

**No hay amor sin tres:
La metafísica trinitaria del tercero
frente al desafío del poliamor**

**Love comes in Threes: The Trinitarian
Metaphysics of the Third against the
Challenge of Polyamory**

TOMÁS J. MARÍN MENA
Universidad Loyola-Andalucía
tjmarin@uloyola.es
<https://orcid.org/0000-0002-4893-7236>

Recibido: 18 de julio de 2024
Aceptado: 23 de octubre de 2024



RESUMEN

La ontología o metafísica trinitaria ilumina, a partir de las relaciones intradivinas, nuestra praxis sobre el amor en todas sus facetas: amistad, deseo erótico-sexual, esponsalidad, fraternidad cívica y eclesial, etc. Este trabajo hace frente principalmente al desafío del “poliamor”, cuyo discurso a veces se mal interpreta como semejante a la teología trinitaria. El poliamor es un síntoma reactivo del “amor romántico” que se define por una sexualización del amor humano similar a la de algunas ideas pseudomísticas. Por ello, debe operarse una desexualización del misterio divino. Como respuesta acudimos a la perspectiva de la amistad trinitaria explicando el significado del paradigma trinitario amical del tercero, el *condilectus* (Ricardo de San Víctor). Por otro lado, se explicitan las visiones del amor tácitas en algunas concepciones heréticas sobre Dios. Desde el paradigma del tercero, se esbozan unos principios antropológico-trinitarios básicos para comprender los lazos fraternos convivenciales y el amor conyugal.

Palabras clave: ética, nuevas antropologías, ontología trinitaria, poliamor, relación dogmática-praxis, sexualidad, teología queer.

ABSTRACT

Trinitarian ontology or metaphysics provides a light, based on intradivine relations, on our praxis of love in all its facets: friendship, erotic-sexual desire, espousal, civic and ecclesial fraternity, etc. This work mainly addresses the challenge of ‘polyamory’, whose discourse is sometimes misinterpreted as akin to Trinitarian theology. Polyamory is a reactive symptom of ‘romantic love’ which is defined by a sexualisation of human love similar to that of some pseudo-mystical ideas. Therefore, a desexualisation of the God's mystery must take place. In response, we turn to the perspective of Trinitarian friendship, explaining the meaning of the Trinitarian paradigm of ‘the third’ (person), the *condilectus* (Richard of St. Victor). On the other hand, the visions of love implicit in some heretical conceptions of God are made explicit. From the paradigm of the third, some basic anthropological-trinitarian principles are outlined to understand the fraternal bonds of conviviality and conjugal love.

Keywords: dogmatic-praxis relationship, ethics, new anthropologies, polyamory, queer theology, sexuality, trinitarian ontology.

“La comunicación del amor no puede tener lugar en menos de tres personas”.

(Ricardo de S. V., *De Trinitate*, III, 14)

INTRODUCCIÓN

¿Por qué en Dios hay tres personas divinas en lugar de simplemente una? ¿Por qué no bastan dos en la Divinidad? Dos son pluralidad, pero sin tres no hay posibilidad de verdadera comunión. ¿Y por qué no cuatro? ¿Cuál es la diferencia con el politeísmo? ¿Y con los nuevos horizontes relacionales del “poliamor”? ¿Puede trazarse una respuesta a estas preguntas sobre teología trinitaria en el marco de la problemática actual sobre los nuevos planteamientos culturales sobre las relaciones y el amor? En este sentido, ponemos a prueba si la consistencia tripersonal de Dios tiene alguna incidencia para la vida y más concretamente si ello nos dice algo sobre el amor humano. Y es que la intuición más básica sobre la simbólica teológica parece indicarnos que no puede verse la realidad de la misma manera si Dios es “soltero” que si Dios estuviera “casado” o si la divina sustancia suprasencial se identifica con una amistad gozosa de tres personas. Las imágenes sobre Dios marcan la experiencia del creyente¹.

El principal desafío cultural que ha suscitado este pequeño ensayo teológico es la moda del poliamor, que se autocomprende como una superación del amor romántico. Así, la tarea propuesta es explicar la especificidad trinitaria en contraste con el solipsismo teológico sin romper con el monoteísmo bíblico, es decir, evitando un triteísmo politeísta, que sí está latente en el poliamor. Se clarificará —teniendo presente la tradicional acusación islámica— qué distancia hay entre la Trinidad cristiana y el politeísmo. Nuestra tesis es que la metafísica (lógica) trinitaria, que requiere de la presencia del tercero, nos permite enunciar algunas claves mínimas para cualquier nueva teoría social, a la vez que sirve como aguijón crítico para responder ante las insuficiencias de las diferentes visiones sobre el amor humano².

¹ Cf. Elizabeth A. Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Barcelona: Herder, 2002), 56-63.

² No se realiza aquí una introducción teórica a la metafísica u ontología trinitaria; más bien asumimos este horizonte para aplicarlo a un desafío concreto. Para un acercamiento a dicha perspectiva, puede verse la obra colectiva: Mátyás Szalay y Noemi Sanchez, dir. *La ontología trinitaria. Memoria y kairós* (Madrid: Ciudad Nueva,

La secuencia del artículo sigue el esquema dialéctico tesis-antítesis-síntesis. En primer lugar, se explica el complejo desafío que ha despertado nuestra reflexión (§ 1). A continuación, nos cuestionamos sobre la originalidad trinitaria cristiana y exponemos el núcleo de la aportación de Ricardo de San Víctor sobre el tercero o *condilectus* (§ 2: tesis). Después, presentamos cómo las distintas teologías —heterodoxas— sobre la Divinidad contienen de forma inherente una determinada noción sobre el amor humano y las relaciones interpersonales (§ 3: antítesis). Finalmente, explicitaremos en un sentido más aterrizado qué alternativa sobre el amor, la familia y la vida comunitaria nos ofrece una metafísica trinitaria del tercero (§ 4: síntesis).

1. DESAFÍO: UNA AMALGAMA DE CONFUSIONES Y ANHELOS SOBRE EL AMOR Y LA LIBERTAD

1.1. El poliamor

Según un diccionario, el poliamor (*polyamory*) es “la práctica de relaciones sexuales o románticas con dos o más personas al mismo tiempo”³. Asumiendo la herencia de los sueños *sesentayochistas* del “amor libre” —pensemos en el tipo de relación entre Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir—, el poliamor aboga por que cada uno tenga relaciones sexuales estables o esporádicas con cuantas personas le permita sus apetencias, energías, agenda y cuenta corriente. Por ello, es normal que los poliamorosos establezcan diversos tipos y grados de compromiso y estabilidad⁴. La parejas pueden ser compartidas. El único axioma moral del poliamor es que todos los que participan en el enjambre de relaciones han de dar su consentimiento para estar en esa situación: cada nueva incorporación ha de ser consensuada por pacto⁵. De ahí que se diga que el poliamor se sostiene en la honestidad y, por lo tanto, que, a partir de la deconstrucción de la familia tradicional (y la *forma mentis* que ella implica), intenten demostrar los beneficios de formas familiares “más

2024), donde participan algunos de los principales autores internacionales que han remado en esta dirección, por ejemplo, P. Coda, G. Maspero, R. J. Wozniak o J. Milbank.

³ Hemos consultado la definición del *Cambridge Dictionary* en su versión disponible en la web: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/polyamory>. Traducción propia.

⁴ Cf. Maura I. Strassberg, “The Challenge of Post-Modern Polygamy: Considering Polyamory.” *Capital University Law Review* 31 (2003): 439-563, esp. 439-465.

⁵ Un buen ejemplo de esta aparente incongruencia entre promiscuidad y honestidad es la postura de uno de los primeros libros al respecto, publicado originalmente en 1997 con el título *The Ethical Slut*, ya traducido a nuestra lengua: Dossie Easton y Janet W. Hardy, *Ética promiscua* (Tenerife: Melusina, 32018).

inclusivas”⁶. Aunque algunos teóricos del poliamor insisten en considerar que la intimidad sexual no forma parte fundamental de su *modus operandi*⁷, lo cierto es que sin la concurrencia del sexo en realidad el poliamor no sería lo que es ni lo que pretende ser, sino una nueva y justa reivindicación de formas de convivencia y apoyo mutuo basadas en una fraternidad y amistad entendidas de manera cuidadosa. Pero, como puede verse en cualquier texto apologético del poliamor, la actividad sexual es constitutiva de su peculiar visión de las relaciones humanas; lo que incluso abarca, paradójicamente, a las personas asexuales⁸.

A nuestro modo de ver, se trata pues de un *revival* pagano, que, por otra parte, excluye dimensiones tan propias del alma pagana como el vitalismo de la fecundidad biológica. No puede desarrollarse aquí una extensa argumentación sobre el sustrato pagano del poliamor, sin embargo, valga como botón de muestra que la autora que acuñó el adjetivo “poliamoroso” (*polyamorous*) en 1990, Morning Glory Zell-Ravenheart, fue una de las fundadoras —y sacerdotisa— de una comunidad gnóstica neopagana denominada *Church of All Worlds*⁹. Asimismo, la matriz precristiana de esta moda afectiva radica en la sacralización del impulso o “instinto” sexual¹⁰. Téngase en cuenta que el objetivo del poliamor no consiste en una simple superación de la represión puritana y mojigata —que no es la esencia de la sexualidad cristiana—, sino en legitimar todo tipo de prácticas sexuales, en principio consentidas, apelando a la bondad o inevitabilidad del instinto sexual y vinculando el placer al poderío¹¹.

6 Cf. Shivangi Gupta, Mari Tarantino y Caroline Sanner, “A scoping review of research on polyamory and consensual non-monogamy: Implications for a more inclusive family science.” *Journal of Family: Theory & Review* 14, no. 2 (2024): 151-190.

7 En una tesis doctoral en Psicología social centrada en un estudio teórico-experimental sobre el poliamor, se afirma que éste “generalmente se piensa a largo plazo y no necesariamente implica relaciones sexuales” (Giazú Enciso Domínguez, *Una travesía de las emociones al afecto en las prácticas del poliamor* [Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015], 2).

8 Cf. Dan Copulsky, “Asexual Polyamory: Potential Challenges and Benefits.” *Journal of Positivity Sexuality* 2, no. 1 (2016): 11-15.

9 Cf. Morning Glory Zell-Ravenheart, “A Bouquet of Lovers,” *Green Egg* 89 (1990). Citado en Strassberg, “The Challenge of Post-Modern Polygamy”, 439, nota a pie 4.

