Divinas son su propio acto de donación. La alteridad será un eje fundamental para comprender al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. No se *ponen* en relación, sino que *son* relación: “Amor, relación y ser personal son en Dios una realidad que se da en absoluta simultaneidad originaria” (ZARAZAGA, 2004, p. 318). Como señala Moltmann (1983, p. 30), desde Tertuliano existe una noción de substancia divina: *Una substantia, tres personae* se constituye en tres personas individuales.

Tras este enfoque, Agustín y Tomás de Aquino estiman que la substancia divina común es el fundamento de la trinidad de las personas. En cambio, como señala Himmerle, Buenaventura ha despuntado hacia una fenomenología del amor: “Partiendo del amor, del darse a sí mismo” (2005, p. 47), en cuanto núcleo del cristianismo. En concreto, los místicos medievales, de acuerdo con Verdeyen (2000, p. 626), elaboraron una teología trinitaria, en la que subrayan la alteridad y marcan un hito importante en la historia de la espiritualidad de Occidente. Es el caso de Guillermo de Saint-Thierry, teólogo y místico del siglo XII, quien ha sabido captar el rol del Espíritu Santo quien, así como une en un mismo ser al Padre y al Hijo, al mismo tiempo guarda su reciprocidad entre Dios y el hombre en una perdurable unidad mediante la cual, el hombre llega a ser por gracia lo que Dios es por naturaleza (SAINT-THIERRY, 1979, p. 28). Esta teología trinitaria y relacional ha sido conocida en el mundo cristiano antiguo con la idea de participación *μετουσίαν*, su propósito es conminar al hombre a la unión con Dios. Por su parte, en el siglo de oro de la Patrística, Gregorio de Nisa sostiene en sus Homilías que el Espíritu “nos llama a participar de sí mismo, infunde su amor en quienes lo escuchan” (GREGORIO DE NISA, 1993b, p. 16).

En tercer lugar, a partir de un enfoque más resuelto, es posible advertir que las personas divinas son distintas o diferentes, pero no antagónicas ni opuestas, sino mutuamente implicadas. En palabras de Zarazaga, “en Dios no existe la unidad del amor sino entre personas diferentes, y no existen personas diferentes entre sí sino es en virtud de su intrínseca unidad relacional con las otras” (2005, p. 52). Este último elemento ofrece otra característica de este paradigma relacional, se trata, en la perspectiva de Zarazaga, de articular una comprensión de las personas divinas a partir del amor, a partir de su constitutiva relación, pero no opuesta sino como un movimiento de donación de sí. Lo anterior, exige dejar de pensarlas desde los lenguajes metafísicos anteriores y entenderlas como un *ἀγάπη* (*agápe*)

de amor comunal. No pueden reducirse a una esencia, sino que son comprendidas como un dinamismo amoroso de relación y recepción de sí.

En síntesis, la Trinidad nos desafía a pensar la mutua relación de las Personas Divinas, cuya afirmación “Dios es amor” se despliega en un acontecer *oikonomico* “en salida”. Explicar el misterio trinitario desde el paradigma de la comunión supone una hermenéutica que permita discernir, desde la cultura y la historia, las implicaciones de esta comprensión en la experiencia espiritual del creyente.

### ***3 Implicaciones de la comprensión del misterio trinitario como misterio de comunión a la experiencia mística cristiana***

El itinerario que hemos recorrido ha permitido contextualizar y dar cuenta del giro que ha venido dándose en los estudios trinitarios y su vigente esfuerzo de reflexión, en función de ahondar en la comprensión del misterio trinitario, en clave relacional de comunión de amor. En lo que resta del escrito, el interés se centra en identificar las implicaciones que surgen de esta perspectiva relacional, comunal para la espiritualidad cristiana, particularmente, para contribuir a la comprensión de la experiencia mística, pues, como señala Pikaza: “Antes que la especulación está la fe y la vida emocionada, la oración y la práctica de la caridad, que nos permite beber de la fuente de Dios, introduciendo su agua en nuestra vida” (2005, p. 14).

Para avanzar en la intencionalidad mencionada, en primer lugar, señalamos la especificidad de la antropología teológica en clave trinitaria relacional de comunión de amor, debido a que la experiencia mística implica la relación Dios-hombre. En segundo lugar, describimos las posibilidades que se abren desde la comprensión relacional, comunal del misterio trinitario para la experiencia mística. Y, en tercer lugar, ofrecemos algunas pistas de reflexión que ayuden a caer en la cuenta de la presencia del misterio en medio de la compleja cotidianidad de la vida.

