

SE = *Sophistici elenchi*
Top = *Topica*

Autores modernos

- Ax, W. (1991), "Sprache als Gegenstand der alexandrinischen und pergamenaischen Philologie", en: Schmitter, P. (comp.), *Geschichte der Sprachtheorie. Sprachtheorien der abendländischen Antike*, Tübingen, Narr, 2-26.
- Blair Edlow (1975), "The Stoics on Ambiguity", *Journal of the History of Philosophy*, 13, 423-435.
- Bochenski, I. (1956), *Formale Logik*, Freiburg / München, Alber.
- Brehier, E. (1971) *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, Paris, Gordon and Breach.
- Casevitz, M., Charpin, F. (1983), "L'héritage gréco-latin", en: Bédard, E., Maurais, J. (comp.), *La norme linguistique*, Paris, Robert.
- Ildefonse, F. (1997), *La naissance de la grammaire dans l'antiquité grècque*, Paris, Vrin.
- Lyons, J. (1983), *Semantics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pohlenz, M. (1959) *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Sinnott E. (2001), "El *Peri phonês* de Diógenes de Babilonia y sus fuentes aristotélicas", *Stromata*, 67, 237-254.
- Steinthal, (1971) *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und den Römern*, Berlín, Dümmler.
- Zeller, E. (1909), *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, Reiland.

La Trinidad en el horizonte de la comunión

por Gonzalo Zarazaga S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

1. Introducción

El tema de la Trinidad como comunión supone en realidad la atención a dos temas diferentes pero muy vinculados, incluso, podríamos decir, intrínsecamente relacionados. En efecto, se trata de alcanzar una nueva comprensión de la Trinidad y de percibir, al mismo tiempo, el nuevo horizonte de comprensión en que ese nuevo paradigma trinitario (y teológico) se ha hecho posible. Ambos elementos requieren de un breve análisis para comprender mejor en qué consiste la nueva perspectiva de abordaje de la teología trinitaria.

Antonio González, siguiendo a Thomas Kuhn define "paradigma" como un modelo científico que se constituye, por su particular coherencia y solidez, en una corriente, una tradición, una escuela tipo de investigación. Dos serían los caracteres esenciales que constituyen un modelo científico en un verdadero paradigma: el aportar la suficiente novedad como para ejercer una fuerte atracción sobre un importante número de científicos y el ser, a su vez, lo suficientemente problemático como para plantear nuevas preguntas y dificultades que desafían a la comunidad científica a seguir la investigación y discusión crítica. Un paradigma es entonces: "Un conjunto de leyes científicas que definen los problemas que se han de tratar y delimitan el tipo de soluciones aceptables"¹. Pero a su vez, un paradigma no surge nunca en el vacío. Supone una vinculación muy estrecha con un cierto marco más amplio, con un horizonte de comprensión. Este horizonte de pensamiento no es tanto un modelo de trabajo científico (como el paradigma), como el conjunto de presupuestos intelectuales de comprensión de la realidad. Es el ámbito, el suelo cultural y cosmológico sobre el que nacen y se construyen los paradigmas. Obviamente, cuando los paradigmas de una ciencia se van imponiendo a otras por la fuerza misma de su validez, contribuyen a ir modificando ese mismo suelo en el que nacieron. Horizonte y paradigma son así realidades distintas pero siempre estrechamente vinculadas en referencia mutua.

La teología cristiana se movió, ya desde sus primeros pasos, entre los horizontes de comprensión religioso y cultural de dos mundos:

¹ A. González, "El significado filosófico de la Teología de la Liberación", en J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 145-160.

el judío y el griego. Podría decirse que ella misma elaboró una de las principales síntesis culturales entre esos dos horizontes. Esta síntesis se constituyó en el horizonte del pensamiento occidental sobre el que la teología clásica construyó sus paradigmas específicos, entre ellos, el de la Trinidad. ¿En qué consistió ese primer paradigma? El desafío de la teología frente al monoteísmo judío por un lado, y la filosofía griega por el otro, era cómo anunciar a un Dios trino sin dar el más mínimo lugar a una comprensión politeísta del Dios cristiano. El pensamiento metafísico aportó aquí a la teología la precisión de su instrumental conceptual. Si la sustancia es ser *per se*, afirmar una unidad que fuera concebida *en sí y para sí*, eterna, inmutable, absolutamente simple era un requisito insoslayable para poder dejar bien asentado que se trataba siempre de un Dios uno y único, sustancia espiritual suprema.

Ya desde esos primeros siglos de nuestra era 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 sustancia, elevada por Aristóteles al primer lugar en la tabla de las categorías.

Pero este esquema respondía en realidad a la pregunta por el ente y al interés fundamental por la búsqueda de algo permanente que permaneciera ante la contingencia del cambio y la multiplicidad. El mundo filosófico griego encontró esa permanencia en la concepción del todo como unidad. Todo ente está vinculado, pertenece a ese único todo que es su razón y fundamento. Este es el verdadero sentido que para el griego tenía el concepto de *physis, naturaleza*. Por eso mismo, aplicado ahora a la Trinidad, ese modelo no podía dejar de empujar a la teología a pensar la Trinidad casi a la manera de un ente supremo, ubicado más allá de todo lo contingente y cambiante, como existente concreto y real pero en el plano de lo inmutable y permanente. Eso que es a la vez concreto y real pero que está en el plano de lo permanente es lo que Aristóteles llamó *ousía, sustancia*. El paradigma ontológico que pensaba el ente como compuesto de sustancia y accidentes, materia y forma, acto y potencia, esencia y existencia, en definitiva, ser y no-ser, era corregido y depurado para aplicarlo analógicamente a un Dios concebido, paradójicamente, como absoluta simplicidad, principio universal y único de todo, motor primero que mueve el universo sin ser movido. Por supuesto, esta aplicación hacía necesario aclarar constantemente que en esta sustancia suprema que es Dios, esencia y existencia se identifican, que la sustancia en él no tiene accidentes que cambien y lo modifiquen y que, por lo tanto, las personas divinas sólo pueden ser comprendidas como idénticas con la misma sustancia, como relaciones subsistentes distintas entre sí pero idénticas a esa misma y única sustancia. Concebir una sustancia en la que subsisten relaciones de oposición subrayaba la

unidad e identidad de la divinidad pero manteniendo, a su vez, un cierto espacio abierto a la distinción entre ambos elementos, imprescindible para poder pensar a Dios como una verdadera Trinidad de personas, como una sustancia única pero que es también tres; aunque tres que sólo son, en verdad, relaciones de oposición de (o en) la única sustancia².