10 Cf. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 4. Por cierto, las perspectivas del poliamor suelen ignorar la especificidad antropológica de la sexualidad (humana) en contraste con las dinámicas reproductivas del mundo animal, donde sí cabría hablar de *instinto* incontrolable. En el fondo conciben al ser humano a partir de un dualismo antropológico: el hombre sería una yuxtaposición que mezcla un cuerpo genuinamente animal (sujeto a los mecanismos de la naturaleza prerracional) y un alma espiritual completamente ajena al dinamismo corporal (sujeta al reino de la libertad); tal vez sea esta la situación de la modernidad filosófica. Cf. Juan B. Fuentes, “De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista en el seno de las crisis románticas del pensamiento kantiano.” *Pensamiento* 67 (2011): 427-458.

11 Cf. Kyle Harper, *From shame to sin: the Christian transformation of sexual morality in late antiquity* (Cambridge, Harvard University Press, 2013); una de sus tesis principales es que la noción cristiana de libre arbitrio —frente a la necesidad pagana— fue decisiva en el cambio de cosmovisión sobre la sexualidad.

Habría que llamar la atención de que el límite ético en el poliamor está puesto a posteriori: por ejemplo, al menos hasta hoy, la pedofilia no es permisible, al no considerarse a los niños sujetos capaces de consentimiento. Hablando con más precisión filosófica, tal vez el poliamor responda a una mezcla del ideal cristiano de la libertad (=consentimiento) con la legitimación pagana de las pulsiones sexuales desordenadas. No en vano, las mitologías de los dioses del Olimpo están llenas de violaciones, que reflejarían que, a pesar del deseo de libertad, el hombre es trágicamente esclavo de sus pasiones¹². De esta suerte, recordando el parecer de Chesterton de que con la modernidad la virtudes cristianas se han vuelto locas¹³, no resulta difícil darse cuenta de que la libertad, sin referencia a la verdad y al bien, termina reduciéndose a mero interés individual y al consentimiento sexual; una concepción que hoy está siendo problematizada desde algunas tendencias feministas¹⁴.

Al mismo tiempo, dado que el concepto de amor puede distorsionarse fácilmente, no debe sorprender que algunos, en estas nuevas doctrinas complicadas y extrañas del poliamor, vean en positivo una cristalización *queer* del trinitarismo cristiano. La argumentación sería la siguiente: como el Dios cristiano se identifica con tres personas, entonces podría justificarse la realidad de un *ménage à trois* o, si se prefiere el neologismo castellano, una *trieja*. En los textos de algunos “teólogos *queer*” pueden leerse los siguientes fragmentos, que nos permitimos reproducir *in extenso* para hacer accesible al lector estos curiosos —por no decir disparatados— razonamientos que vinculan el poliamor y la teología trinitaria. El primer fragmento pertenece a Marcela Althaus-Reid (iniciadora de la teología *queer*), el segundo a Patrick S. Cheng (pastor episcopaliano) y el tercero a Hugo Córdova Quero (difusor de la teología *queer* en Latinoamérica):

“Dios cuir [*queer*] no es solo no-habitual, sino también es omnisexual. [...] Una propuesta cuir, por lo tanto, consiste en modificar el archivo maestro de Dios con una nueva lista de aberraciones (manías; descarrilamientos o desviaciones que se adoptan como si fuesen disidentes nómadas). [...] Puede que la Trinidad nos esté señalando un caso de poli-fidelidad restringida, es decir, en esta triada divina de tres personas que disfrutan de una relación cerca de afinidad, existe fidelidad entre

12 Es interesante recordar que René Girard explica que los mitos judeocristianos son los únicos que claramente desvelan la violencia que reproducen las sociedades antropológicas. Cf. *Cosas ocultas desde las fundación del mundo* (Salamanca/Ciudad de México: Sígueme/Epidermis, 2021), 151-278.

13 Cf. Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy* (London: John Lane, 1927), 50-51.

14 Algunas corrientes feministas son muy críticas con la hermenéutica individualista y neoliberal que influye en la idea popular de consentimiento sexual. Por ejemplo, Rosa Cobo Bedía, *La ficción del consentimiento sexual* (Madrid: Catarata, 2024). También, Eva Illouz, *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas* (Madrid: Katz, 2020), 209-255.

sí. [...] Sin embargo, [...] no podemos suponer que conocemos las identidades de este amplio grupo poli-fiel de amistades sagradas. En algún momento podríamos practicar la imaginación teológica y decir que el hijo yace al lado de su Magdalena y de su Lázaro. ¿Acaso Dios Padre ha mantenido su relación emocional conflictiva con alguien más? ¿Existe una tercera persona, de inclinación no-heterosexual, o una mujer heterosexual, pero que ya haya salido del armario y siga siendo parte de este círculo masculino que con esta excepción se vuelve mixto ¿Existe una amante entre amantes hombres? ¿Podemos reflexionar, digamos, sobre la relación entre Dios Padre, Jesús y Lázaro? ¿Cómo es que estas tres personas intercambian afecto entre sí? ¿Acaso son *amigovios*? ¿Por qué no?”¹⁵.

“En efecto, el amor radical de la Trinidad disuelve las fronteras entre la pareja y la soltería. Además, en la medida en que cada una de las tres personas de la Trinidad es multigénero [...] ¡la Trinidad es en realidad un ser en sí mismo poligénero o polisexual! [...] Al ser a la vez tres y uno, una comprensión trinitaria de Dios deshace una variedad de fronteras: el yo y el otro, las relaciones públicas y privadas, las relaciones de pareja y las identidades fragmentadas”¹⁶.

“[...] como las tres personas invitan constantemente al otrx o a lxs otrxs a una mayor intimidad y unidad, se conocen mutuamente. Sus pensamientos más íntimos se exponen desinhibidamente en presencia del otrx en un marco de total honestidad. Las distintas personas en Dios manifiestan una flexibilidad y una libertad creativas para expresarse y crecer mutuamente de diversas maneras. Nuestra noción de flexibilidad, expresión y crecimiento de Dios se refiere a cómo Dios no limita su amor y sus esfuerzos de colaboración a su persona. Más bien, estos esfuerzos se desbordan hacia una red no exclusiva de relaciones con las personas humanas. La Trinidad, por tanto, aparece como el modelo definitivo de poliamor”¹⁷.

1.2. Los peligros de sexualizar el misterio divino

El hecho es que el cristianismo nunca ha estado exento de perversas deformaciones. Si bien la historia reciente del falso misticismo ha llegado a vincular la orgía con el amor trinitario, el dogma sobre la Trinidad divina y

15 Marcella Althaus-Reid, *Dios cuir* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2022), 95; 103-104; tales fragmentos pertenecen al capítulo titulado “La cuirización de dios en las relaciones: los trinitarios y el dios de la orgía”. La primera propuesta “teológica” de esta autora puede rastrearse en: Marcella Althaus-Reid, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política* (Barcelona: Bellaterra, 2005).

16 Patrick S. Cheng, *Radical love: an introduction to queer theology* (New York: Seabury Books, 2011), 59;61. La cita pertenece al epígrafe titulado “Trinidad: Comunidad interna y amor radical”. Traducción personal.

17 Hugo Córdova Quero, “‘Donde comen dos, comen tres’: Hacia una lectura de la doctrina trinitaria desde el poliamor.” En *Myterium Liberationis Queer. Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas*, Hugo Córdova Quero et al. ed. (City of Saint Louis: Institute Sophia Press, 2024), 240.

nuestra participación en ella nada tiene que ver en absoluto con la escena de tres que comparten el placer genital, a pesar de que algunos nuevos gnósticos hayan acudido a ese recurso para manipular y abusar sexualmente de sus víctimas¹⁸.

En este sentido, como han advertido algunos teólogos, hemos de tener cuidado a la hora de describir la analogía de las relaciones interpersonales para evocar el misterio de la Santísima Trinidad¹⁹. Si podemos hablar de una relación de amor eterna y perfectísima entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, lo debemos hacer siendo conscientes de la infinita distancia propia de la analogía. Por eso, teniendo en cuenta los equívocos razonables, hemos de considerar si la imagen matrimonial es idónea para hablar del amor intratrinitario. Con todo, otra cosa es que el amor entre los esposos deba inspirarse en el amor trinitario; al igual que la amistad, la relación paterno-filial, la fraternidad eclesial o la convivencia social.

Así pues, Antonio Orbe demostró con claridad erudita, siguiendo a san Ireneo, que la especulación con imágenes esponsales sobre la vida inmanente de Dios fue algo propio de los gnósticos valentinianos. Ellos hablaban de la esponsalidad entre el Logos (Hijo) y la Sofía (Espíritu Santo) o de *Bythos* (Padre o Abismo divino) y *Sigé* (Silencio) como de la gran pareja primordial. Además, no era inusual que entre los gnósticos hubiera quienes practicaban un rito mistagógico sexual llamado *matrimonio espiritual* o *cámara nupcial* para participar de la vida divina, en oposición al *matrimonio carnal* convencional, que era consecuencia del pecado. Aunque a través de santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz se haya popularizado la imagen del matrimonio espiritual o las nupcias del alma con Dios, no podemos ignorar que los primeros que usaron ese recurso fueron los gnósticos²⁰.

18 Según el testimonio de una de las presuntas víctimas del P. Marko I. Rupnik, el sacerdote le pidió “hacer un trío con otra hermana de la comunidad, porque según él, la sexualidad debía ser libre de posesión, a imagen de la Trinidad donde, decía, ‘la tercera recogía la relación entre los dos’”. De igual modo, el sacerdote trataba de convencerla —según relata el testimonio— de que no había nada impuro en ese tipo de sexualidad, puesto que decía a la víctima: “era un regalo que el Señor nos daba solamente a nosotros; que solo conmigo podría vivir, incluso físicamente, perteneciendo a Dios sin posesión, en libertad, a imagen del amor trinitario” (*Vida Nueva*, edición digital, 19 de diciembre de 2022, en línea, <https://www.vidanuevadigital.com/el-testimonio-de-una-victima-de-rupnik-me-dijo-que-me-besaba-como-besaba-el-altar-donde-celebraba-la-eucaristia/>).

19 Cf. Khaled Anatolios, *Nicea en perspectiva trinitaria* (Salamanca: Sígueme, 2023), 34-35; Kathryn Tanner, “Social Trinitarianism and its Critics”. En *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, Giulio Maspero y Robert J. Wozniak, ed. (New York: T&T Clark, 2012), 368-386. Ambos autores advierten contra un uso sobredimensionado de la analogía social trinitaria, y, como solución, enfatizan la concreción de la fe trinitaria a través de la vida de Cristo.