#### ***3.1 Aproximación a la antropología teológica asumida en clave trinitaria relacional de comunión***

La nueva comprensión o acercamiento al misterio trinitario exige una antropología también nueva. En palabras de Zarazaga, “una nueva antropología trinitaria supone, por ello, considerar tanto la persona como la comunidad humana, a la luz de la diferencia entre las Personas Divinas y su comunión perijorética trinitaria” (2014, p. 51). Frente a una realidad cada vez más compleja e interrelacionada, la fe trinitaria no puede entenderse como un dogma que se acepta sin más, sino que se convierte en toda una

forma nueva de comprender a los seres humanos y sus interrelaciones. La Trinidad permea la antropología. Para Zarazaga, una antropología actual supone una ontología trinitaria que descubra el fundamento de toda la realidad en el ser relacional del mismo Dios.

Hasta ahora hemos visto que no es posible seguir comprendiendo a la Trinidad desde categorías como sustancia, esencia o causa original, sino como “una pluralidad originaria en perfecta unidad originaria” (ZARAZAGA, 2014, p. 54). A partir de esta concepción, la realidad no es vista como caos o división, sino como una realidad vinculada, con todo y con todos, a la pluralidad originaria. Al respecto, el papa Francisco manifiesta en *Laudato si'*:

La persona humana más crece, más madura y más se santifica, a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas. Así, asume en su propia existencia ese dinamismo trinitario que Dios ha impreso en ella desde su creación. Todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad (2015, n. 240).

La Trinidad no se ha donado a través de doctrinas o teorías, sino que se ha donado a sí misma, entregándose a la humanidad como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Uno de los ejes de una antropología, en coherencia con la nueva visión sobre la Trinidad, supone una nueva comprensión de la relación como acto constitutivo del ser personal, en cuanto tal. El hombre es visto como un ser intrínsecamente relacional, cuyo principio y fundamento está en la unidad plural de la comunión trinitaria. Esta relación tiene la característica de estar centrada en el amor, entendido como un acto comunicativo que implica una absoluta simultaneidad existencial de seres diversos que se donan y encuentran.

La persona es el ser de la relación y constituye la comunidad y la comunidad también constituye a la persona como tal. Esta perspectiva trinitaria nos abre a una antropología no centrada exclusivamente en la persona, sino abierta a la comunidad. La Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia han puesto en primer plano esta estructura comunitaria y comunal. Por esta razón, comprenden, primero, que la participación del ser humano, por gracia, en el ser de Dios remite a la plenificación de su propio ser; y, segundo, que está lejos de ser entendida como mera absorción en lo divino, sino como un *vinculum*, concebido desde y hacia la oikonomía.

En la antropología bíblica conocer a Dios implica reconocer su imagen en el hombre. Anselmo reza: “Reconozco, Señor, y te doy gracias, que has creado en mí esta imagen tuya, para que, recordándote, piense en ti y te ame” (ANSELMO DE CANTERBURY, 1988, p. 10). En esta perspectiva, la proximidad lingüística nos hace pronunciar de Dios su cercanía: lo comprendemos en cuanto ser abierto, volcado a la realidad, que existe en sí mismo, se recibe a sí mismo y se da a sí mismo. No obstante, hay

efectos que son propios del hombre y no solo de Dios, ya que Dios ama algo distinto de sí, por ello — el hombre — ha sido investido en “amable”.

La Trinidad es el acontecimiento en el que, al revelarse la vida divina, encuentran fuerza y sentido los días de los seres humanos. De este modo, el tiempo adquiere un sentido propedéutico que nos afecta, nos concierne y nos requiere. Es en la historia y en un lugar específico donde se devela la experiencia de Dios que constantemente llama y nos pone en marcha. De este modo, se nos desafía a ser conscientes de que todo encuentro interpersonal es una mediación de gracia o de desgracia. Como sostiene Ruiz de la Peña, “cada ser humano es — en mayor o menor medida — portador de bendición o maldición para el *tú* que le sale al paso” (1991, p. 387). En esta perspectiva, el concepto de *λαός* (*laós*, pueblo) recoge e imprime la historia del hombre en clave de salvación, pues el pueblo se pone en marcha hacia un destino salvífico, desplegado en la experiencia de comunidad. Allí, conviene mencionar, todo acto de bendición o maldición posee un componente comunitario.

Ahora bien, la persona es perfectible en la comunidad, entra en contacto con una fuerza vital que se encuentra siempre en desarrollo desde la vida afectiva, de cara al mundo y acogiendo al mundo. La *oikonomía* trinitaria divina y la *oikonomía* trinitaria humanada son expresión de un único misterio trinitario. Es más, comprender al ser humano, su vida y su nostalgia de Dios es adentrarse en una realidad teológica mística. ¿Por qué mística? Porque, aquí es donde la presencia y acción de Dios determina la existencia del hombre repercutiendo en todo lo que él es, en su cuerpo, en su alma y en su espíritu. Mística es un concepto de difícil significación, se posee más bien la idea relacionada a una vivencia religiosa en la que se “gusta” una experiencia de interioridad y se es afectado por ella (REYES, 2014, p. 10). Ahora bien, ser místico no es el producto de un heroísmo individual, ni es fruto de ninguna construcción técnica ni esfuerzo ascético. Según Olegario González de Cardedal, los místicos “son el resultado de una forja lenta y dolorosa de lo humano por Dios y de una respuesta generosa y colaboradora del hombre con él” (2015, p. 319). Por esta razón, la mística implica gracia divina, experiencia humana y palabra creadora (GONZÁLEZ DE CARDEDAL, 2015, p. 318).