No se pretende con esto adherir, sin embargo, a la teoría de la helenización del dogma. Más allá del influjo que una comprensión neoplatónica de la necesidad de un principio uno y único de todo haya podido ejercer en la teología trinitaria de los primeros siglos, a través de autores como Proclo, Plotino o el Pseudo-Dionisio³, es preciso reconocer también la validez y los fundamentos más estrictamente cristianos y bíblicos que impulsaron a los teólogos durante tantos siglos a partir del Dios uno, de su naturaleza única antes que de sus diferencias internas. El fuerte monoteísmo veterotestamentario, la cosmovisión unitaria del mundo griego donde el primer cristianismo debió ser predicado y comprendido, hicieron imposible hacer teología desde un horizonte y un paradigma que no tuvieran un decidido sesgo unitario, monárquico y, por ende, trinitariamente hablando, algo subordinacionista⁴. Fue sobre ese suelo del único *arché* que la teología debió dar cuenta de su fe trinitaria.

Cierto es que autores como Greshake, siguiendo a Hünemann, afirman el inmenso paso adelante que significó en este sentido la

² Es verdad que en Santo Tomás ya aparece una importante articulación de las personas divinas consideradas no sólo o primordialmente como relaciones de oposición sino también como verdaderas relaciones de unidad y comunión. No sólo la sustancia una está en función de garantizar la unidad divina. También las mismas personas pueden entenderse en función de la unidad y no sólo de la distinción. Sin embargo, es cierto que la teología posterior recogió esta herencia acentuando siempre más la función distintiva de las personas. El paradigma de la comunión vino a subrayar ese otro aspecto más olvidado de las personas divinas. Cf. F. Bourassa, "La Trinidad", en K. Neufeld, *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Sígueme, Salamanca 1987, 338-340.

³ K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Brill, Leiden 1971, esp. 1-348. H.F. Müller, *Dionysios. Proklos. Plotinos*, Aschendorff, München 1926 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XX), 1-111; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985. Para el pensamiento de Plotino ver H.R. Schlette, *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*, M. Huber, München 1966.

⁴ Cf. G. Greshake, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, 188s.

teología en torno a Nicea y Constantinopla I. Ya allí, la afirmación del "*homooúsios toî Patri*" habría implicado salir de la concepción de Dios como principio monádico, inmutable, inmóvil y sin relación al mundo, para ser un Dios asumido más plenamente como trino, cuya propia vida interior es movimiento, donación amorosa en diferenciación personal⁵. Sin embargo, aun entonces, si la Trinidad debía contar con un sólido edificio conceptual, éste debía ser construido sobre el suelo inamovible del paradigma de la sustancia. Dios, para no perderse en la devaluada multiplicidad, debía ser concebido como una única sustancia, y una sustancia *mayor* y *quasi previa* a toda diferenciación y relación, concebidas entonces como *internas* a la sustancia. La pluralidad de personas parecía así *proceder*, en un segundo momento, de una unidad substancial *quasi a priori*⁶. Las primeras teologías propiamente trinitarias como la elaborada por Tertuliano y Orígenes, son una muestra cabal de esa concepción algo procesual, en que las personas aparecen como tales con cierta posterioridad respecto al Dios uno. Tertuliano asociará más directamente la unidad con la sustancia divina; Orígenes la pensará más en identidad con el Padre, pero en ambos la unidad es afirmada como *precediendo*, aunque sea lógicamente, a la Trinidad de personas⁷. También los padres capadocios, que se esforzaron por pensar a Dios directamente a partir de su ser personal y no tanto a partir de una esencia o sustancia, aun cuando ellos, rebatiendo a Eunomio, insistieron en calificar esa esencia de infinita e incomprensible para trazar una clara separación entre el orden de lo creado y la necesaria causa primera que, en su unidad monolítica, debe ser concebida como absoluta simplicidad e inmutabilidad; aun en ellos, decíamos, el origen trinitario mismo debe ser puesto en algo uno, ahora una persona (el Padre) pero no en tres⁸. Agustín y mucho después Tomás, siguieron utilizando, de alguna manera, este esquema fundamental⁹.

⁵ Greshake, op. cit., 79s.; P. Hünermann, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997, 183.

⁶ Es lo que parecen seguir proponiendo E. Salmann, "La natura scordata. Un futile elogio dell'ablative", en P. Coda-L'U. Zák (eds.), *Abitando la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, 27-43 y K. Obenauer, "Zur Subsistentia absoluta in der Trinitätstheologie", en *ThPh* 72 (1997), 188-215.

⁷ Ver p.e.: Tertuliano, *Ad Prax.* 2,4 y 6,3, en *Opera II*, Brepols, Turnhout 1954, 1159-1205; Orígenes, *In Joh.* II, 2, 16-18, Cerf, Paris 1968 (SCh 120) 216s.

⁸ B. Andrade, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerigmática*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, 352-359.

⁹ Cf. H.-U. von Balthasar, *Teológica*, Encuentro, Madrid 1997, II, 129.

El impedimento determinante para una decidida comprensión de Dios como comunión ha sido y 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. En un horizonte tal, la pluralidad trinitaria, con su efecto de diferenciación, debía y debe retroceder a una posición secundaria respecto de la unidad de Dios.¹⁰

Es este predominio del pensamiento unitario, que busca la causa última y única de todo, el que llevó a tomar como punto de partida único y constante de la teología trinitaria la *unidad* de Dios, su única sustancia, su esencia una, o su origen fontal paterno. Sólo en un segundo momento pasa a hablarse de relacionalidad, de diferencias internas y hasta de pluralidad. Claro está que esta esencia una nunca fue considerada como estrictamente anterior a las personas, o como una entidad separada de ellas. Pero sí como el suelo y el ámbito en virtud del cual las personas son personas divinas.

La metafísica griega llegó al concepto de la ousía en cuanto preguntó por el ser del ente y, con ello, por lo universal como fundamento y causa. Lo individual no es interrogado respecto de su individualidad sino respecto de su *esencia* común; en cuanto tal, no es sino una "representación" de la respectiva y única esencia, un "caso" de la esencia. Por esta razón, como se ha dicho, la metafísica griega estaba toda ella bajo el predominio de lo universal frente a lo particular e individual.¹¹

El Dios uno pasó entonces a ser concebido como la Trinidad una, como una esencia única pero tri-personal. El hecho de que Dios no se manifestara a sí mismo en la economía salvífica como una esencia tri-personal sino mucho más concretamente como Padre, Hijo y Espíritu Santo, quedó como algo ya no del todo relevante para la elaboración teológica del tratado sobre la Trinidad. Y esto a tal punto que Tomás llega a firmar que bien puede entenderse a Dios como "una persona"¹².

Este modelo dejaba siempre, a pesar de la genial elaboración trinitaria de Tomás de Aquino, la impresión de una cierta *composición* en Dios de dos polos o momentos que no terminaba de articular del todo: identidad y diferencia sólo se articulaban a través de una especulación algo complicada y abstracta, que dejaba siempre la sensación de

¹⁰ Greshake, op. cit., 85s.

¹¹ Greshake, op. cit., 117.