20 Cf. Antonio Orbe, “Los valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial.” *Gregorianum* 58, no. 1 (1977): 5-53. El autor muestra que san Ireneo no asume de ningún modo el concepto “matrimonio espiritual” y excluye la terminología del matrimonio —incluso para hablar de la unión hipostática del Verbo entre lo divino y lo humano, como hacen Tertuliano o Novaciano—, prefiriendo hablar de la comunión

Como contrarréplica podría señalarse que la revelación bíblica nos muestra la imagen de la alianza para expresar la relación de Dios con su pueblo (cf. Gn 9; Gn 15, Ex 19; 2 Sm 7), que, precisamente, en los profetas tiene connotaciones esponsales, tanto en positivo, para hablar del amor del Señor a Israel (Is 54), como en negativo, al comparar el pecado de idolatría con la prostitución y el adulterio (Os 1; Ez 16). Asimismo, la analogía esponsal, usada por san Pablo (Ef 5) y la patrística, se ha aplicado para conceptualizar la relación de Cristo con su Iglesia. ¿Qué diferencia entonces este imaginario del de los gnósticos? En primer lugar, el elemento afirmativo de la analogía que se pretende sacar de la alianza esponsal es la fidelidad irrevocable y entrega de Dios a su pueblo y de Cristo a su Iglesia. En segundo lugar, que la analogía esponsal se dé entre Dios (o Cristo) y un colectivo (pueblo de Israel o Iglesia) lleva intuitivamente a obstaculizar que el pensamiento evoque una unión sexual entre Dios y el grupo humano referido. Curiosamente, los gnósticos no acudieron a la argumentación paulina de la relación entre Cristo y la Iglesia para justificar el matrimonio carnal, obligatorio para los “psíquicos”, cristianos de una categoría por debajo de los “espirituales”. A los espirituales lo que correspondía era el matrimonio espiritual, de carácter andrógino (dado entre ángeles y hombres); por lo que su estado de vida era el celibato, no obstante salpicado, al menos en algunas ocasiones, del ya referido ritual entre los iniciados²¹.

Habida cuenta de las resonancias gnósticas —y en medio de la actual profundización sobre los abusos sexuales pseudomísticos²²—, no parece arriesgado considerar que hay mejores analogías que la esponsal para hablar de la comunión del ser humano con Dios o de la comunión trinitaria. En esta línea, se podrá observar que la argumentación trinitaria de Ricardo de San Víctor —quizá la fuente más importante hoy para hablar del amor interpersonal intratrinitario— acude de forma mucho más acertada a una analogía basada en el amor entendido como amistad²³. En el mismo sentido que la imagen de la alianza bíblica pretende hablar del deseo de comunión de Dios con el pueblo Israel —y no de una relación

(κοινωνία) del Espíritu con la carne, que comienza en Cristo; al contrario que Orígenes en su comentario al Cantar, que inspirará siglos después la mística carmelitana (*ibid.*, 41-50).

21 Cf. Antonio Orbe, “Cristo y la Iglesia en su Matrimonio anterior a los siglos.” *Estudios eclesiásticos* 29 (1955): 341-344.

22 Cf. Tomás J. Marín Mena, “La sexualización del amor cristiano en el falso misticismo: huellas históricas, ambigüedad discursiva y semejanzas ideológicas.” *Teología y Vida* 65, no. 3 (2024): 295-341.

23 En esta clave pueden leerse las reflexiones sobre la amistad en la Edad Media, por ejemplo, Elredo de Rieval (*De spirituali amicitia*) y Tomás de Aquino (*STh* I-II, qq. 26-28). Es curioso que, aunque con orígenes y motivos distintos, tanto los teólogos *queer* como los abusadores pseudomísticos, tienden a sexualizar la amistad espiritual.

sexual divino-humana—²⁴, el lenguaje sobre el amor interpersonal de la Trinidad en ningún caso sexualiza la vida inmanente de Dios, sino que profundiza la definición joánica de Dios-amor (1 Jn 4), mediante la incorporación de la categoría de alteridad.

1.3. Más allá del ensimismamiento del amor romántico y burgués

Volvamos por un momento a la idea que comparten tanto la propuesta trinitaria-cristiana como la que hace el discurso del poliamor: que dos personas no bastan para completar la plenitud del amor, que el amor se pudre como el agua en el charco cuando únicamente se reduce a la pareja²⁵. El amor es de suyo algo difusivo. Si se queda en dos, ambos se darán cuenta de que el otro no cumple los anhelos infinitos de su corazón, y, antes o después, aparecerá la lógica del dominio, la conquista o el enfrentamiento; a no ser que aparezca un horizonte común a ambos que rompa la dialéctica bidireccional. En el caso de que se pretenda una unidad fusional, la realidad impondrá que la alteridad de cada uno no puede desaparecer, y ante ello, la salida natural será la autoafirmación de sí o la posesión del otro. La posesión del otro es violencia y aniquilación. La autoafirmación implica divorcio y, consecuentemente, soledad. Este tipo de amor ha entrado en crisis porque nos hemos desencantado de la dinámica ensimismante y autosuficiente —pero que no sacia el corazón— de dos que se autocomplacen en mirarse y ofrecerse placer mutuamente.

El modelo del amor romántico está bien representando en muchas canciones *pop* de los años 90s y de los 2000s: deseos, expectativas y promesas sobre otro ser humano que en realidad únicamente Dios puede cumplir. Según este modelo, que llega a su consumación durante el siglo XX, el amor con mayúsculas se vincula con el ámbito de la intimidad sexual. Los valores más importantes de una pareja romántica para llegar a ser matrimonio —y así compartir la vida “hasta que el

24 Un ejemplo de una postura sensible con la cuestión del género pero que evita identificar el deseo con la orientación o la pulsión sexual: Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self. An Essay 'On the Trinity'* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 308-339; id., “La Trinidad, el deseo y la disposición contemporánea sobre el género.” En *Trinidad, deseo y subversión. La vida trinitaria de las mujeres*, Montserrat Escribano-Cárcel, dir. (Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2021), 27-53. Lo más interesante de su perspectiva es que, siguiendo la patrística, reivindica ante todo comenzar la reflexión teológica sobre la sexualidad desde la primacía del deseo de Dios de hacer comunión con el ser humano, y, en segundo lugar, tomar en consideración el deseo teológico que Dios ha puesto en la criatura para buscarlo.

25 Algunos de los títulos de los libros sobre poliamor indican con toda contundencia el anhelo de superación de la dualidad romántica: Franklin Veaux y Eve Rickert, *More Than Two: a practical guide to ethical polyamory* (Portland: Thorntree Press, 2014), que se ha traducido al español como *Más allá de la pareja*.

amor dure”— dejan de ser la procreación y el proyecto común a partir de una tradición previamente dada, para pasar a ser la reciprocidad en el sentimiento y la libertad mutuamente consentida, es decir, la afinidad, el consentimiento y el placer. Cuando esta dinámica se exprime hasta sus últimas consecuencias, descubrimos que cuanto más satisfacción se busca en el amor romántico, menos gratificación nos proporciona y más líquidas y volubles se vuelven las relaciones. De esta suerte, podemos afirmar con Z. Bauman que “para el *homo sexualis* insertado en un mundo moderno líquido, el límite que separa las manifestaciones del instinto sexual ‘sanas’ de las ‘perversas’ está prácticamente desdibujado”, cosa que parece interesar a “los poderosos”²⁶. En esta línea, podemos decir que el poliamor es tanto una consecuencia del modo de producción y consumo capitalistas como un síntoma de hartazgo del amor posesivo y del modelo de familia burguesa, que han colapsado en la forma que hasta ahora conocíamos. Pero en ningún caso la forma polígama o promiscua del poliamor —bajo el eufemismo de “no-monogamias” o la etiqueta libertaria de “anarquía relacional”— parecen ser una propuesta radical y mínimamente seria para el futuro.

Se habla despectivamente, con razón, del mito del amor romántico o de sus mitos asociados que habrían pintado como deseable o permisible lo que es dañino: celos, esperar todo del amor de pareja, buscar a la “media naranja”... haciendo así el camino fácil a la violencia machista. Pero incluso, desde la perspectiva del poliamor, el matrimonio, la exclusividad conyugal y la indisolubilidad también se consideran cargas del amor romántico. De forma falaz, se introduce en el mismo saco lo romántico y lo tradicional. Lo curioso es que los que creen haber superado el paradigma de la pareja romántica mantienen de forma dogmática —quizá inconscientemente— el presupuesto de que la satisfacción de la energía erótico-sexual es el ingrediente principal de la felicidad y de la emancipación; sin ser conscientes de la biopolítica o lógica de consumo capitalista que subyace a esa ontología poliamorosa, por mucho que la revistan de conceptos fetiche como “rizoma” y otra terminología posestructuralista²⁷. Si el romántico esperaba de su

26 Zygmunt Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (Madrid: FCE, 2017), 81.

27 Cf. Myriam Rodríguez del Real y Javier Correa Román, *Micropolítica del amor. Deseo, capitalismo y patriarcado* (Madrid: Punto de Vista, 2024). Si bien, en esta obra, son valiosos los análisis sobre cómo la dinámica capitalista configura nuestro deseo sexual y nuestras relaciones románticas, los autores —simpatizantes de las formas “no-monógamas”— no se cuestionan con suficiente radicalidad acerca de en qué medida los presupuestos más básicos de las sexualidades “no monógamas” responden a la inercia de la lógica instrumental inherente a la sociedad capitalista. Resulta llamativo que su criterio normativo sea autorreferencial, a saber, la “autonomía” traducida en una apelación spinozista a *escuchar las potencialidades del propio cuerpo*, sin la sospecha de que potencias violentas puedan revestirse de una apariencia positiva; queda “en último lugar [...] atender al otro” (*ibid.*, 263-275).

pareja algo que no podía darle —la plenitud—, el poliamoroso tiene la ilusión de que su aventura de promiscuidad consensuada le otorgará la autonomía, el entusiasmo y la vitalidad que las cadenas del romanticismo le habían sustraído.