Es más, existimos recibiendo de *Otro*, el ser, el cual nos es dado (donado) en apertura hacia lo que está fuera de sí. De este modo, persona, comunidad y trinidad se coimplican, abrazando el horizonte *oikonomico*, en una relación de amor operante. En esta perspectiva, los Padres Capadocios han destacado el camino de la contemplación para vivir el proceso de la escucha — para caminar a ver el rostro — que comenzó a revelarse en esta vida. En distintos lugares teológicos han hecho referencia a la “profundidad del yo”, “su estrato interior” y “la interioridad del alma”. Estas formulaciones nos permiten hallar una realidad conectada en profundidad con la teología mística, la cual se nutre del fenómeno del *vinculum*. La profundidad de este dinamismo

tensionante pone al hombre en diligencia, sirviéndose del camino del amor para vivir y revelar el misterio de la vida trinitaria; en una mística de ojos abiertos que camina en el ineludible compromiso en la historia.

En la tradición cristiana, los conceptos de *imago Dei* y *capax Dei* son sinónimos. Esta ineludible afirmación sostiene que el hombre siempre es capaz de Dios. Aquí radica un núcleo donde la experiencia de Dios mueve al compromiso del creyente, que inaugura una vida de fe, justamente, en la experiencia misma del misterio de comunión.

### ***3.2 La experiencia mística como conciencia de la presencia de Dios relación-comunión de amor***

En el trasfondo de la reflexión del presente apartado, resuena la afirmación de Raimon Panikkar, la que, a su vez, hizo pública Karl Rahner: “El cristiano del futuro o será un místico, una persona que ha experimentado algo, o no será” (1969, p. 25). En efecto, la comunión con el misterio trinitario, propia de la experiencia mística, está en la base de la espiritualidad cristiana como su condición de posibilidad. Pese a ello, los lenguajes en medio de su limitación no siempre han contribuido a posibilitar la comprensión en los creyentes para que puedan vivir de manera consciente esa comunión. Razón de ello da cuenta el primer apartado de este escrito, pues tanto el lenguaje sustancialista como el lenguaje del sujeto absoluto se quedaron cortos para acercar a los creyentes a vivir la inmediatez del misterio en el que “vivimos, nos movemos y existimos” (Hch, 17, 28).

En este sentido, es oportuno evocar las palabras de Ladaria: “La Trinidad divina ha sido vista simplemente como el misterio incomprensible sobre el que es mejor no especular demasiado, más que como el fundamento y el principio de nuestra salvación, y el ámbito mismo en el que se desenvuelve nuestra vida cristiana” (2010, p. 31). Pero dar cuenta de la manera como es fundamento y principio de salvación exige una tarea no menor de recurso al lenguaje, con la finalidad de hacerlo inteligible, para posibilitar el encuentro, la comunión divina.

Aquella comunión, que expresa la inmediatez de la experiencia de Dios o, como es abordada por Solano-Pinzón (2020, p. 3), la conciencia de su presencia es ante todo un don de Dios<sup>2</sup>. Dar cuenta de ella es una tarea compleja, por ser una experiencia trascendental, frente a la cual no existen palabras adecuadas que puedan descifrarla y, menos aún, definirla. Que

---

<sup>2</sup> Como señalan los autores, “la conciencia de presencia mantiene un equilibrio entre la interioridad y la exterioridad, en tanto el amor catapulta al ser humano fuera de sí mismo y le hace descubrir el tú auténtico del mundo que le rodea. En la conciencia de presencia no se descubre un otro fuera de sí (este lo encuentra el intelecto), sino un tú fundado en el amor mismo” (SOLANO-PINZÓN 2020, p. 3).

se conciba como un don permite comprender el carácter incluyente de dicha experiencia; así como la necesidad de disponerse debidamente para poder reconocer y acoger dicho don. Más aún, el reconocer que ese don se hace experiencia categorial desde la vivencia del dinamismo relacional de comunión de amor se convierte en una clave de interpretación, para reconocer la autodonación de Dios.

En efecto, si todo itinerario espiritual busca asegurar esa experiencia de inmediatez de Dios, de conciencia de su presencia, en el caso del cristianismo, como señala Forte, “¡el cristiano vive de la Trinidad!” (1988, p. 57). Esta afirmación pudiera parecer ahistórica, pero desde el dinamismo relacional de comunión de amor se hace hoy más elocuente. Ello se debe a que, en el ámbito de las ciencias sociales, particularmente de la sociología, ha venido generalizándose la convicción de la constitución relacional de la identidad humana. Según Donati, “la persona, como ser *en sí*, no encuentra la propia identidad permaneciendo en sí misma, sino que la puede encontrar solo relacionándose con el otro” (2022, p. 15). Lo anterior, permite comprender que la mística no es una experiencia limitada a una determinada élite, sino que, como señala Panikkar, es “la característica humana por excelencia” (2015, p. 20).