¹² Cf. *S. Th.* III, 3,3.

una extraña lejanía con respecto a lo revelado por la Trinidad misma en la historia de la salvación. El modelo de la Trinidad psicológica comenzado por Agustín y llevado a la máxima elaboración por Tomás, fue un serio intento por articular mejor, de manera más dinámica y en un imaginario más comprensible, identidad y diferencia. Pero eso mismo, si bien introducía ya las claves del futuro paradigma, implicaba todavía continuar en la misma dirección anterior. También allí, este predominio de la unidad substancial por sobre la pluralidad personal¹³ empujaba en la línea de pensar a un Dios que en cuanto substancia espiritual infinita es esencialmente uno, pero uno que reflexiona en sí mismo, se muestra y se dona en la unidad de sus propias diferencias internas.

El giro ocurrido definitivamente con Hegel del concepto de substancia al de sujeto y espíritu, quiso cambiar la estática concepción naturista de la tendencia anterior. Dios dejó de quedar ahora tan asociado al concepto de substancia y su peligro de transmitir una imagen cósmica y monolítica, carente de vida y movimiento, para pasar a ser concebido a la manera del sujeto, es decir, *quasi* como una persona absoluta, un macro sujeto espiritual que es en sí mismo la identidad en la diferencia de los distintos momentos de sí mismo. Ya hemos presentado en un trabajo anterior las características más salientes de ese nuevo paradigma¹⁴. Baste señalar brevemente aquí, que lo central de este modelo trasladado a la teología, consistió en concebir a Dios como espíritu, es decir, no ya como la sustancia griega algo estática en que inhieren los accidentes, sino como sujeto que se autodetermina por el despliegue interno de sus propias determinaciones. Su existencia es así puro y continuo manifestar sus propias determinaciones interiores, pero poniéndolas ahora delante de sí, como diferencias reales, distintas pero propias. Es por este despliegue de sus determinaciones que el sujeto se reconoce y toma nueva conciencia de sí. Por la mediación de esas determinaciones suyas, poniendo esas diferencias que él mismo ha "sacado" de sí como su propia riqueza y ha puesto como distintas de sí, él deviene ahora realmente lo que desde siempre estaba contenido en él pero de manera puramente abstracta, implícita y no sabida. En la línea

¹³ Greshake sostiene que la necesidad del pensamiento griego de pensar la realidad desde la prioridad de la verdad, empujó a pensar en una mayor densidad ontológica de lo universal, lo permanente e inmutable por sobre lo individual, lo múltiple, cambiante y contradictorio. La esencia, la ousía, se convirtió así en la categoría fundamental del ser. Lo individual y con ello lo personal, quedaron relegados como realidades secundarias. Cf. op cit. 102s.

¹⁴ G. Zarazaga, *Trinidad y Comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, esp. 30ss.

iniciada por Agustín con la Trinidad psicológica, Hegel pudo terminar de aportar todos los elementos para concebir la Trinidad como un proceso de vida y movimiento por el cual Dios, sujeto, espíritu absoluto, deviene verdaderamente el sujeto infinito que él es por medio de la creación, de lo finito y de sus propias diferencias personales. Pero donde esas mediaciones son en realidad, determinaciones y diferencias puramente suyas, como momentos de su propia identidad, carentes de verdadera alteridad. A la postre, la unidad de la identidad volvía a brillar con el máximo esplendor.

Esta tendencia fuertemente unitaria siguió por eso presente aun en las nuevas teologías del s. XX. Como dijimos, Karl Barth y Karl Rahner¹⁵ siguieron, de alguna manera las intuiciones fundamentales de ese nuevo paradigma. También ellos intentaron un punto de partida distinto de la unidad sustancial.

Karl Barth quiere partir del Dios que se revela. "Dios se revela a sí mismo como Señor"¹⁶. Por lo tanto, el agente, la acción y el contenido de la revelación es siempre El mismo. Allí se muestra ya que Dios (el Padre) se revela (por el Hijo) a sí mismo (en el Espíritu). Allí manifiesta Dios, en su unidad y diferencia, lo que El realmente es. El Dios que conocemos por la revelación tiene que corresponder con el Dios inmanente. El es en sí mismo, el revelador, la revelación y lo revelado. Dios aparece así en su unidad por medio de tres momentos estrictamente diferenciados e intrínsecamente relacionados en su ser. La revelación histórica de Dios tiene que ser la presentación temporal ad extra de su vida divina misma. La subjetividad de la acción divina se transfiere así, implícitamente, de sus actores históricos a un sujeto divino único¹⁷. Pero a su vez, si se considera el punto de partida del movimien-

¹⁵ Ya hemos señalado en un estudio específico las enormes diferencias que existen entre la teología trinitaria de Rahner y el Dios de Hegel. Lo que aquí afirmamos, es que Rahner, aun advirtiendo y criticando agudamente los peligros de la teología tradicional, no logró superar todos sus defectos y siguió repitiendo algunos de ellos. Cf. op. cit. en nota anterior, esp. 319-327.

¹⁶ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I,1, EVZ, Zürich ⁵1947, 323, 331.

¹⁷ Esta es la crítica que J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca ²1986, 156ss. dirige a las expresiones de Barth en *Christliche Dogmatik im Entwurf* I (cf. *Werke* II, G. Sauter (ed.), Theologischer Verlag, Zürich 1982, 165ss.; 172ss.; 183ss.; 204; 222ss.). Moltmann señala que la consecuencia inmediata de tal proceder es la concepción de una subjetividad divina que estaría "detrás" de las personas divinas. Moltmann afirma, a su vez, que Barth habría mitigado este error en *Kirchliche Dogmatik* en cuanto que es más coherente con su propuesta de partir de la revelación misma. En esta obra,

to revelador, se hace patente que Barth incurre en el error de hacer pensar que es el Padre quien detenta, en primer lugar, la categoría de sujeto¹⁸. De El surgen, casi como actividades de su propio ser autoconsciente, el Hijo y el Espíritu. Pero entonces, vuelve a caer en lo que quería evitar. La revelación vuelve a ser considerada como objeto de una especulación conceptual¹⁹. Las personas del Padre, Hijo y Espíritu, no son vistas a la luz de las Escrituras sino a partir de esta deducción formal. Alcanzado este punto, no había ya problemas mayores para que Barth entendiera prácticamente a Dios como "Persona absoluta", o hablara de El como "Espíritu absoluto" y un único Yo con pensamiento y voluntad propios²⁰.