Por eso, hemos de hacerle notar al poliamoroso que si el centro de la vida no es la relación de pareja —la totalización de la dualidad romántica—, entonces la permanencia hasta la muerte, la monogamia y el carácter público del matrimonio no se convierten en aniquiladores de vida (posesividad, control, falta de libertad...), sino en potenciadores de la relación y cuidadores de la fragilidad personal. Precisamente, a la luz de la Santísima Trinidad, la presente reflexión pone de manifiesto que el amor no puede entenderse como una cosa de dos, sino primordialmente como algo trinitario, es decir, universal. La vida social, la amistad, el matrimonio y la organización compleja de la vida en común (la técnica) han de leerse desde ahí. Así, la solución no puede consistir en sexualizar todo vínculo humano; y, por lo tanto, habremos de profundizar en lo propio de las diferentes dimensiones de la existencia a partir de la conciencia de que la apertura al tercero constituye la comunión y que ella es el corazón de toda actividad antropológica.

2. TESIS: EL TERCERO TRINITARIO

Las preocupaciones apuntadas nos llevan a buscar la caracterización de la lógica trinitaria del tercero. Y así, para conocer la dinámica trinitaria genuinamente cristiana y cómo ella determina radicalmente la realidad del amor, nos preguntamos por su genealogía. En esta dirección, hemos de prestar oído a las manifestaciones triádicas o ternarias en la historia de la conciencia. La cuestión es si dicha lógica triádica refiere a lo mismo que la lógica trinitaria. Hemos de clarificar conceptualmente primero este punto para sortear nuevos equívocos trinitarios.

2.1. ¿Es original la Trinidad cristiana? Sobre la tríada trascendental

Se ha dicho que la estructura triádica es algo transversal a muchas religiones²⁸. Y es verdad que puede hablarse de una tríada de dioses en el hinduismo: el dios creador (Brahma), el dios conservador (Visnu) y el dios destructor (Shiva); pero en el fondo es una exteriorización fenoménica triple del mismo principio

²⁸ Cf. Raimon Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (Madrid: Siruela, 21999); George Dumézil, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos* (Barcelona, Herder, 1999); G. W. F. Hegel, *Filosofía de la religión. Últimas lecciones* (Madrid: Trotta, 2018), 235-240 [79-92].

divino. La historia de la filosofía también muestra de forma reiterada una configuración triádica de la realidad: Platón dividió en tres las clases sociales de la *República*, siguiendo su clasificación de las partes del alma. Después de que Plotino hablara de las tres realidades primordiales (Uno, Intelecto, *anima mundi*), los medievales cristianos —también por inspiración platónica— tendieron a ver la verdad, la bondad y la belleza como los tres trascendentales del ser.

Pero incluso en la época moderna, la metafísica siguió hablando de Dios, el alma y el mundo como las tres partes de la ontología especial. Kant escribió tres *Críticas*, dividiendo la primera en tres secciones trascendentales: estética, analítica y dialéctica. En un sentido diferente al kantiano, Hegel nos enseñó con la lógica dialéctica que el ritmo triádico nos ayuda a pensar la historia universal; los tres pasos intelectuales de tesis-antítesis-síntesis que Fichte inventara se sitúan en esta clave (y que, por ejemplo, nos ayudan a estructurar este artículo). Como guinda del pastel, podríamos recordar el lema de la revolución francesa en forma de tríada que el mundo moderno ha incorporado como quintaesencia de la vida en sociedad: libertad, igualdad, fraternidad. Se podrían agregar muchos más ejemplos que apuntan a una configuración triádica o ternaria del pensamiento, que podríamos definir como trascendental, es decir, transversal a todo ser humano. Sin embargo, todavía no estaríamos refiriendo a la *lógica trinitaria* propiamente dicha, al menos no al paradigma trinitario desentrañado por la concurrencia comunal de la tercera persona.

Y es que lo trinitario no tiene tanto que ver con tres caras de un poliedro o con el despliegue secuencial de algo que es explicado en tres momentos. Por ejemplo, podemos hablar triádicamente, pero situarnos en una lógica *binaria*, como es el caso de la dialéctica aplicada a las relaciones humanas y la vida política (son ejemplo de ello los binomios oposicionales *individuo-colectivo*, *amigo-enemigo*). En el sentido discursivo de la dialéctica, Hegel explicita lo que ya está incoado desde los antiguos griegos, que pensar y argumentar consiste en afirmar, negar y superar la negación: he aquí la vitalidad del pensamiento en busca de la verdad de las cosas; lo que no debe extrapolarse acríticamente a la realidad²⁹. Pero la Trinidad no es un arquetipo divino para explicar el mecanismo de la razón humana, sino el símbolo teológico primordial para referir conjuntamente al Padre, al

29 “La negación dialéctica no existe entre realidades, sino entre definiciones. La síntesis en que la relación se resuelve no es un estado real, sino verbal. El propósito del discurso mueve el proceso dialéctico. [...] Siendo posible, en efecto, definir cualquier cosa como contraria a cualquier otra [...] la dialéctica es el más ingenioso instrumento para extraer de la realidad el esquema que escondimos previamente en ella” (Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito* [Gerona: Atalanta, 22021], 87).

Hijo y el Espíritu en unidad de amor. Por lo tanto, si lo triádico tiene que ver con la estructura conceptual, *lo trinitario* se vincula con una relación de amor entre personas. Si bien será en el pensamiento bíblico donde mejor se intuya lo trinitario, valdría la pena sondear en algunos filósofos griegos, desde una perspectiva metafísico-matemática, el valor del número tres como apertura del espacio geométrico (superación de la línea) y como “mediedad” o capacidad de enlazar entre dos elementos situados en oposición; estas nociones atisban tímidamente una lógica trinitaria³⁰.

2.2. Evocaciones trinitarias en la Biblia

¿Dónde puede rastrearse entonces la lógica auténticamente trinitaria? Aunque el nombre de “Trinidad” para mentar la unidad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu no aparece en la Biblia —fue usado por primera vez a mitad del siglo II por Teófilo de Alejandría (Τριᾶς) y a comienzo del siglo III por Tertuliano (*trinitas*)—, lo cierto es que el Nuevo Testamento posee algunas alusiones a los tres en unidad. “Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo; y estos tres son uno” (1 Jn 5,7). Se trata del versículo bíblico más explícitamente trinitario desde una hermenéutica dogmática; aunque parece ser un añadido latino del siglo III³¹, lo interesante es ver por qué se repite la mención al “dos o tres” necesarios para que el testimonio sea verídico, a lo que apela el propio Jesús (Mt 18,16) y los escritos apostólicos (2 Cor 13,1; 1 Tim 5,19). Son ecos de lo que dice la Torá: “Todo testimonio necesita de dos o tres testigos” (Dt 19,15). Parece que esa misma lógica toránica está implícita cuando Jesús dice: “donde dos o tres estén reunidos en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18,20). En cualquier caso, se trata de una referencia expresa a una pluralidad de personas, a la comunión de tres partes imbricadas, para lo que también resuena un versículo sapiencial hebreo: “una cuerda de tres hilos no se rompe fácilmente” (Ecl 4,12), después de afirmar que “dos son mejor que uno” (4,9). En resumen, esta lógica bíblica no tiene que ver con una mera manifestación triple o la evocación de una tríada retórica, sino con la implicación de tres elementos personales.

30 Cf. Francisco García Bazán, “El significado aritmológico de la tríada y sus proyecciones filosófico-religiosas.” *Opúsculo filosófico* 17 (2013): 13-41, donde se vislumbra la trinitariedad en algunos filósofos pitagóricos platónicos, por ejemplo, Jámblico, Moderato de Gades o Numenio de Apamea.

31 Cf. Raymond Brown, *The Gospel and Epistles of John: A Concise Commentary* (Collegeville [MN]: The Liturgical Press, 1988), 119-120.

2.3. El tercero como *condilectus*: el amigo común (Ricardo de San Víctor)

Podríamos remontarnos al Concilio de Constantinopla I (381) como el hito trinitario que buscamos, debido a que acuña dogmáticamente la divinidad del Espíritu Santo al condenar expresamente a los pneumatómacos. En los escritos de los Padres capadocios —Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa y Basilio de Cesarea—, que fraguaron el citado Concilio, encontramos una buena sistematización de la conexión paradójica entre la unidad y trinidad de Dios a través de los conceptos de “relación” (*skhésis*) y “comunión” (*koinonía*) de las personas trinitarias entre sí. Por otro lado, en el Occidente latino, san Agustín intentó conceptualizar la unidad de las personas trinitarias como “amante, amado y amor”³². Si bien, por prudencia monoteísta y respeto reverencial al misterio de Dios, no se atrevió a ir más lejos en su intuición, el Hiponense nos dejó escrito: “Ves la Trinidad si ves el amor”³³. A partir de la gran sistematización oriental y occidental, era cuestión de tiempo que se llegara a una síntesis de la teología trinitaria que conjugara la contribución de los dos pulmones del cristianismo explicando más concretamente el misterio íntimo de amor y la peculiaridad del tercero en la inmanencia intratrinitaria. Aunque nunca se dejó de hablar y de escribir sobre la Santísima Trinidad como misterio de amor, hubo que esperar hasta el siglo XII para que un monje escocés de la Abadía parisina de San Víctor reflexionara sobre la específica aportación del tercero en el amor divino. Ricardo de San Víctor representa el paradigma canónico para el concepto que tratamos de poner de relieve en este artículo. Tal vez nadie como Ricardo ha explicado con tanta claridad la dinámica tripersonal de amor en la Trinidad. En su tratado sobre *La Trinidad* su objetivo es hacer razonable la fe que ha oído y leído:

“que en la verdadera divinidad no hay más que una única substancia, que en la unidad de la substancia hay varias personas, cada una diferenciada de las demás por sus propiedades; también que en Dios existe una persona que lo es por sí misma, no por otra cualquiera [el Padre], una persona que existe por una sola y única persona, pero no por sí misma [el Hijo], y finalmente una persona que existe por dos personas y no por una única [el Espíritu]. [...] Acerca de estas cuestiones son numerosas las autoridades, pero no abundan tanto las demostraciones; acerca de estos problemas faltan constataciones y los argumentos son escasos” (*La Trinidad*, I, 5³⁴).

32 Cf. Agustín de Hipona, *La Trinidad*, VIII, X, 14.

33 *Ibid.*, VIII, VIII, 12.

34 Citamos la referencia a la obra de Ricardo de San Víctor en el cuerpo del texto entre paréntesis: la primera cifra en números romanos remite al libro, y la segunda en número arábigos remite al capítulo.

Así las cosas, después de argumentar sobre la unidad divina y la simplicidad suprema de su substancia (libros I y II), Ricardo se pregunta “si en esta divinidad verdadera y simple existe una verdadera pluralidad y si son éstas tres personas, como siempre hemos creído” (III, 1). Si la verdadera divinidad se define por la plenitud y perfección, y esta no puede existir sin caridad, sin amor, entonces “es necesario que el amor tenga por objeto a otra persona para que sea caridad”, pues “nadie se dice con propiedad que posee caridad si solo se ama a sí mismo”, es decir, “donde no hay pluralidad de personas no puede haber caridad” (III, 2)³⁵.