Para el caso del cristianismo, la experiencia mística en clave de relación y comunión de amor permite adentrarse en la fuente de la vida cristiana. Ya en el siglo IV, Gregorio de Nisa había afirmado que “el cristianismo es la imitación de la naturaleza divina” (GREGORIO DE NISA, 1992, p. 19); asumiendo como argumento la creación del hombre a imagen y semejanza del creador, condición de posibilidad para la comunión del hombre con Dios. En este sentido, la vida cristiana solo puede gestarse desde una experiencia mística, es decir desde una experiencia de conciencia de presencia posibilitada por la relación que establecemos con los demás en comunión de amor.

El carácter relacional y de comunión de amor permite desmarcar a la mística de los prejuicios intimistas y de *fuga mundi* que, durante mucho tiempo, se le atribuyeron. No en vano, cuando Metz (2013) publicó *Por una mística de ojos abiertos*, la frase adjetiva con la cual acompañaba la referencia a la mística buscaba superar los prejuicios y, de paso, conectar la mística con la Escritura, que constituye su fuente, particularmente, la referencia a Cristo como revelador del misterio trinitario. La mística, entendida en clave de relación y comunión de amor, corrobora lo planteado por Metz de una mística de ojos abiertos, pues el encuentro con el misterio, la conciencia de su presencia no ocurre al margen de la alteridad que implica relaciones y que exige la comunión de amor, en tanto que el amor como donación es su fuente y fundamento.

En continuidad con lo anterior, el dinamismo relacional de comunión de amor constituye un criterio de discernimiento para identificar el tipo de ascesis que garantice la comunión con el misterio trinitario. Pues no

basta con anhelar la comunión con Dios, sino que es necesario ejercitarse para facilitar y avanzar en ella. Hablar de ejercicios y de ejercitación en nuestras sociedades resulta natural, ya sea por recomendación médica o por aspiración estética, aunque poco se hable de ejercicio espiritual. Hoy está claro que no es posible poner la misma rutina de ejercicio a todas las personas, es necesario generar una rutina para cada caso.

Esta experiencia del ejercicio físico puede servir también de metáfora para referirnos a la necesidad de la ascesis, del ejercicio que se requiere para disponerse y progresar en la comunión con Dios<sup>3</sup>. Si nos dirigimos al misterio en términos de relación y comunión de amor, cada creyente debe decidir, permanentemente, aquello que le permita ejercitarse en función de vivir en comunión con Dios.

Esta referencia a la ascesis sería incompleta sin una alusión explícita a la oración, en tanto que, como señala Gregorio de Nisa, “de la oración nace la comunión con Dios” (GREGORIO DE NISA, 2018, p. 305). El dinamismo relacional de comunión de amor permite liberar la oración de los velos intimistas, mercantilistas, esotéricos, espiritualistas de los cuales ha sido víctima; y recuperar su sentido y comprensión como encuentro, diálogo familiar con Dios cuya finalidad es hacernos cada vez más semejantes a él en la práctica del amor, del bien y de todas las virtudes<sup>4</sup>. Comprender en clave relacional de comunión de amor la oración permite acoger con una nueva mirada la oración de Jesús en los evangelios, que es en últimas el modelo de oración cristiana.

Finalmente, el dinamismo relacional de comunión de amor permite comprender mejor la hondura y la vitalidad de la experiencia mística vivida por tantos personajes que, en momentos de la historia y culturas diferentes,

---

<sup>3</sup> El cristianismo cuenta con una amplia gama de ejemplos en los cuales se ha hecho uso del deporte como metáfora para dar cuenta del camino espiritual. Basta evocar a San Pablo, quien exhorta en los siguientes términos a los filipenses: “No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto, sino que continúo mi carrera para alcanzarlo, como Cristo Jesús me alcanzó a mí. Yo, hermanos, no creo haberlo ya conseguido. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, al premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús” (Flp, 3,12-14). En el siglo IV, Gregorio de Nisa apeló a las carreras de caballos, comunes en su época, y las relacionó con el pasaje de Filipenses mencionado, para explicitar su comprensión del camino espiritual como ἐπέκτασις (*epéktasis*), es decir, crecimiento constante (GREGORIO DE NISA, 1993a, p. 1-2).