Rahner advirtió que en la elaboración de Barth Dios quedaba encerrado, al estilo hegeliano, en su propia subjetividad absoluta. Pero la Trinidad no se revela simplemente para mostrar su contenido. La Trinidad es fundamentalmente un misterio salvífico y no un *contenido* doctrinal, un mero dato a saber. Dios se revela para salvar y salva entregándose. Este es el olvido que ha llevado a Barth a entender la revelación casi a la manera de un despliegue del sujeto divino. Para Rahner, en cambio, Dios es aquél que se revela para salvar, por su autodonación en la historia y la existencia del hombre. Revelación y salvación no son otra cosa que la autodonación de Dios que acontece por el Hijo y el Espíritu. Dios, por tanto, se da como El es en sí mismo. No se trata entonces de una comunicación divina que tuviera por objeto revelar conocimientos sobre la naturaleza de Dios, o manifestar su propia conciencia subjetiva, sino de la auténtica autodonación amorosa que Dios en sí mismo es. No hay aquí un contenido esencial del cual se revelaran sus atributos sino una autodonación del Padre, el Hijo y el Espíritu. Las misiones son la existencia ad extra de las procesiones

Barth partiría ya de Jesucristo y no de una pura elaboración formal de la revelación. Sin embargo, el problema vuelve a aparecer ya que la subjetividad divina se mostraría ahora como más asociada al Padre y al Hijo. El Espíritu perdería sus rasgos personales. La subjetividad de la Trinidad quedaría ahora, al igual que en Hegel, reducida a una mera Bi-unidad. Ahora bien, si en esta subjetividad bipartita el Hijo es sólo la expresión del Padre, sólo el otro de sí mismo en el que el Padre se contempla a sí mismo para cobrar conciencia de sí y revelarse, es obvio que la subjetividad divina vuelve a ser única y tiende a identificarse con el Padre.

¹⁸ "El nombre trinitario de Padre en Dios, la eterna paternidad de Dios, designa el modo de ser de Dios, en el cual El es el origen de sus otros modos de ser". *Kirchliche Dogmatik* I,1, 414.

¹⁹ Cf. W. Pannenberg, *Teología sistemática* I, UPCO, Madrid 1992, 329s.

²⁰ Cf. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 378s.

inmanentes. La Trinidad económica es la inmanente. Rahner parte así, no ya de la unidad de la esencia divina o de una substancia a priori, sino de la persona concreta del Padre que se autodona por el envío del Hijo y del Espíritu. Pero aquí se descubre la debilidad fundamental del pensamiento de Rahner. Aun queriendo partir de la autodonación de Dios mismo en la persona del Padre y evitar así el recurso a una sustancia divina única, y de sus atributos, Rahner incurre en el mismo error que quería evitar. El, al igual que Barth, se niega a aplicar a esa Trinidad el concepto de persona. Ello daría lugar a una enorme confusión de tipo triteísta ya que, el concepto de persona implicaría hoy entender a Dios como tres conciencias, tres centros de actos, tres sujetos. Rahner, siguiendo a Barth, propone hablar de "tres modos distintos de subsistencia" del único Dios. Para evitar todo modalismo Rahner insiste: son modos realmente distintos entre sí y realmente subsistentes en Dios, reales tanto ad intra como ad extra. Pero al no querer pensarlo como tres auténticas personas, como auténtica comunión e *intersubjetividad*, Dios queda otra vez pensado casi como un único sujeto con tres modos distintos de ser y de darse. En el Padre, origen fontal de la autodonación divina, vuelve a aparecer un origen único ubicado delante de toda diferencia y pluralidad. Dios es entendido como "persona absoluta". Cuando se proyecta a la Trinidad inmanente, la subjetividad de las personas divinas manifestadas y presentes en la historia de la salvación, éstas son reducidas "a modos distintos de ser" (Barth) o "modos distintos de subsistencia" (Rahner), donde es el Padre el que se identifica, en primer lugar, con la persona absoluta de Dios, casi a la manera de una esencia divina hipostasiada. La analogía psicológica de Agustín y Tomás vuelve a mostrarse vigente con todo su esplendor. La unidad no es comprendida aquí como sustancia pero sí como sujeto y persona absoluta.

A partir de este segundo paradigma teológico, la persona, concebida ahora como autoconciencia, sujeto de despliegue y reflexión, centro de actos y autodeterminación, yo, etc., quedó como un concepto casi más aplicable al Dios uno, a su naturaleza, que a las personas concretas del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El peligro de modalismo sucedía al del subordinacionismo anterior²¹.

Así, sea a través de la categoría suprema de substancia o naturaleza, sea a través de la categoría de sujeto o espíritu y la vieja analogía de la Trinidad psicológica, la unidad divina siguió siendo el tema central de reflexión de toda la teología trinitaria. Las personas, su concepción y concepto, quedaron siempre como un tema segundo, casi derivado y fuertemente condicionado a ser entendido *a partir* de esa

²¹ Cf. G. Zarazaga, *Trinidad y Comunión*, 59-83.

unidad e identidad ineludicables. A tal punto, que repetidamente, desde Agustín, cada tanto vuelve a plantearse la verdadera conveniencia del uso del concepto de persona en la teología trinitaria²². Ciertamente es que, como ya hemos señalado, junto a este modelo existió ya desde muy temprano en la Iglesia Oriental, otro más estrictamente personal que, inspirado en Orígenes, entendía la unidad más a partir de la persona del Padre que de una substancia o esencia divinas²³. Pero aquí, otra vez, y por más tradición que tenga la afirmación del Padre como *fuerza* y *origen* de la Trinidad, vuelve a partirse del presupuesto de que el principio, la verdadera *arché* primordial debe ser necesariamente una y única, unidad e identidad. ¿Pero es esto realmente así?²⁴ ¿Puede realmente afirmarse sin ulteriores y paradójicos matices que el Hijo y el Espíritu sólo en un segundo momento (aunque sea atemporalmente concebido) *proceden* de un Padre que es el único y verdadero Dios *origen sin origen*, es decir, *casi* anterior y que casi por libre disposición de su voluntad *genera* al Hijo y *exhala* al Espíritu? ¿Puede decirse sin más que el Hijo recibe *su substancia* del Padre sin que quede la impresión de que el Padre, en cuanto ya constituido sin origen, no tiene ya nada que recibir? ¿No habría que decir al mismo tiempo que también del Hijo y del Espíritu *procede* el hecho de que el Padre sea Padre y, aun más, sea Dios? De lo contrario, parecería que a Dios le era suficiente ya, para ser Dios, con ser la única persona del Padre. ¿No habría que afirmar con L. Boff que en teología trinitaria sería bueno no

²² Cf. *De Trin.* VII, 6, 11; K. Barth, *KD.* I/1, 377-380, 511; K. Rahner, "El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación", en *Mysal.* II/1, 411, 432ss.

²³ Cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Retraux, Paris 1892-1898 esp. vol. I 319-324, 428-435; M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Aschendorff, Münster 1927, 10-22; K. Rahner, *op. cit.*, 366ss.; Id., "Theos en el Nuevo Testamento", en *ET.* I, 93-167; E. Salmann, "Wer ist Gott?", en *MThZ* 35 (1984) 245-261; Id., *Neuzeit und Offenbarung*, Studia Anselmiana 94, Roma 1986, 17ss.; J.D. Zizioulas, "The Doctrine of God the Trinity Today", en I.C. Heron (ed.), *The Forgotten Trinity*, BCC/CCBI, London 1991, 19-32.