Siendo imposible la caridad divina sin alteridad personal³⁶, dice Ricardo que, para que el amor sea agradable, hace falta que sea mutuo, y, además, “haya alguien que dé el amor y otro reciba el amor” (III, 3). Pero también “la plenitud suprema del amor exige en los que se aman mutuamente una igualdad en su perfección absoluta”, es decir, que compartan una igual dignidad y una misma condición divina (III, 7). De este modo, no puede romperse la unidad de substancia (III, 8-10).

Así, basándose en los pasajes de la Escritura que hemos mencionado sobre el triple testimonio (Mt 18, 16) y el triple vínculo (Ecl 4,12), Ricardo parece atisbar la necesidad de introducir la presencia de una tercera persona para lograr la plenitud del amor (III, 5). He aquí la gran aportación teológica de Ricardo. Su genialidad trinitaria consiste en alegar que un amor entre dos no es suficientemente pleno, pues “una prueba de la caridad consumada es el deseo de que sea comunicado el amor que uno ha recibido”, es decir, que el amor se culmina cuando dos que se aman totalmente comparten el gozo de su amor con un “amigo común” [*condilectus*] de igual dignidad (III, 11). La clave de la teología trinitaria de Ricardo es que el amor no es pleno si no lleva asociado la felicidad y el gozo perfecto, y para que haya felicidad perfecta en un amor entre dos, hace falta que ese gozo sea comunicado hacia un tercero:

“Cada persona en la verdadera divinidad es tan generosa que no quiere tener ninguna riqueza, ninguna alegría que no quiera compartir [...]. Si tuviera solamente una persona asociada, no le faltaría una persona a quien comunicar los bienes de su grandeza, pero no tendría a nadie con quien compartir las delicias de su amor.

35 Esta misma idea es expresada por santo Tomás: “Aunque los ángeles y las almas santas estén siempre con Dios, si en la divinidad no hubiese pluralidad de personas, Dios estaría solo o solitario. La soledad no se quebranta con la compañía de seres de naturaleza extraña; un hombre está solo en un huerto aunque allí haya numerosas plantas y animales. De la misma manera, si no existiesen varias personas divinas, Dios estaría solo o solitario, pese a la compañía de ángeles y hombres” (*STh*, I, q. 31, a. 3, sol. 1).

36 Que el amor o *dilectio* requiere de alteridad para que sea verdadera caridad es una idea explicitada en Gregorio Magno, *Homilías sobre los Evangelios*, 17, 1.

[...] El que no tiene un amigo asociado al amor del que es objeto disfruta en solitario de la dulzura de tales delicias (III, 14). [...] Cuando en su amor mutuo son tan generosos [...] que quieren poner en común su perfección, es necesario que cada uno busque con igual afán y con una misma razón un amigo a quien amar y que lo posean según su deseo gracia a la plenitud de su poder (III, 15). [...] Hay amor común 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. Por esto queda claro que en la divinidad misma no podría residir el amor común si le faltase una tercera persona a las dos que se encuentran en ella (III, 19)".

Ricardo dice más que algunos teólogos que identifican el Espíritu Santo como el “amor” entre el Padre y el Hijo, como si en cierto modo fuera menos *persona divina* que las otras dos³⁷. Por eso, puede decirse que fue más lejos que Agustín³⁸. No es que Ricardo niegue que el Espíritu sea el lazo del amor entre ambos. El punto es que, para Ricardo, el Espíritu no es simplemente el gozo compartido entre el Padre y el Hijo, sino un amigo común con quien se comparte la alegría del amor mutuo entre el Padre y el Hijo. La Trinidad es el que ama (Padre), el que es amado (Hijo) y aquel con quienes los que se aman comparten su amor conjuntamente (Espíritu). El tercero, el Espíritu, no es la dinámica o el fluir del amor entre dos, sino una tercera persona que es coamada por el Padre y el Hijo. En una imagen tan hermosa y querida por la teología trinitaria como la danza circular o *perijóresis*, que nos remite a una reciprocidad en el amor de las personas trinitarias, el Espíritu Santo es a la vez coamado y coamante, es decir, aquel con quien el Padre ama al Hijo y con quien el Hijo ama al Padre. Lo mismo afirma Ricardo:

“la unión de la tercera persona genera un afecto concorde generalizado y da origen a un amor común entre todas las personas y en ellas mismas. Si consideras una cualquiera de las tres personas, verás que las demás la aman en concordia. [...] Gracias a la asociación de la tercera persona de la Trinidad, la caridad es concorde y el amor es siempre compartido y nunca exclusivo” (III, 20)³⁹.

37 Dentro de esta perspectiva, hay planteamientos geniales como el de Heribert Mühlen, que desarrolló una pneumatología inspirada en el axioma “una persona en muchas personas”, lo que sitúa al Espíritu Santo, en la Trinidad immanente, como el “nosotros” trinitario y, en la economía salvífica, el que logra la comunión de la Iglesia en la unión con Cristo. Cf. *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 21998), 357-358.

38 Cf. Agustín de Hipona, *La Trinidad*, XV, XXVII, 50: “Siendo Espíritu de ambos, a semejanza de una comunión consubstancial al Padre y al Hijo, no se le dice —Dios no lo permita— hijo de ambos. [...] [El verbo y la memoria] uniendo a estas dos cosas, que son como padre e hijo, la voluntad o el amor [*voluntate sive dilectione*] como tercer elemento. Y esta voluntad procede del pensamiento”.

39 En este fragmento la traducción castellana ha sido alterada respecto de la edición consultada, siguiendo el original latino.

Por lo tanto, a partir de Ricardo de San Víctor, Dios no puede ser un ser solitario ni una relación dual que finalmente se estanca porque no otea una alteridad fuera de la díada donde depositar —compartir— el gozo recíproco. Sin un tercero a quien amar conjuntamente, el amor exclusivamente dual se acaba convirtiendo en una autorreferencialidad común; pues la dirección vectorial —de un amor de dos clausurado— concluye en la fusión o el enfrentamiento. La fusión, en el mejor de los casos, no es más que la preponderancia de uno de los polos que domina al otro; el enfrentamiento significa la destrucción de ambos o el dominio de uno sobre otro.

Un amor mutuo de mera dualidad que no puede ser compartido fuera de sí abriéndose a la dimensión de la esfera trinitaria de amor, deja de ser amor pleno. Un amor mutuo sin *condilectus* (amigo común), ni es fructífero, ni tiene plenitud más allá del regocijo efímero, ni es capaz de generatividad. La dinámica del amor es la de la fecundidad, la de la apertura a una vida infinitamente creativa.

Por último, cabría preguntarse por qué no hay cuatro personas divinas en Dios. Ricardo refuta esta posibilidad diciendo que el cuarto permanecería ocioso, pues ya están repartidas las tres propiedades en el amor divino: uno que da la plenitud de amor (Padre), otro que recibe la plenitud de amor (Hijo) y un tercero que da y recibe la plenitud de amor de los otros dos (Espíritu). Si hubiera una cuarta persona cuya propiedad consistiría “solamente en el tener sin dar ni recibir”, no realizaría ninguna operación fructífera en el amor divino y “permanecería sola eternamente”; por lo que “es absolutamente imposible que en la naturaleza divina pueda existir una cuarta persona” (V, 15).

3. ANTÍTESIS: CONCEPCIONES NO TRINITARIAS DE LA DIVINIDAD

Una vez aclarada la postura trinitaria de Ricardo, una presentación esquemática de otras visiones de Dios o la Divinidad puede ayudarnos a percibir mejor —por contraste— lo propio de la trinitariedad del Dios cristiano. Este objetivo nos impulsa a evocar la cosmovisión del amor que reflejan las distintas teologías heterodoxas en comparación con el trinitarismo cristiano.

3.1. Monoteísmo solipsista o el amor como dominio

Ricardo dice que si se diera el caso en que la persona divina “permanec[iera] aislada lejos de toda compañía en el solio de la majestad [...], la divinidad tendr[ía]

razones para abstraerse a la mirada de los ángeles y de todos: con razón sentiría vergüenza si en ella hubiera tal falta de benevolencia” (III, 4). Así, siguiendo este razonamiento, frente a la triunidad del Dios cristiano, el Dios unipersonal —visto desde la eternidad, antes de la creación— se podría definir como una mónada autárquica, autocomplaciente, orgulloso de bastarse a sí mismo sin alteridad interna, omnipotente, capaz de todo (de lo mejor y lo peor), pero sin capacidad intrínseca para la generosidad gratuita. Por ejemplo, en el islam, el Dios solipsista es creador, pero no porque tenga consigo —para sí, desde sí— la dinámica de la alteridad y el amor. Por ello, es difícil concebir que haya una lógica interna del Dios solitario que permita pensar como razonable la apertura a la creación; más bien la lógica de la creación sería la arbitrariedad divina: una libertad entendida, no como generosidad abierta hacia fuera de lo vivido *ad intra*, sino libertad como poder sobre todo, esto es, una omnipotencia que equivale a cualquier posibilidad⁴⁰.

En principio, parece que esta perspectiva nos llevaría a concebir el amor desde el horizonte del dominio y el acatamiento de las leyes discrecionalmente dictadas. Con todo, a pesar de que, para el islam, en ningún sentido puede cuestionarse la soledad eterna de Dios, según determina el islam ortodoxo —el sunní—, sí debe afirmarse que el Corán es “increado” y, por lo tanto, que la Palabra divina tiene existencia desde siempre como atributo eterno de Dios⁴¹.

3.2. Triteísmo o la soledad triple

En el extremo contrario, habríamos de situar el politeísmo, que, como se ha adelantado, dispersa la Divinidad debido a la inexistencia del amor. Podemos preguntarnos más concretamente sobre el problema del triteísmo —Padre, Hijo y Espíritu como tres deidades distintas—, la herejía trinitaria que ha conocido menos seguidores⁴². Si alcanzamos a imaginar una teología triteísta, su falla primordial consistiría en afirmar la multiplicidad tripersonal sin unidad sustancial, es decir,

40 Sobre la dinámica intratrinitaria del Dios cristiano respecto de la creación, véase: Karl Barth, *Dogmatik in Grundriß* (Zürich: TVZ, 2020), 45 [§ 5]; id., *Church Dogmatic, vol. III.1: The Doctrine of Creation* (London/NY: T&T Clark, 2009), 1-40 [§ 40]; Adolphe Gesché, *Dieu pour penser, vol. IV: Le cosmos* (Paris: Cerf, 1994), 154-158.