<sup>4</sup> Los Padres de la Iglesia, en su relación vital con el misterio trinitario, comprendieron la necesidad de la oración para asegurar la comunión divina en sintonía con la disposición orante de Jesús, de la cual dan cuenta los evangelios. Por este motivo, en su labor pastoral, es frecuente la exhortación a estar en una disposición orante permanente. Un testimonio de esta labor es Juan Crisóstomo, quien en sus catequesis bautismales se dirige a los futuros cristianos en los siguientes términos: “¿Eres artesano? Canta salmos mientras estás sentado. ¿Que no quieres salmodiar con la boca? Hazlo con la mente: el salmo es un gran compañero de conversación. Y con ello no tomarás sobre ti nada pesado, antes bien, podrás estar sentado en tu taller como en un monasterio, pues no es la comodidad de los lugares, sino la probidad de las costumbres, la que proporcionará la tranquilidad” (JUAN CRISÓSTOMO, 1988, I. 4).

acogieron el don de Dios. Su experiencia, leída desde este horizonte de comprensión trinitario-relacional de comunión de amor, puede contribuir no solo a actualizar el alcance de la conciencia de presencia vivida por ellos, sino también de referente para quienes desean vivir con autenticidad su realización humana. Pues, como señala Forte, “la Trinidad es el acontecimiento en el que, al revelarse la vida divina, encuentran fuerza y sentido las obras y los días de los seres humanos” (1988, p. 60).

### 3.3 *La experiencia mística en medio de la cotidianidad de la vida*

Con el título que encabeza el presente apartado, no buscamos incurrir en la pretensión de fórmulas mágicas o en la domesticación del misterio, pues compartimos la sensatez de Grün, quien recoge una amplia tradición teológica, cuando afirma:

Debemos recordar sin falta que Dios permanece indisponible; que, lejos de poseer a Dios, nos encontramos con él – o con lo divino – desde el respeto reverencial. “Respeto reverencial” quiere decir: no empeñarse en acceder a lo divino, sino dar un paso atrás, permitirle ser en su misterio y dejarnos afectar por ello (2019, p. 16).

Este paso atrás que conecta con la experiencia vital conecta también con la *oikonomía* de salvación, cuya fuente principal es la Sagrada Escritura. No en vano, en relación con la Sagrada Escritura, en la exhortación *Verbum Domini*, Benedicto XVI afirma que “es la que nos indica la presencia del Espíritu Santo en la historia de la salvación y, en particular, en la vida de Jesús” (2010, n. 15).

Apelamos, entonces, a la Sagrada Escritura como brújula especializada, centrando la atención en la vida de Jesús, el Cristo; verdadero Dios y verdadero hombre; revelador de la Trinidad. En este sentido, humildemente ofrecemos al criterio del buen lector, después del itinerario recorrido, algunas pistas que puedan ayudarle a sacar mejor provecho de la temática expuesta. Para contribuir a este propósito, iniciamos con la convicción de González-Buelta, quien señala que “existir implica estar en relación con Dios, comunicarnos con él de alguna manera, pues, cuando salimos de sus manos, empezamos con él un diálogo que ya no tiene punto final” (2006, p. 62).

Esta convicción, que está a la base de la experiencia de fe, suele olvidarse con gran facilidad. Al punto de que no todos pueden hacer consciencia de este diálogo, en la propia vida o en la relación con los demás. Esta dificultad tiene origen en las diferentes distracciones del mundo globalizado, la superficialidad de la mirada; o bien la búsqueda afanosa de lucro, propia del paradigma económico de turno.

Frente a este inconveniente, presente en no pocos creyentes, tiene sentido asumir una actitud contemplativa y adentrarse en la manera como

Jesús ve la realidad, desde la sensibilidad de su corazón integrado a la comunión trinitaria, es decir, a la comunión de amor que le permite ver lo que el Padre hace y, en este mismo sentido, ver la vida y la salud, donde el común de las personas solo ve tragedia, caos y devastación. Como afirma González-Buelta, “Jesús puede ver porque *el Padre ama al Hijo y le enseña todo lo que él hace* (Jn 5,20). Así el Hijo lo hace igual” (2006, p. 65). Asumir la actitud de mirar, desde el amor la propia vida, la realidad y la relación con los demás, nos permite asemejarnos a Dios en la medida que nos es posible, para dar un nuevo sentido y significado a todo, validando en la propia existencia las palabras de Job: “Solo de oídas te conocía, pero ahora te han visto mis ojos” (Job 42,5). En relación con lo anterior, todo acto entrañable de amor, desde el más sencillo que implica la relación y la comunión, es epifanía de Dios y expresión de la experiencia mística.

Desde esta perspectiva, pensamos que leer la mística con el lente de lo cotidiano descubre e ilumina las relaciones humanas en su sentido común. Allí se evidencia un espacio creador apelado por el otro y los otros, en cuanto acontecimientos sencillos y vivencias ordinarias que confirman el sentido teológico de la *oikonomía*. ¿Dónde posamos la mirada, sino en la vivencia colectiva, en la experiencia comunitaria, que nos invita constantemente a caminar juntos, como pueblo de Dios, metáfora de la vocación eclesial, del amor operante de los unos hacia los otros?