²⁴ Disentimos aquí con Greshake, para quien "esta posición no puede ser objetada en cuanto tal en modo alguno" aunque inmediatamente después señale el peligro de subordinacionismo y afirme que se encuentra "al igual que la occidental, aunque de otra manera, bajo el predominio de la idea de unidad" (*op. cit.*, 94s.). Desde una concepción verdaderamente comunitaria el único principio que realmente hace justicia al Dios trino es la comunión misma. De lo contrario se vuelve a una ontología que deja la pluralidad, la alteridad y la diferencia en un plano siempre segundo y derivado.

hablar sólo del *Filioque* sino también del *patreque* y *spirituque*?²⁵. Se hace patente aquí que si el peligro del modelo sustancial es el de la cuaternidad y un cierto modalismo (claramente no afirmado y no deseado), el peligro del modelo oriental, fuertemente afinado en el origen fontal de todo en el Padre, fue siempre el de una cierta tendencia subordinacionista.

Desde la percepción de los límites de estos dos modelos, el sustancial y el subjetivo, no dejarían de surgir críticas e intentos de búsqueda de un nuevo paradigma. La crítica (que ya había sido esbozada por Joaquín de Fiore) contra ese esquema de interpretación de la realidad divina, mostraba que la Trinidad padecía allí el peligro de ser concebida casi más como una *cuaternidad* de elementos que como una verdadera y única Trinidad personal, como la única Trinidad de personas que Dios ha mostrado ser en su propia revelación. Afirmar una unidad que no fuera concebida como una unidad de diferentes, como unidad *de* y *en* personas divinas, sino como una unidad substancial más allá de ellas, existente por sí misma, como un espacio o un ámbito *quasi* previo (llamado también esencia o naturaleza) *en* el cual o *en virtud del cual* las personas son lo que son, o entendida como un macrosujeto espiritual único, no dejaba de transmitir, de alguna manera, un Dios pensado como a partir de cuatro momentos o aspectos fundamentales, una esencia o sustancia común y tres personas distintas. Es ese imaginario (y no la Trinidad allí confesada) la que la teología trinitaria necesitaba transformar.

2. Los primeros intentos

De lo dicho hasta aquí surge con claridad que el problema básico que empujaba en la línea de un nuevo paradigma era la constatación de que ya sea que se piense a Dios primera o fundamentalmente como esencia, substancia o naturaleza; sea que se lo piense como sujeto o persona absoluta; sea que se parta de la unidad espiritual esencial o de la más concreta persona única del Padre, si no *se parte también y al mismo tiempo* de las tres personas en su diferencia personal irreductible, se incurre en el peligro de alguna forma de cuaternidad o de monoteísmo monolítico, que se bambolea entre el modalismo y el subordinacionismo, que sigue sin incorporar plenamente el principio teológico ineludible de que la Trinidad económica es el único acceso, la única verdadera y plena revelación de la Trinidad inmanente.

La segunda constatación es, por eso mismo, más de tipo bíblico.

²⁵ Cf. L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, San Pablo 1987, 249s.

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, Dios aparece siempre como aquél que se conmueve, habla, interviene, actúa e invita a una relación de alianza personal con él y no como una substancia eterna e inmutable. La misma confesión trinitaria nace del anuncio de Jesús que habla siempre del Padre, del Hijo y del Espíritu, habla de su amor y unidad entrañable, de su amor y entrega infinita por el hombre llamado a participar de su vida en el Reino, pero nunca de una originaria y apriorística unidad de *naturaleza, esencia o substancia*.

Como tercera constatación podríamos enumerar también, la deficiente respuesta que esos modelos teológicos brindaban ante las críticas y los problemas que planteaba el surgimiento del ateísmo moderno. La teología había puesto tanto énfasis en evitar cualquier forma de politeísmo, de disgregación de Dios y su Iglesia en la dispersión de la pura multiplicidad, que descuidó, de alguna manera, al Dios auténticamente trino. Se preocupó tanto por asentar un principio uno y único de todo que fue dejando en segundo plano la realidad personal, plural y comunal del Dios del Nuevo Testamento. El ateísmo moderno, con sus exigencias de autonomía, libertad y diálogo, vino a rechazar una imagen de Dios representado como pura identidad, como un Dios autárquico que es puro y tranquilo amor de sí²⁶.

Es sobre este suelo teológico donde surge, en las postrimerías del s. XX el nuevo paradigma del Dios comunión. No se trata sin duda, de un paradigma carente de antecedentes. El fallido intento de un Joaquín de Fiore pero sobre todo el sutil paradigma de Ricardo de San Víctor son ya esbozos que apuntaban en esta línea²⁷. Es en esa corriente de la tradición donde se insertarán los grandes teólogos del s. XX.

Los escritos trinitarios de autores como Barth, Rahner, von Balthasar, Moltmann y Pannenberg no son sino el testimonio todavía actual de algunos de los primeros intentos por construir un nuevo paradigma trinitario que comprenda a Dios primordialmente desde su ser trino, como amor de donación interpersonal, como comunión.

No es este el lugar para presentar y explicar, ni siquiera brevemente, cada uno de esos paradigmas. Contamos ya en lengua española con una buena y abundante bibliografía al respecto²⁸. Aquí sólo

²⁶ W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca⁴ 1994, 29ss.

²⁷ Una aguda interpretación de Ricardo de San Víctor en esta línea puede verse en A. González, *Trinidad y liberación*, UCA, San Salvador 1994, 172-177.

²⁸ Ver, por citar sólo algunos trabajos importantes en nuestro medio, M. González, "El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio", en SAT., *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran*

pretendemos advertir rápidamente los alcances y los límites de esas distintas maneras de dar cuenta de esa comunión divina.

Ya hemos señalado que Rahner y Barth, si bien intentaron escapar de un punto de partida sustancialista para partir de la misma revelación y la historia de salvación, no lograron mantenerse fieles a ese intento, en cuanto que las personas divinas, que son quienes verdaderamente se manifiestan y entregan en la economía, terminan siendo reducidas a meros "modos distintos" de la autodonación del sujeto único divino. Ese sujeto único quedó, a su vez, asociado a la persona del Padre como origen y fuente de la Trinidad y, por tanto, de la misma divinidad.