41 Cf. Jaime Flaquer, “El Corán musulmán increado y el Logos cristiano eternamente engendrado.” *Carthaginensia* 79 (2025), en prensa; Santiago del Cura Elena, “Un cristiano ante el islam: algunas cuestiones del diálogo teológico.” En *Cristianismo, Islam y Modernidad: Actas del II Congreso de Teología de la Facultad de Teología de Granada*, José L. Sánchez Nogales, Serafín Béjar, y Pablo Ruiz Lozano, ed. (Granada: Facultad de Teología de Granada-Fundación SM, 2011), 175-211.

42 Históricamente, es más fácil determinar el triteísmo como una acusación vertida ocasionalmente a algunos teólogos y pastores que como una doctrina con verdaderos defensores. Cf. Santiago del Cura Elena, “Triteísmo”. En *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Xabier Pikaza y Nereo Silanes, dir. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992), 1395-1400.

coexistencia sin comunión ni amor. ¿Habría un principio divino en el triteísmo? Para hallar algo así como un principio regulador, deberíamos acudir a una sustancia previa a las personas divinas (modalismo), considerar un dios principal sobre otros (subordinacionismo), o afirmar un caos originario en el cual se insertan los tres sujetos divinos, que, por defecto, son autorreferenciales, preocupados por su propio interés o identidad autodiferenciante, sin atender a la alteridad. En este sentido, considerando este último tipo de triteísmo, la relación accidental de los tres surgiría de la autonomía subjetiva que podría dar lugar tanto a un consenso pactado entre Padre, Hijo y Espíritu Santo como a una discordia entre ellos; todo depende de la voluntad o el fluir de cada sujeto.

Volvamos al poliamor. Podríamos conectarlo con la herejía del triteísmo — permítase la extrapolación—, no sólo porque la savia ontológica del poliamor contenga ciertos presupuestos del politeísmo pagano, sino también porque entiende que la libertad consiste únicamente en el consentimiento de las partes, habida cuenta del interés de cada una (consenso *versus* comunión). Lo mismo vale decir de la teología *queer*, que además utiliza una retórica cristiana. No sólo porque confiese —siguiendo a Marcella Althaus-Reid— una peculiar “Trinidad” sin rastro de la unidad divina, lo que ya justifica enmarcarla como triteísta, ni siquiera porque haga uso de metáforas sexuales para hablar del misterio divino, como los gnósticos valentinianos, sino sobre todo porque distorsiona de tal modo la analogía sobre las relaciones trinitarias que el resultado es, en el mejor de los casos, delirante; pues algunas imágenes ofrecidas son completamente aberrantes (el “Dios voayerista” o la “Trinidad entendida como orgía”). En este sentido, la finalidad de la teología *queer*, aun escudándose en llevar el Evangelio hasta los márgenes sociales, no parece otra que poner un discurso en teoría “teológico” al servicio de las modas ideológicas vinculadas con la cultura LGTBI y el poliamor, justificando la existencia y práctica de identidades y tipos de relaciones sexuales fuera de la heterosexualidad y del matrimonio monógamo⁴³.

3.3. Diteísmo o la relación como conflicto

Otra concepción distinta es la del diteísmo. Aunque se trata de un caso que podemos situar como parte de las corrientes de la gnosis, podría diferenciarse de la concepción que ve en la Divinidad un doble principio interno masculino-femenino. Con el diteísmo de Marción (siglo II) puede hablarse de un enfrentamiento

43 Cf. Marcella Althaus-Reid, *Dios cuir*, 93-102.

entre dos Dioses: por un lado, el Dios del Antiguo Testamento, Yahvé, malvado y castigador del hombre, y, por otro lado, el Dios del Nuevo Testamento, Jesús, bueno y amoroso, que acaba venciendo sobre Yahvé. Un segundo caso de doteísmo es el de Mani (siglo III), que concebía la existencia de dos principios divinos en lucha eterna: el del Bien, asociado a lo espiritual, y el del Mal, vinculado con la materia. Nos interesa destacar el doteísmo porque nos muestra que el principio configurador de lo real no es el amor sino el conflicto y el enfrentamiento. Ante esta discordia eterna, que al ser humano le parte en dos (alma/cuerpo), la salvación consistirá en la renuncia de lo material, es decir, en luchar contra el cuerpo.

3.4. Dualidad divina gnóstica o la subsunción de lo corporal en lo espiritual

Otro caso algo diferente es la concepción de la Divinidad como estructura diádica o dualidad divina. No se trata tanto de dos dioses claramente enfrentados cuanto de un doble principio divino masculino-femenino que sirve para explicar la generación de las cosas, pero que, no obstante, tiende a reducirse en última instancia a un único principio (andrógino). Tiene en común con el doteísmo su incapacidad para escapar de la oposición ontológica entre lo espiritual y lo material-carnal. Podría decirse que la mónada primigenia es diádica, siendo el Uno divino formado por la pareja primordial Padre/Madre, con un alcance trinitario en la medida en que la díada genera posteriormente al Hijo, que también requeriría de una pareja anexa. Aunque el gnosticismo juega con referencias triádicas, su lógica es diádica⁴⁴.

Un punto diferenciador clave respecto de la ortodoxia es que la caída se produce dentro de la Divinidad; por lo que la generación del Hijo ya supone una degradación ontológica. Ante esta teología, sólo cabe una soteriología de liberación de lo material, pues el mundo creado forma parte de la degeneración del *pléroma* o plenitud divina. El Hijo es mediador de la salvación porque nos enseña el camino del amor, entendido en perspectiva místico-espiritual, es decir, como la autoconciencia de lo que en realidad somos: criaturas espirituales que han de deshacerse de sus apegos materiales y racionales. El camino de la gnosis es regresar al origen mediante la espiritualización de la vida. En algunas sectas gnósticas una manera de conectar con la mónada primordial Padre/Madre es el rito

44 Cf. Antonio Orbe, "Los valentinianos y el matrimonio espiritual," 22-26. Un desarrollo metafísico del gnosticismo en: Francisco García Bazán. *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (Buenos Aires: Castañeda, 21978). Para una explicación más sintética sobre las tríadas gnósticas: Xabier Pikaza, *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre* (Salamanca: Sígueme, 2015), 368-388.

iniciático de la *cópula espiritual*, que curiosamente se concibe más allá de la sexualidad carnal y permite elevarse hacia un estado de androginia más espiritual⁴⁵. Vale aquí la crítica que hace Benedicto XVI a la prostitución sagrada del paganismo: “las prostitutas que en el templo debían proporcionar el arrobamiento de lo divino, no son tratadas como seres humanos y personas, sino que sirven sólo como instrumentos para suscitar la ‘locura divina’: en realidad, no son diosas, sino personas humanas de las que se abusa”⁴⁶.

3.5. Modalismo y subordinacionismo

Comprobamos que se puede tener un lenguaje aparentemente trinitario, hablando del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y no armonizar correctamente sus relaciones. Es lo que le sucede al subordinacionismo y el modalismo. Ya que para el subordinacionismo arriano, sólo es propia y plenamente divino el Padre, entonces éste no puede compartir el amor con alguien de su misma dignidad y, por ello, las relaciones trinitarias se dan en clave de dominación: el Dios principal (Padre) subordina a otros dioses menores, como por ejemplo, el Demiurgo (Hijo), quien se encarga de la faena cósmica mientras el Dios verdadero queda ocioso.

Por otra parte, el modalismo distingue las apariciones históricas del Padre (Dios del Antiguo Testamento), el Hijo (Jesús) y el Espíritu (progreso de la conciencia universal), sin embargo, no considera las verdaderas relaciones interpersonales entre las personas trinitarias; lo importante es el despliegue o proceso de la Subjetividad divina en cada uno, para tomar conciencia del progreso de la humanidad, especialmente a través de la razón y las buenas obras. Si, a semejanza del monoteísmo solipsista, en el subordinacionismo, el amor se entiende como dominio, en el modalismo el amor se entiende como autoconciencia, de manera similar a como ocurre en los ambientes gnósticos. Los panteísmos con sabor cristiano-trinitario muchas veces caen bajo el paraguas de las herejías modalista o subordinacionista.

45 Un ejemplo contemporáneo que parece presentar la Trinidad y el amor humano a partir de una estructura diádica es el de M. I. Rupnik, hasta el punto de hablar de la relación sponsal entre el Hijo y el Espíritu aludiendo a los Padres (referencia que parece contradecir las conclusiones de Orbe). Cf. Marko I. Rupnik, *Decir el hombre. Persona, cultura de la Pascua* (Madrid: BAC, 2014), 80-81.

46 Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 4.

4. SÍNTESIS: HACIA UNA METAFÍSICA TRINITARIA DEL TERCERO

Tras acercarnos de modo esquemático pero significativo a cómo otras teologías sobre Dios condicionan la filosofía del amor, terminamos este ensayo haciendo notar la conexión filosófica de nuestro paradigma trinitario del tercero. La mediación filosófica se hace necesaria para que la lógica trinitaria pueda ser concretada más fácilmente en los campos de la ética, la teoría social y la filosofía de la técnica.

4.1. Actualizaciones modernas de la lógica trinitaria del *condilectus*

La figura del tercero aparece en la filosofía moderna y en la fenomenología del siglo XX, a través de Hegel⁴⁷ y Levinas⁴⁸. Hegel habla del tercero como el elemento presente entre la díada intersubjetiva que recuerda a los dos la preexistencia de la ley comunitaria donde se insertan. Para Levinas, en la relación entre el otro y yo, el tercero es siempre evocado como lo invisible en el rostro del otro. Por su forma infinita, el rostro a la vez que se concreta en el prójimo que está en frente, remite a una responsabilidad que no se acaba en el presente inmediato. Por eso, el tercero para Levinas es primordialmente Dios. Sin embargo, en ambos filósofos hay un hiato entre el tercero que representa la comunidad y la lógica propia de la relación diádica, que en Hegel es recíproca y en Levinas asimétrica. Los dos filósofos nos otorgan enseñanzas importantes; pero, a nuestro modo de ver, ninguno capta la esencia de la lógica (trinitaria) del tercero como preconstituyente y culminador de la comunión⁴⁹.

Consideremos ahora otros jalones contemporáneos que han asumido con más éxito la lógica trinitaria del tercero. Así, nacida de la teología trinitaria y auspiciada por la fenomenología, la cuestión del tercero ha llegado al campo de la filosofía social y ha comenzado a esbozarse, aunque por ahora sin demasiado desarrollo ulterior. Expongamos tres referencias.