A partir de una mística en lo cotidiano descubrimos formas de la vida trinitaria en nuestras experiencias de vida, donde el amor nos transforma y nos desafía continuamente: en la familia, los hijos, la amistad, la paternidad o la maternidad, etc. Se trata de un recorrido siempre abierto, el cual se autocomprende, en la medida en que se avanza. No obstante, mediado por nuestra finitud.

Por otra parte, hoy más que nunca captamos el sentido de nuestra imbricación en el mundo, mediante la ecología, la diversidad de especies junto a su ecosistema. El mundo es coextensión del cuerpo propio; y somos sorprendidos por el alcance de sabernos ser en relación. Somos testigos de pequeñas comunidades, forjadas a través de líderes que rescatan los componentes fecundos de la tierra y el agua. Asimismo, el “ciudadano de a pie” que, junto con el cuidado y el consumo regulado de estos bienes, toma conciencia de su responsabilidad promoviéndola en su entorno ante la urgencia del cambio climático.

En esta perspectiva de comunión, podemos destacar aquellos acontecimientos de hospitalidad que sacan a la luz la centralidad de la vida trinitaria, a través de la cercanía, la acogida y el cuidado. En muchas ocasiones, presente fuera y dentro de nuestros propios hogares, en el servicio que se ofrenda a través de las diversas profesiones y el trabajo diario que, generalmente, queda en el anonimato. Por ello, subrayamos el carácter

pastoral de la “misión” que es siempre en el mundo donde existimos y desarrollamos nuestra vida.

Aún más, el cristiano que vive en las circunstancias del mundo de hoy anhela la paz (*shalom*) en la familia, la sociedad, la política, la economía y la cultura. Dimensión que se expresa en el deseo, la búsqueda y la praxis de alcanzar este bien que siempre parece estar pendiente. Aquí se ubican quienes trabajan por la construcción de la convivencia, el respeto y el reconocimiento de la dignidad del otro, manifestada en actos solidarios, comprometidos con la fraternidad y la justicia.

Comprender al ser humano en cuanto carne y cuerpo nos invita a admirar la belleza de la donación como camino de encuentro entre los sexos, celebrar la vida con actos de amistad, abiertos a la relación y dejarse habitar por otros. Esta *esponsalidad* del hombre y Dios ha sido expresada por los místicos como camino del amor que no queda relegado a un afecto intimista, puesto que crece en la medida en que se dona.

Johann Baptist Metz afirma que “los cristianos deben ser místicos, pero no exclusivamente en el sentido de una experiencia individual espiritual, sino en el de una experiencia de solidaridad espiritual” (2013, p. 20). A su vez, Benedicto XVI en la Audiencia General dedicada a san Juan de la Cruz pregunta si hoy el místico habla al cristiano normal, o solo es un modelo para unos pocos escogidos. Afirma que la vida de algunos místicos ha sido dura, práctica y concreta, no exenta de problemas; y que su mirada nos ayuda a entender que caminar con Cristo, ir con Cristo es portar una luz, una fuerza que ayuda a llevar el peso en el camino, esto es la fe; finaliza recalcando que “la santidad no es obra nuestra” (BENEDICTO XVI, 2011, párr. 9).

Estas afirmaciones del Papa emérito recuerdan que la predicación del Reino de Dios en Jesucristo se encuentra plasmada en la voluntad del seguimiento, cuya oferta es realizada ante el hombre libre, dador de respuesta. El alcance de sus palabras y su praxis constituye el gesto visible de la comunión de vida, concretizada en nuestros actos cotidianos, acompañados de esfuerzo e inmersos en finitud. Avanzar en esta dirección es sabernos en el ya-todavía-no del tiempo, que camina en los acontecimientos y crece como “grano de mostaza”, silenciosa, casi imperceptible; pero confiados en la promesa de la palabra: “Es ciertamente pequeña, pero cuando crezca será mayor que todos los árboles del huerto” (Lc 13,18-19).

Finalmente, entender a Dios desde el paradigma de comunión no solo es una apuesta teológica, sino que implica un giro de la mirada que permita ver la realidad y nuestras relaciones humanas, en el ejercicio de la experiencia de lo cotidiano, como expresión de comunión con el Misterio. Esta pluralidad, la diversidad del mundo, de los seres humanos y sus diferentes culturas son expresión finita del rostro comunitario.

## *Conclusión*

Después del recorrido realizado, es oportuno determinar, a manera de pinceladas, algunas implicaciones que la exposición temática deja abiertas, a fin de seguir avanzando en función de una mayor inteligencia de la fe. Con razón, es propio de la naturaleza de la teología, un ejercicio siempre en construcción, procurar que la fe sea mejor comprendida para que todo el pueblo de Dios pueda vivirla con mayor convicción y coherencia. El esfuerzo de reflexión que aquí se ha presentado es un insumo que busca contribuir a dicho ejercicio, manteniendo la sintonía con la Escritura, la tradición recibida, el magisterio y en diálogo con las nuevas sensibilidades culturales.