Algo de esto sucede también en von Balthasar. Su teología trinitaria parte de un punto de vista bien distinto. Para él, la historia de la salvación debe ser comprendida desde las mismas relaciones interpersonales. La cruz y la resurrección, es decir, todo el triduo pascual mismo, no es sino la realización en las coordenadas espacio-temporales del drama de las relaciones interpersonales en el seno mismo de la Trinidad inmanente. Así, aun cuando respetando mucho más la realidad interpersonal de la Trinidad, aun entendiendo las personas divinas a partir de la kenótica entrega infinita mutua, aun cuando esa entrega del amor mutuo sólo realiza la unidad conservando y abrazando la mayor diferencia, todo el movimiento pareciera volver a partir demasiado exclusivamente de la persona del Padre. El es entendido como aquel que entrega toda su divinidad al Hijo, vaciándola de sí, sin reservas, *transpropiándose* al Hijo. El Padre pierde así algo de su carácter relativo en cuanto se olvida consignar que es precisamente y sólo en virtud de ese vaciamiento, de esa entrega y transpropiación que él puede ser constituido como Dios y como Padre *juntamente* con el Hijo y *en virtud* de la aceptación de éste; es decir, gracias a la peculiar y personal recepción-entrega del propio Hijo. Este ser constituido de cada una de las personas en virtud de las otras hace algo dudoso el uso del concepto mismo de *kénosis* para servir de base a la concepción de persona²⁹. En segundo lugar, desde la concepción dramática del acontecimiento pascual como presentación histórica y económica del drama intratrinitario, von Balthasar tiende a concebir el drama de estas relaciones interpersonales

jubileo, San Pablo, Bs. As. 1998, 9-97; Id., *La relación entre Trinidad económica e inmanente*, Univ. Lateranense, Roma 1996, 115-240. M. Arias Reyero, "Teología de la Trinidad (desde el Concilio Vaticano II)", en *AnFT* 39 (1988) 249-293.

²⁹ Cf. L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, Sec. Trin., Salamanca 1998, 319 esp. nota 73 y la bibliografía allí indicada. Ver G. Marchesi, *La cristología trinitaria de Han Urs von Balthasar*, Brescia, Queriniana 1997 y su recensión por J. Dupuis, en *Gregorianum* 79 (1998), 397.

a partir de dos desplazamientos sucesivos: 1. El drama de la historia y el dolor, -que es en realidad el pecado como rechazo de la oferta divina de comunión- es, primero, desplazado excesivamente al plano de las relaciones trinitarias inmanentes. 2. A partir de allí, lo más positivo del ser personal, precisamente lo que lo constituye como tal, -que es este mutuo estar referido comunionalmente los unos a los otros-, es desplazado a la negatividad del vaciamiento y la *kénosis*. El momento negativo es convertido en lo más positivo del ser personal. El dolor y la separación son ontologizados y ubicados en el centro mismo de la realidad del amor y la comunión³⁰. ¿No supone tal carga trágica y tal acento de la negatividad de la diferencia una cierta preeminencia de la positividad de la unidad, como si la diferencia fuera lo doloroso y negativo y la unidad lo gozoso y positivo?

La propuesta de Moltmann, por su parte, también incurre en peligros semejantes. El principal objetivo de Moltmann es construir un modelo social de la Trinidad. Para ello, él quiere dejar atrás los viejos paradigmas de la sustancia y el sujeto, con sus implicancias tanto teológicas como políticas. La Trinidad debe ser concebida sólo a partir de las tres personas manifestadas en la economía y sus relaciones mutuas. Partir de la realidad de las tres personas evitará todo modalismo. Partir de sus relaciones de igualdad evitará toda forma de subordinacionismo. Sin embargo, para evitar a su vez toda forma de triteísmo, Moltmann cree necesario mantener el reconocimiento de un primer nivel de cosas, el *nivel de constitución* de las personas, que fundamente su unidad respetando su origen común en la fontalidad sin origen del Padre; para poder así pasar después a pensar en el *nivel de las relaciones*, donde una Trinidad ya constituida vive sólo las relaciones de igualdad. Mientras que en la Trinidad ya constituida las personas son igualmente relativas, desterrando así toda concepción de la Trinidad como monarquía paterna; parece necesario seguir pensando un cierto momento previo (como en Orígenes o Tertuliano), el nivel de la constitución, en que la Trinidad parece surgir sólo del Padre.

Así el Padre forma en la constitución de la divinidad la *unidad monárquica* de la Trinidad. Pero respecto de la vida interna de la Trinidad, las tres personas forman su unidad en

³⁰ Si se admite que Dios realmente se compromete con el mundo y en el mundo, entonces no es necesario seguir sosteniendo la teoría de la impasibilidad divina. El problema de Balthasar no es entonces poner dolor en Dios sino el peligro de ponerlo ya desde siempre en el seno de la Trinidad inmanente, como intrínsecamente perteneciente al drama de la relación Padre-Hijo, y no como producto del pecado como rechazo precisamente de esa comunión.

virtud de las relaciones mutuas y en la perijóresis de su amor³¹.

Otra vez, el predominio y la anterioridad de la unidad vuelve a aparecer personificada en el Padre como persona absoluta "en el nivel de la constitución".

En segundo lugar, Moltmann sostiene que para trazar una doctrina trinitaria social e histórica es necesario partir siempre de las personas divinas entendidas como tres verdaderos sujetos y no reducidas a meras relaciones de la sustancia o modos distintos de ser del sujeto único divino, para sólo después pensar la unidad. La unidad resulta así una unidad alcanzada por el amor interpersonal, es decir, una unidad mediada. Dios es así un Dios unido, unificado³². Cabe preguntarse si esto es realmente así. De nada sirve pensar a Dios como *communio* si sólo es para cambiar el orden de las cosas: si antes se partía de la sustancia o del sujeto para sólo después pensar la diferencia, Moltmann propone partir de las personas para alcanzar una "unidad social" al estilo de Joaquín de Fiore. Las personas divinas son reducidas a individuos que sólo después se unifican, casi a la manera del pacto social de la teoría contractualista tan propia de la concepción burguesa que Moltmann quería superar.

Por último, en la elaboración final de todos estos elementos conceptuales, Moltmann no logra superar el esquema antiguo de cosas. Las personas, concebidas todavía como *sujetos*, quedan, otra vez, definidas desde los mismos conceptos de *relación* y *sustancia* que se pretendían dejar atrás: "Las personas trinitarias *subsisten* en la naturaleza divina común y *existen* en sus relaciones recíprocas"³³. Volvemos aquí al núcleo mismo de la aporía trinitaria: "si las personas son sustancias o sujetos, resultan ser entonces anteriores a sus relaciones"³⁴ y, por lo tanto, no permiten pensar la unión (la comunión) como algo constitutivo suyo.

Pannenberg, por su parte, intenta construir un modelo trinitario más actual, superador de la metafísica de la sustancia y el sujeto hegelia-

³¹ Moltmann, *Trinidad...*, 193. Más adelante afirma todavía más expresamente: "Hay que distinguir entre la constitución de la Trinidad y la vida interna de la Trinidad", 199.

³² *Ibidem*, 166ss.

³³ *Ibidem*, 89. Para una buena crítica de estos elementos en la teología de Moltmann ver A. González, *Trinidad...*, 38ss. a quien seguimos en gran medida en nuestras apreciaciones críticas sobre Moltmann y Pannenberg.