En Alemania, el filósofo Jörg Splett ha profundizado en cómo el tercero no es un añadido a la díada yo-tú previamente constituida, sino el que posibilita dicha unidad interpersonal, siendo a la vez mediador necesario (para no caer en la dinámica dialéctica del mero yo-tú) y un fin en sí mismo al cual los dos dan su

47 Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Madrid: Abada/UAM, 2018), 299-303.

48 Cf. Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 2021), 271-280.

49 Cf. Tomás J. Marín Mena, *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2023), 93-94; 98-99; 182-189.

amor⁵⁰. En Francia, Jean-Luc Marion ha considerado la presencia del tercero como la figura invisible para el sujeto y la relación diádica que permite relevar lo dual, es decir, la lógica del duelo, en favor de la comunión⁵¹. Quizá la aportación más original se encuentre en España, con inspiración igualmente trinitaria, aunque la menos dependiente de Ricardo: Juan B. Fuentes y su discípula Natalia S. García Pérez han explicitado la teoría de la estructura antropológica triposicional, según la cual todo cuerpo humano tiene una disposición operatoria para establecer lazos convivenciales recíprocos dentro de una comunidad ilimitadamente abierta a cualquier tercero virtualmente presente⁵². Aquí tan sólo podemos evocar estas tres potentes intuiciones contemporáneas que conviene memorizar con el fin de sumar fuerzas intelectuales en torno a una futura metafísica práctica del tercero.

Desde esta perspectiva antropológico-fenomenológica, convergente con la teología, el tercero es la figura del antisolipsismo radical. Y es que el solipsismo a veces se prolonga en la relación dual, pues uno y el otro pueden hacerse recíprocamente de espejo. No hay comunión sólida sin el tercero. Ello implica que toda decisión subjetiva, para su discernimiento, debe tener en cuenta no sólo los deseos individuales, ni siquiera solamente el estricto consenso de la comunidad actualmente vigente (voluntad popular roussoniana), sino que ha de contar con la apertura al tercero que es tanto *el que siempre está por venir* a la comunidad como *el preconstituyente* de los lazos verdaderamente comunitarios⁵³.

4.2. Trinitariedad de la amistad y el amor conyugal

La explicación trinitaria de Ricardo sobre el *condilectus* nos permite comprender que la mejor analogía trinitaria sobre la dinámica de amor interpersonal en la Trinidad corresponde a la amistad o la fraternidad (el amante, el amado y el condicto) y no tanto a la familia (padre, madre e hijo); menos aún, a los esposos solos, debido a su estructura diádica y al peligro de sexualización del misterio divino. El amor entre tres que se aman recíprocamente —los *amigos*, los que se

50 Cf. Jörg Splett, "Dialektik des Tuns - Dialogik - Person-Sein in trinitrischer Analogie. *L'action* (Blondel) als *condilectio* (Richard v. St. Victor)?" *Theologie und Philosophie* 61 (1986): 161-175.

51 Cf. Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones* (Buenos Aires: Ed. Literales/El cuenco de plata, 2005), 211-254 [§§ 36-42]; id., "El tercero o el relevo del dual." *Stromata* 62 (2006): 93-120.

52 Por el momento, donde más extensamente está desarrollada esta teoría es en: 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* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2017), esp. 281-453. Se trata de la tesis doctoral de la autora dirigida por Juan B. Fuentes.

53 Sería interesante indagar la lógica trinitaria del tercero en Chesterton, que intuye cosas valiosas en *Alarmas y digresiones* (Barcelona: Acanalado, 2015), 113-114.

aman— expresa bien el amor trinitario. Esto no quiere decir que cualquier cosa que llamemos amistad signifique bien las relaciones intratrinitarias, ni tampoco que el amor de la familia y de los esposos no refleje en ningún sentido el amor interpersonal divino. En cualquier caso, nunca hemos de olvidar la distancia abismal de la analogía.

Quizá por asumir la centralidad del amor romántico a veces hay quienes se ven incapaces de pensar una verdadera e íntima amistad y fraternidad sin la concurrencia de lo sexual. Tal vez también la atomización social y la masificación de la población en grandes ciudades dificulte los vínculos convivenciales más allá de la pareja sentimental, el matrimonio y la familia nuclear. Por este motivo, la metafísica trinitaria del tercero nos debería orientar a una nueva manera de pensar las estructuras comunitarias y la técnica, de tal modo que nos posibilite imaginar con esperanza una comunión más plena entre los seres humanos y de estos con Dios.

Dado que nuestro tema pretende ofrecer claridad en el aspecto humano de la sexualidad, es pertinente preguntarse: ¿puede ayudar la lógica del tercero a pensar un vínculo sponsal no autorreferencial y que, por lo tanto, responda a los anhelos inscritos en el corazón del poliamoroso? La respuesta es afirmativa. En primer lugar, hemos de apuntar que el cristianismo no diviniza el sexo ni contrapone el eros al *agapé* (el amor en su más alto grado). Pero esta integración cristiana del eros en el *agapé* no significa que la consumación del amor se identifique con la unión sexual, sino más bien que la caridad nunca es abstracta, sino sensiblemente hermosa y atractiva, es decir, el amor divino se hace carne (cf. Jn 1,14)⁵⁴. Por lo tanto, no es necesario tener actividad sexual para participar en la plenitud del amor y poder disfrutar de una afectividad plena y auténtica. Y es que cualquier tipo de relación —por muy intensas y maravillosas que puedan llegar a ser algunas formas de amistad o fraternidad— no es adecuada para establecer la unión sexual, pues el lenguaje corporal de la sexualidad —inherente a todo ser humano— requiere de una esfera y un ámbito interpersonal de cuidado, compromiso y entrega (alianza matrimonial), que al mismo tiempo evite el ensimismamiento (no mediante el poliamor, sino a través de la apertura a la vida). Esta concepción no se debe a un capricho moralista de la Iglesia católica, sino a la recepción personal de la verdad reflejada por la propia creación y que la revelación divina permite desentrañar; de este modo, fruto del encuentro personal con Jesucristo y por

54 Cf. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, nn. 3-12. Es decir, no es necesario defender la tesis de que *agapé* y eros se oponen radicalmente (cf. Anders Nygren, *Eros y Agape* [Barcelona: Sagitario, 1968], 201-212), tal y como ya reflexionó Henri de Lubac, “*Eros y ágape*.” En *Teologías de ocasión* (Madrid: BAC, 2023), 103-109.

la inteligencia comunitaria de la fe, se hace accesible el lenguaje creatural y la gramática relacional del cuerpo. Y, así, este esfuerzo de la razón cristiana se concreta en la forma de la antropología (y la consecuente propuesta moral) que la teología eclesial profundiza y custodia con humildad, hoy a contracorriente⁵⁵. En este sentido, añadimos que los que tienen la vocación de la vida esponsal están llamados a disfrutar la dicha del placer de amarse, sabiendo que, paradójicamente, la mejor manera de que permanezca la alegría del amor es no buscar el propio goce, sino tratar a la persona amada como un fin en sí mismo⁵⁶.

En segundo lugar, la fe trinitaria, por su monoteísmo, lleva a entender el amor esponsal a imagen de la alianza de Dios con Israel y de Cristo con su Iglesia, esto es, mediante una relación única y definitiva, donde cada cónyuge, recíprocamente, ha de estar dispuesto a dar la vida por el otro. Un matrimonio que testimonia esto, se convierte realmente en “ícono de la relación de Dios con su pueblo”⁵⁷.

En tercer lugar, el condilecto en el matrimonio es de manera fundante —aunque no solamente— el hijo, pues el hijo experimenta de sus padres el amor por vez primera. Desde el lado de los esposos, la lógica trinitaria del tercero, habida cuenta de la exclusividad conyugal, nos lleva a entender que la intimidad sexual —que expresa y acrecienta su amor— nunca debe estar cerrada en sí misma, por lo que la planificación familiar no puede imponerse como una lógica de dominio instrumental sobrepuesta a la dinámica propia de la sexualidad y su vinculación orgánica con la fecundidad⁵⁸. La unión sexual entre mujer y varón, por definición antropológica, está impregnada de la lógica trinitaria del tercero por su potencia inherente de recibir en sí una nueva criatura. Al mismo tiempo, el tercero para los esposos, como para todo cristiano, significa la configuración de su propia comunión a partir de su apertura a los demás, amigos y extraños. No hay verdadera comunión de los esposos si estos entienden sus lazos de amor únicamente dentro

55 Es necesario entender esta noción de verdad, no en un sentido positivista, sino en su reverberación personal, intersubjetiva y vinculada con Cristo (cf. Emilio José Justo Domínguez, “El carácter personal de la verdad en un contexto nihilista.” *Scripta Theologica* 54, no. 1 [2022]: 149-170). Para una relación entre el carácter sacramental de la Iglesia y su vocación a ofrecer la verdad sobre el ser humano revelada por Cristo, cf. Karl-Heinz Menke, *¿Una verdad que nos hace libres o la libertad que nos hace verdaderos? Una controversia* (Madrid: Didáskalos, 2020). Una aplicación sobre cómo el magisterio católico del siglo XX ha expresado la verdad sobre la creación en José Granados, “Lenguaje del cuerpo, espacio sexuado y apertura al Creador: relejendo *Humanae vitae*.” *Anthropotes* 34 (2018): 143-170.

56 Cf. Josef Pieper, “Amor.” En *Las virtudes fundamentales* (Madrid: Rialp, 132022), 565-641.

57 Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 11.

58 Debería explorarse la relación orgánica entre, por un lado, la insistencia de *Humanae Vitae* (1968) en el vínculo de la unión sexual con la apertura al hijo por venir y la consideración de los ritmos naturales de fertilidad, y, por otro lado, el énfasis de *Laudato si'* (2015) en el cuidado de la creación por responsabilidad con las generaciones futuras y el respeto por los ritmos naturales de la tierra para evitar un provecho inhumano de ella.

del núcleo familiar. Una familia autorreferencial acaba muriendo como familia. En este sentido, es necesario insistir en que si bien la dinámica propia de los esposos encuentra en el hijo “un tercero muy especial”, la luz trinitaria lleva peculiarmente a los cónyuges a tomar parte de la misión universal de la Iglesia.