Desde los inicios del cristianismo, se ha evidenciado el esfuerzo de la razón por hacer inteligible el contenido de una fe que, en la actualidad, encuentra en el paradigma relacional una expresión cultural que permite resignificar la comprensión de la fe trinitaria. Como se trata de un avance en la inteligencia del fundamento de la fe, la teología requiere, a su vez, repensar sus tratados en función de la nueva comprensión que expresa el sentido y significado de la Trinidad, en clave relacional de comunión de amor. Ya ha habido esfuerzos de avance en la reflexión eclesiológica en el trabajo de John Zizioulas y, en la antropología teológica, en los aportes de Gonzalo Zarazaga, Piero Coda y Kallistos Ware, por mencionar algunos. Nuestro trabajo se suma a estos esfuerzos y se ofrece como una contribución a la espiritualidad cristiana, particularmente a la mística.

La mística cristiana se especifica por ser expresión del encuentro con el misterio de Dios, revelado a plenitud en los hechos y las palabras de Jesús, el Cristo. Esta afirmación permite comprender que, si hay un avance en la intelección del misterio de Dios, es necesario dar cuenta (1) de las implicaciones que surgen para favorecer la experiencia mística y (2) de la conexión con Jesucristo, como modelo de dicha experiencia. En este sentido, la comprensión del misterio trinitario en clave de relación y comunión de amor permite entender la mística como una dimensión constitutiva de lo humano y, para el caso de la vida cristiana, como su fuente principal que encuentra su culmen y modelo en el Hijo encarnado.

Por la vinculación directa con el misterio trinitario, la experiencia mística no se agota en manifestaciones históricas. No obstante, hay expresiones que, sintonizadas con las sensibilidades culturales, se convierten en puente, para caer en la cuenta de que estamos en la presencia de Dios. El esfuerzo de la parte final del presente escrito por explicitar la posibilidad de adentrarse en la experiencia mística en la cotidianidad de la vida es solo una provocación humilde que se ofrece a la sensibilidad espiritual de los lectores, para vivir con mayor convicción desde la conciencia de presencia del misterio de Dios.

## Siglas

CEC = Congregación para la educación católica

CTI = Comisión Teológica Internacional

## Referencias

AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate* [Sobre la Trinidad]. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.

ANSELMO DE CANTERBURY. *Proslogion*. Madrid: Tecnos, 1988.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA. *Epistulae ad Serapionem* [Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo]. Madrid: Ciudad Nueva: 2007.

BENEDICTO XVI, Papa. *Audiencia general*. Vaticano: 2011. Disponible en: [https://www.vatican.va/content/-benedict-xvi/es/audiencias/2011/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_aud\\_20110216.html](https://www.vatican.va/content/-benedict-xvi/es/audiencias/2011/documents/hf_ben_xvi_aud_20110216.html). Acceso en: 21 marzo 2022.

BENEDICTO XVI, Papa. *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*. Roma: 2010. Disponible en: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20100930\\_verbum-domini.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html). Acceso en: 20 marzo 2022.

BREUNING, W. La Trinidad. En: VORGRIMLERY H.; VAN DER GUCHT, R. *La teología del siglo XX*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974. v. 3, p. 13-24.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La teología hoy*. Perspectivas, principios y criterios. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.

CONCILIO VATICANO II. *Decreto Ad gentes sobre la actividad misionera de la Iglesia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal* (1989). Disponible en: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_19891110\\_padri\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19891110_padri_it.html). Acceso en: 22 marzo 2022.

DONATI, P. La costituzione relazionale dell'identità in prospettiva sociológica. En: VIGORELLI, I. *Identità relazionale e formazione: fondamenti, pratiche e questioni aperte*. Roma: Edusc, 2022. p. 15-47.

FORTE, B. *Trinidad como historia*. Ensayo sobre el Dios cristiano. Salamanca: Sígueme, 1988.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato si' sobre el cuidado de la casa común*. Roma: 2015. Disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Acceso en: 28 marzo 2022.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cristianismo y mística*. Madrid: Editorial Trotta, 2015.

GONZÁLEZ-BUELTA, B. *Ver o perecer: mística de ojos abiertos*. Santander: Sal Terrae, 2006.

GREGORIO DE NISA. *De Anima et Resurrectione*. En: MORESCHINI C. (Ed.) *Opere Dogmatiche*. Milán: Bompiani, 2014. p. 341-487.