³⁴ A. González, *Trinidad...*, 46. Ver también cómo elabora esto más adelante en 168ss.

no³⁵. Para eso, es necesario superar una concepción del sujeto como aquel que se constituye en absoluto por medio de la absorción del otro como momento de sí mismo. Pannenberg apela entonces, para su concepción de persona, a la idea de sujeto de Fichte que distingue entre el yo constituido y el yo constituyente. La persona sería así, no una especie de sustancia *per se* o sujeto que permanece inalterado sino algo que sólo se obtiene y realiza por la mediación de las relaciones, en virtud de ellas. Su *mismidad* personal (su *Selbst*) es solamente obtenida por el yo a lo largo del proceso de su propia historia de conformación personal. Lo fundamental es comprender que ambas dimensiones se compenetran y constituyen simultáneamente. Es necesario entonces evitar una identificación acrítica de nuestro lenguaje que lleve a pensar que el vocablo "yo" refiere a una suerte de sustrato o sustancia preestablecida sobre la cual vendría a construirse la propia identidad personal por la mediación de su relación socio-cultural. Es decir, es preciso atender al hecho de que este yo no es algo previo ni anterior al proceso de la obtención de la propia identidad sino precisamente aquello que se va convirtiendo en constante propio y personal a lo largo de ese mismo proceso. Es solamente a este núcleo estable de nosotros mismos al que nos referimos cuando decimos "yo". El "yo" no es otra cosa que esta referencia a mi mismidad, es decir, la conciencia de esta mismidad en cada momento dado y que va ganando estabilidad a lo largo del proceso de conformación de la identidad personal. El concepto mismo de persona no queda ligado así a la categoría de la sustancia sino a la de sujeto, como centro de actos, donde autonomía y mismidad no se constituyen sino por la mediación de esos mismos actos. En el caso de la Trinidad hay que excluir la procesualidad y la diferencia entre la identidad y el yo. Allí las personas son sus relaciones, no cabe, pues, distinguir entre el yo constituido y el yo constituyente. Si bien las personas son entonces, también aquí, relaciones, no se trata de relaciones *en o de* la sustancia o naturaleza divina sino de relaciones estrictamente personales. Pannenberg insiste en rechazar por ello el entender las personas como "relaciones de origen". Ello no permite entenderlas en su reciprocidad relativa. Ellas se constituyen también a partir de sus propios actos de autodistinción, de sus "relaciones *activas*"³⁶. Persona y relación activa se vuelven términos implicados el uno en el otro. La actividad amorosa y la persona se implican y requieren mutuamente.

Pannenberg quiere pensar a Dios como amor pero no como amor estático, ni como puro amor a sí, sino como el dinamismo de las relaciones activas, como perijóresis. La Trinidad queda aquí compren-

didada por el amor que constituye entonces "el campo dinámico" en el que acontece la eterna perijóresis. Las personas serían los polos de concreción que en ese campo dinámico actúan como puntos de aplicación e impulso de ese dinamismo por medio de su acción amorosa de relación y autodistinción³⁷. El Espíritu Santo es concebido, precisamente, como la persona-ámbito de ese dinamismo. La que abre el campo y sostiene en la unidad y la diferencia a la misma perijóresis.

Pannenberg evita así caer en la concepción de Dios como sustancia y en su consecuente representación cósmica que impide pensar la diversidad personal -si se parte de Dios como una sustancia-, y que impide pensar la unidad -si se parte de tres subsistentes-. Ciertamente, la aplicación de este modelo más moderno, tomado de la física y el modelo atómico, permite pensar las cosas de una manera un poco menos rígida. Pero la pregunta es si se supera realmente así el esquema anterior de cosas. En el fondo, el esquema pareciera no aplicar ya el imaginario del mundo material de los entes concretos pero sí el modelo, también material, de las estructuras atómicas. Con ello vuelve a incurrirse en dos ambigüedades: en cuanto al concepto de persona, sigue siendo imposible pensar sujeto y relación en absoluta simultaneidad. La concepción de persona como sujeto de relaciones activas de autodistinción sigue obligando a pensar en algún tipo de realidad previa, de sujeto de acciones o centro de actos. No se trata ya del duro sustrato previo aristotélico, pero sí de un cierto núcleo de sostén (los "puntos de aplicación") que impulse la acción (del campo dinámico). Con ello se introduce la segunda ambigüedad: la que siempre se daba entre esencia y personas, llevando a pensar en una cuaternidad:

El espíritu y el amor constituyen, por un lado, la esencia común de la divinidad y, por otro, aparecen en el Espíritu Santo como una hipóstasis independiente... Tanto el Padre como el Espíritu representan cada uno de una determinada manera a la divinidad en su conjunto. En el caso del Hijo esto se da menos... (Ibidem, 464).

La unidad es puesta por ello no en la perijóresis como dinamismo de las relaciones activas mutuas y simultáneas, que era lo que supuestamente Pannenberg nos proponía, sino que es trasladada ahora a un "algo" anterior, el campo dinámico, que viene a sustituir, sin las ventajas que prometía, a la vieja esencia o sustancia una. Para evitar este nuevo dualismo entre personas y esencia, entre campo dinámico y sus puntos de aplicación, es que Pannenberg identifica a la postre el campo

³⁵ Cf. Ibidem, 177ss.

³⁶ W. Pannenberg, *Teología sistemática I*, 347.

³⁷ Ibidem, 415-417.

dinámico con el Espíritu que termina siendo, a la manera de una nueva persona absoluta, campo dinámico que es condición de posibilidad de todo el dinamismo y de sus puntos de aplicación. El origen uno y fontal de la Trinidad vuelve a aparecer pero ahora en torno a la persona del Espíritu Santo. La primacía de la esencia y la primacía del Padre se trasladan de modelo y de persona pero para permanecer, en el fondo, inalteradas.

3. Nuevas advertencias

A partir de estas observaciones críticas arribamos ahora a cuatro advertencias fundamentales a la hora de construir una teología trinitaria del todo coherente con el nuevo paradigma comunitario:

1. El modelo mismo de comunión hace innecesario, superfluo e inconveniente el recurrir a las categorías de sustancia (esencia o naturaleza) y sujeto, sea para dar cuenta de la unidad, sea para concebir las personas divinas.

2. La comunión, en cuanto realidad de amor interpersonal, implica simultáneamente lo personal en el amor y el amor en lo personal. Donde el amor no es un nuevo modo de nombrar la esencia (ya que el amor, por ser siempre estrictamente personal, irrepetible, no puede ser nunca *lo común* a todas las personas, sino siempre lo distinto y personal) sino la realidad que constituye lo más propio e intrínseco del ser personal en cuanto tal.

3. Por lo tanto, la definición misma de persona tiene que implicar ya en sí misma la intrínseca relacionalidad amorosa en el ser personal. El ser personal no implica sólo la diferencia sino también la unidad con otros pero no como unicidad subjetiva frente a lo otro sino como unidad-*con*, plural.

4. La estructura ontológica misma del ser debe ser concebida como originariamente relacional y plural³⁸, es decir, como interpersonalidad, como acto *de, para y por* la comunión. Dicho de otra manera, no hay que buscar el origen unitario *de* la Trinidad sino el origen de todo *en* la Trinidad. Ella es el origen comunitario irreductible.