4.3. Hacia una teoría de la técnica desde el paradigma del tercero

Un pensamiento final sobre la técnica u organización compleja de la vida comunitaria. La metafísica trinitaria señala que la comunión de los esposos, de la Iglesia o de cualquier grupo que se tenga por comunidad tiene como imposible su propia constitución mientras no haya una apertura activa al tercero.

Atendamos por un momento al trazado urbanístico, distribución arquitectónica y organización económica de una ciudad y, asimismo, a la armonización entre las dinámicas de la familia, el trabajo y la relaciones vecinales. Hay una sima abisal entre pensar su interrelación desde una lógica instrumental (economicismo) y entre pensarla desde la lógica del tercero (comunión). Cuando sólo se considera el bien particular o el familiar —nuclear—, las artes, las ciencias y la tecnología dejan de ser vistas como operaciones comunitarias relativas a la belleza, la verdad y la justicia, y pasan a ser o bien actividades de consumo y disfrute solitario —o en pareja romántica o familia nuclear—, o bien materiales para la producción en serie sin más finalidad que la de incrementar el rendimiento económico en conformidad con las leyes del momento, en el mejor de los casos. Y es que si el único criterio para el desarrollo de estos aspectos sociales es el interés individual, lo que determinará en definitiva la conveniencia de los bienes sociales será su valor en el mercado, cuando no lo decreta el Estado ateniéndose a la ideología de moda, ya sea de manera más conservadora o progresista. El lector atento podrá ver una interesante correspondencia entre la lógica del tercero y el concepto tradicional de bien común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona. *La Trinidad*. Madrid, Federación Agustina Española/BAC. En línea: <https://www.augustinus.it/spagnolo/>.
- Althaus-Reid, Marcella. *Dios cuir*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2022 (trad. *The Queer God*. London/NY: Routledge, 2003).
- Althaus-Reid, Marcella. *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra, 2005 (trad. *Indecent Theology. Theological perversions*

- in sex, gender and politics*. London/NY: Routledge, 2000).
- Anatolios, Khaled. *Nicea en perspectiva trinitaria*. Salamanca: Sígueme, 2023 (trad. *Retrieving Nicea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*. Ada [MI]: Baker P. G., 2011).
- Barth, Karl. *Church Dogmatic, vol. III.1: The Doctrine of Creation*. London/NY: T&T Clark, 2009.
- Barth, Karl. *Dogmatik in Grundriß*. Zürich: TVZ, 2020.
- Bauman, Zygmunt. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: FCE, 2017.
- Benedicto XVI. Carta Encíclica *Deus caritas est*. AAS 98/3 (2006): 217-252.
- Brown, Raymond. *The Gospel and Epistles of John: A Concise Commentary*. Collegeville (MN): The Liturgical Press, 1988.
- Cheng, Patrick S. *Radical love: an introduction to queer theology*. New York: Seabury Books, 2011.
- Chesterton, Gilbert K. *Alarmas y digresiones*. Barcelona: Acantilado, 2015.
- Chesterton, Gilbert K. *Orthodoxy*. London: John Lane, 1927.
- Coakley, Sarah. *God, Sexuality, and the Self. An Essay 'On the Trinity'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Coakley, Sarah. "La Trinidad, el deseo y la dispuesta contemporánea sobre el género." En *Trinidad, deseo y subversión. La vida trinitaria de las mujeres*, Montserrat Escribano-Cárcel, dir. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2021, 27-53.
- Cobo Bedia, Rosa. *La ficción del consentimiento sexual*. Madrid: Catarata, 2024.
- Copulsky, Dan. "Asexual Polyamory: Potential Challenges and Benefits." *Journal of Positivity Sexuality* 2 (2016): 11-15. <https://doi.org/10.51681/1.213>.
- Córdova Quero, Hugo. "'Donde comen dos, comen tres': Hacia una lectura de la doctrina trinitaria desde el poliamor." En *Myterium Liberationis Queer. Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas*, Hugo Córdova Quero et al. ed. City of Saint Louis: Institute Sophia Press, 2024, 189-252. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/250569/1/Mysterium-Liberationis.pdf>.
- Cura Elena, Santiago del. "Un cristiano ante el islam: algunas cuestiones del diálogo teológico." En *Cristianismo, Islam y Modernidad: Actas del II Congreso de Teología de la Facultad de Teología de Granada*, José L. Sánchez Nogales, Serafín Béjar, y Pablo Ruiz Lozano, ed. Granada: Facultad de Teología de Granada-Fundación SM, 2011, 175-211.
- Cura Elena, Santiago del. "Triteísmo." En *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Xabier Pikaza y Nereo Silanes, dir. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992, 1395-1400.
- Dumézil, George. *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Barcelona: Herder, 1999.
- Easton, Dossie, y Hardy, Janet W. *Ética promiscua*. Tenerife: Melusina, ³2018 (trad. *The Ethical Slut*. San Francisco [CA]: Greenery Press, 1997).
- Enciso Domínguez, Giazú. *Una travesía de las emociones al afecto en las prácticas del poliamor*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2015. https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2015/hdl_10803_325694/ged1de1.pdf.
- Johnson, Elizabeth A. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*.

- Barcelona: Herder, 2002 (trad. *She who is*. New York: Crossroad, 1992).
- Flaquer, Jaime. “El Corán musulmán increado y el Logos cristiano eternamente engendrado.” *Carthaginensia* 79 (2025) [en prensa].
- Fuentes, Juan B. “De Kant a Freud: la formación del sujeto modernista en el seno de las crisis románticas del pensamiento kantiano.” *Pensamiento* 67 (2011): 427-458. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1627>.
- García Bazán, Francisco. “El significado aritmológico de la tríada y sus proyecciones filosófico-religiosas.” *Opúsculo filosófico* 17 (2013): 13-41. <http://bdigital.uncu.edu.ar/6756>.
- García Bazán, Francisco. *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires: Castañeda, 2017.
- García Pérez, Natalia S. *La cultura como espíritu objetivo y el problema de la vida. Un análisis crítico desde la idea antropológico-filosófica de la tercera posición*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2017. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/15815>.
- Gesché, Adolphe. *Dieu pour penser, vol. IV: Le cosmos*. Paris: Cerf, 1994.
- Girard, René. *Cosas ocultas desde las fundación del mundo*. Salamanca/Ciudad de México: Sígueme/Epidermis, 2021.
- Gómez Dávila, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. Gerona: Atalanta, 2021.
- Granados, José. “Lenguaje del cuerpo, espacio sexuado y apertura al Creador: releendo *Humanae vitae*.” *Anthropotes* 34 (2018): 143-170.
- Gupta, Shivangi, Tarantino, Mari y Sanner, Caroline. “A scoping review of research on polyamory and consensual non-monogamy: Implications for a more inclusive family science.” *Journal of Family: Theory & Review* 14, no. 2 (2024): 151-190. <https://doi.org/10.1111/jftr.12546>.
- Harper, Kyle. *From shame to sin: the Christian transformation of sexual morality in late antiquity*. Cambridge, Harvard University Press, 2013.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada/UAM, 2018 (edición bilingüe alemán-español)
- Hegel, G.W.F. *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. Madrid: Trotta, 2018.
- Illouz, Eva. *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*. Madrid: Katz, 2020.
- Justo Domínguez, Emilio José. “El carácter personal de la verdad en un contexto nihilista.” *Scripta Theologica* 54, no. 1 (2022): 149-170. <https://doi.org/10.15581/006.54.1.149-170>.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2021 (trad. *Autrement qu’etre ou au-dela de l’essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).
- Lubac, Henri de. “Eros y ágape.” En *Teologías de ocasión*. Madrid: BAC, 2023, 103-109.
- Orbe, Antonio. “Cristo y la Iglesia en su Matrimonio anterior a los siglos.” *Estudios eclesiológicos* 29 (1955): 299-344. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiológicos/article/view/20303>.

- Orbe, Antonio. “Los valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial.” *Gregorianum* 58, no. 1 (1977): 5-53. <https://www.jstor.org/stable/23575556>.
- Marín Mena, Tomás J. *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2023.
- Marín Mena, Tomás J. “La sexualización del amor cristiano en el falso misticismo: huellas históricas, ambigüedad discursiva y semejanzas ideológicas.” *Teología y Vida* 65, no. 3 (2024): 295-341. <https://doi.org/10.7764/TyV.653.E1>
- Marion, Jean-Luc. “El tercero o el relevo del dual.” *Stromata* 62 (2006): 93-120. <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2434>.
- Marion, Jean-Luc. *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Buenos Aires: Ed. Literales/El cuenco de plata, 2005.
- Menke, Karl-Heinz. *¿Una verdad que nos hace libres o la libertad que nos hace verdaderos? Una controversia*. Madrid: Didáskalos, 2020.
- Mühlen, Heribert. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, ²1998 (trad. *Una mystica persona*. Padernborn: Ferdinand Schoningh, ²1968)
- Nygren, Anders. *Eros y Agape*. Barcelona: Sagitario, 1968.
- Panikkar, Raimon. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela, ²1999 (trad. *The Trinity and the Religious Experience of Man*. New York-London: Orbis-Darton Longman & Todd, 1973).
- Pieper, Josef. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, ¹³2022.
- Pikaza, Xabier. *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Ricardo de San Víctor. *La Trinidad*. Salamanca: Sígueme, 2015 (edición bilingüe latino-español).
- Rodríguez del Real, Myriam, y Correa Román, Javier. *Micropolítica del amor. Deseo, capitalismo y patriarcado*. Madrid: Punto de Vista, 2024.
- Rupnik, Marko I. *Decir el hombre. Persona, cultura de la Pascua*. Madrid: BAC, ²2014 (trad. *Dire l'uomo, vol. I: Persona, cultura della Pasqua*. Roma: Lipa, 1996).
- Splett, Jörg. “Dialektik des Tuns - Dialogik - Person-Sein in trinitrischer Analogie. L'ac-tion (Blondel) als condilectio (Richard v. St. Victor)?” *Theologie und Philosophie* 61 (1986): 161-175.
- Strassberg, Maura I. “The Challenge of Post-Modern Polygamy: Considering Polyamory.” *Capital University Law Review* 31 (2003): 439-563.
- Szalay, Mátyás y Sanches, Noemi, dir. *La ontología trinitaria. Memoria y Kairós*. Madrid: Ciudad Nueva, 2024.
- Tanner, Kathryn. “Social Trinitarianism and its Critics”. En *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, Giulio Maspero y Robert J. Wozniak, ed. New York: T&T Clark, 2012, 368-386.
- Veaux, Franklin, y Rickert, Eve. *More Than Two: a practical guide to ethical polyamory*. Portland: Thorntree Press, 2014.