- GREGORIO DE NISA. *Homélie sur le Notre Père*. Paris: Éditions du Cerf, 2018. (Sources Chrétiennes, 596).
- GREGORIO DE NISA. *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva, 1993a.
- GREGORIO DE NISA. *Comentario al Cantar de los Cantares*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993b.
- GREGORIO DE NISA. *Sobre la vocación cristiana*. ¿Qué significa el nombre de cristiano? Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- GRESHAKE, G. *El Dios uno y trino: una teología de la trinidad*. Madrid: Herder, 2001.
- GRÜN, A.; BOFF, L. *Lo divino en el ser humano y en el universo: camino hacia la unificación*. Barcelona: Trotta, 2019.
- HIMMERLE, K. *Tras las huellas de Dios: ontología trinitaria y unidad relacional*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- JUAN CRISÓSTOMO. *Catechesis baptismalis* [Las catequesis bautismales]. Madrid: Ciudad Nueva: 1988.
- JUAN PABLO II, Papa. *Creo en Jesucristo: catequesis sobre el credo*. Madrid: Ediciones Palabra, 1998.
- LADARIA, L. F. *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.
- METZ, B. J. *Por una mística de ojos abiertos: cuando irrumpe la espiritualidad*. Madrid: Herder, 2013.
- MOLTMANN, J. *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. (Colección Verdad e imagen, 80) Salamanca: Sígueme, 1983.
- ORÍGENES DE ALEJANDRÍA. *De principiis* [Sobre los principios]. Madrid: Ciudad Nueva, 2020. (Serie Fuentes Patrísticas, 27).
- PANIKKAR, R. *Mística y espiritualidad*. Madrid: Herder, 2015. v. 1. (Obras completas).
- PIKAZA, X. *Enquiridion Trinitati: textos básicos sobre el Dios de los cristianos*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005.
- RAHNER, K. *Espiritualidad antigua y actual*. Barcelona: Taurus, 1969.
- REYES, G. ¿Qué es la mística? *Nuestra Voz*, Santiago de Chile, v. 68, p. 10-11, 2014.
- RICOEUR, P. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *El don de Dios*. Antropología teológica especial. Santander: Sal Terrae, 1991.
- SAINT-THIERRY, G. *Comentario al Cantar de los Cantares*. Buenos Aires: Padres Cistercienses, 1979.
- SOLANO-PINZÓN, O. *et al.* La conciencia de la presencia como clave para la renovación de la experiencia espiritual hoy: Gregorio de Nisa, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Laura Montoya, Ety Hillesum y Benjamín González Buelta. *Cuadernos de Teología*, Chile, v. 12, p. e4621, 2020. Disponible en: <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-2020-0012>. Acceso en: 14 abr. 2022.

TORRES-QUEIRUGA, A. Vuelta a las raíces: renovarse desde la experiencia originaria. En: SILVA, J. (Ed.). *Papa Francisco: perspectivas y expectativas de un papado*. Madrid: Herder, 2005. p. 10-14.

VERDEYEN, P. Influencia de Guillermo de Saint-Thierry y Bernardo de Claravalen Beatriz de Nazareth. *Cistercium*, Madrid, v. 70, p. 623-631, 2000.

ZARAZAGA, G. *Dios es comunión*. El nuevo paradigma trinitario. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.

ZARAZAGA, G. Hacia una antropología trinitaria. En: ZARAZAGA, G. *Antropología trinitaria para los pueblos*. CELAM: Bogotá, 2014. p. 39-54.

ZARAZAGA, G. La trinidad en el horizonte de la comunión. *Stromata*, Córdoba, v. 59, n. 1-2, p. 113-142, 2003.

ZARAZAGA, G. Predicar el amor, predicar la trinidad. *Communio*, Madrid, año 12, n. 4, p. 39-54, 2005.

ZARAZAGA, G. *Trinidad y comunión: la teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.

Artículo sometido en 08.06.2022 y aprobado en 15.04.2023.

**Orlando Solano Pinzón** Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la misma universidad. Tutor del Semillero de Investigación "Hermenéutica y Padres de la Iglesia". Miembro del grupo de investigación Academia. **Contribución en el texto:** Apartado 1, Introducción y Conclusión. Orcid.org/0000-0003-4446-626X. Correo electrónico: o.solano@javeriana.edu.co.

**Dirección:** Calle 148 # 101-10, Torre 5, Apto. 704,  
Bogotá, Colombia.

**Eva Reyes Gacitúa** Doctora en Teología Dogmática, Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente se desempeña como académica e investigadora en la Universidad Católica del Norte, Antofagasta. Miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos (AIEP). **Contribución en el texto:** Apartado 2, Introducción y Conclusión. Orcid.org/0000-0002-5233-3785. Correo electrónico: ereyesg@ucn.cl.

**Dirección:** Orella 643, Departamento 1905  
Antofagasta, Chile.

**Mauricio Rincón Andrade** Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la misma universidad. Integrante del grupo de Investigación *Didaskalia*. **Contribución en el texto:** Apartado 3, Introducción y Conclusión. Orcid.org/0000-0002-9776-3519. Correo electrónico: mauricio-rincon@javeriana.edu.co.

**Dirección:** Carrera 71ª No 94ª-04,  
Bogotá, Colombia.