³⁸ A. González, "El significado..." (op. cit. en nota 1), habla más bien de una ontología de la alteridad, pero siempre cabe la pregunta de alteridad con respecto a quién. ¿otra vez un yo *quasi* autónomo?, es decir, con el peligro de pensar al otro como otro a partir de mí, del yo, como algo segundo y derivado del yo (...o del Padre). Es mejor, pensamos, hablar de comunión, y hasta trinitariedad ontológicamente constitutivas de lo real. Para una buena visión de conjunto sobre los esfuerzos ya realizados en esta línea ver L'U. Zák, *Verso una ontología trinitaria*, en P. Coda-L'U. Zák (eds.), *Abitando...*, 5-25.

Si lo que queremos es partir de las personas mismas, si queremos entender a Dios como verdadera *communio*, un primer requisito será entonces, entender a las personas divinas *en cuanto tales* y no como meras *diferencias o relaciones de o en* el seno de una unidad sustancial. Es decir, se trata de evitar volver a pensar, conforme al antiguo paradigma metafísico de la sustancia, en un origen siempre uno y único *a partir del cual* pensar la diferencia. Es preciso mostrar, frente a las resistencias de algunos autores, que el prescindir de esos conceptos no destruye la unidad divina sino que evita entenderla como monolítica unicidad³⁹.

Pero entonces, diferencia personal y comunión pertenecen a las estructuras mismas del ser. Esto implica pensar la diferencia misma como acontecimiento originario y originante de la comunión. Esta afirmación puede ser leída complementariamente en sus dos sentidos: como diferencia en virtud de la comunión y como comunión en virtud de la diferencia. No como dos polos o componentes de la Trinidad sino como realidad donde la comunión sólo es posible por la diferencia y la diferencia sólo es posible en la comunión, implicándose ambas de forma igualmente originaria.

Por lo tanto, en este paradigma, las personas divinas no son divinas en virtud de una esencia divina considerada como un sustrato común, *quasi* a priori, que les permite constituirse en ella como sus propias diferencias internas. Para ser consecuentes con el modelo de la comunión hay que afirmar que tal esencia no existía sino como un puro concepto residual y de razón que servía únicamente para seguir afirmando que las tres personas divinas son un único Dios. Así como durante siglos la teología trinitaria se preguntó por la conveniencia y aplicabilidad del término persona, el nuevo paradigma trinitario cuestiona más bien la vigencia y sentido de términos tales como sustancia y esencia. Obviamente que lo que está en discusión aquí, no es tanto si existe o no algo así como aquello a que se hacía referencia con los conceptos de esencia o sustancia divina. Lo que realmente se quiere preguntar es si es necesario o conveniente hablar aún hoy en esos términos que, como vimos, llevan a constantes aporías dualistas, ambigüedades (y cuaternidades!). La unidad de Dios no radica en una esencia o sustancia a priori, ni en una nueva unanimidad, sino que es una "unidad *de, para, y por* los diferentes". Es una unidad que niega la

³⁹ E. Salmann y K. Obenauer, (op. cit. en nota 6) siguen considerando que tales conceptos no deben ser del todo abandonados. Sin rechazar para nada el paradigma de comunión insisten en la necesidad de no olvidar la naturaleza, esencia divina o sustancia absoluta, a la que, de alguna manera, siguen considerando casi previa ("a priori" dice Salmann) a las diferencias personales.

pura dispersión de la subjetividad autónoma, que niega el ser como soledad, división, negatividad kenótica o aislamiento, para afirmarlo como plenitud del doble movimiento del dar y recibir la vida, dándose y recibéndose. No es la unidad como opuesta a lo múltiple sino la unidad de la comunión amorosa, "unidad originaria en diferenciación originaria"⁴⁰.

4. Persona y comunión

Se trata por ello de articular una comprensión de las personas divinas que, partiendo de ellas mismas, de la realidad de sus diferencias específicas, no permita, sin embargo, comprenderlas como tales sino en la unidad de amor que es Dios. Hay que volver a intentar pensar la persona a partir del amor, a partir de su constitutiva relación a otros, pero no como opuesta a otros, sino como movimiento extático y donación de sí. La solución sólo puede provenir de evitar una comprensión de la persona en base a componentes metafísicos anteriores, como serían aquí el sujeto (de actos) o el subsistente en una naturaleza (racional) previa. Habría que concebir a la persona simplemente como el ser abierto y volcado a la realidad, es decir, aquello que existe en sí mismo sólo como recibéndose a sí mismo desde fuera y como dándose a sí mismo hacia afuera, hacia los otros. Podríamos decir, entonces, que persona es aquella realidad que verifica el acto de ser como acto originario de amor interpersonal en cuanto lo verifica como algo recibido desde otro y en autodonación extática hacia la realidad personal de otros. Aun antes de darle a esa salida extática un valor ético o moral, aun antes de llamarla propiamente amor espiritual, la persona no puede ser tal como ser puramente "en sí", independientemente de su intrínseco estar vinculado y volcado al todo de la realidad. Aparece así el momento de verdad que se escondía detrás de concebir el espíritu como movimiento, como salida de sí. Sólo que aquí no se trata de un movimiento de despliegue de sí mismo en que la alteridad aparece sólo como una condición necesaria para el despliegue del propio sujeto, sino que es la alteridad, el estar abierto a ella, al todo y a sí misma como real, lo que constituye a la persona en cuanto tal⁴¹. Ser persona es existir como

⁴⁰ Greshake (op. cit. en nota 4), 244.

⁴¹ En este sentido elabora A. González, siguiendo a X. Zubiri, el concepto de persona tratando de entenderla más como sistema o estructura que como substancia, *hypokeímenon*. Cf. *Trinidad...*, 185ss. Para González "las cosas reales tienen una multitud de notas, las cuales no son accidentes o propiedades inherentes a una sustancia o *hypokeímenon*, sino notas *ad-herentes*, verdaderas constitutivamente una a otras. Por esta versión constitutiva es por lo que las

recibiendo el ser desde un Otro y realizarlo en sí sólo hacia fuera de sí, hacia la realidad, hacia los otros, con los otros⁴². Este estar en sí sólo en la medida en que se está en apertura desde y hacia lo que está fuera de sí es lo propio del ser personal. Por eso persona y comunión se implican en simultánea reciprocidad. No hay una que sea anterior a la otra porque se implican desde su concepto mismo. La persona no es concebible sino en comunión y la comunión no es pensable sino desde la realidad personal⁴³.

La concepción de persona así lograda es válida no sólo para el hombre sino también para Dios. Si bien en Dios no puede decirse que las personas trinitarias sean persona como recibiendo *el ser*, ya que ellas lo poseen de manera originaria, sí puede afirmarse que se poseen a sí mismas y a su propio ser divino, como en estricta referencia a las otras, desde y hacia las otras, sólo perijoréticamente. Es decir que todas poseen de este modo el ser originariamente pero todas reciben su peculiar manera de ser el ser absoluto de su relación amorosa con las otras personas, en infinita acción de gracias. O sea que, precisamente, la perijóresis intratrinitaria no es un simple *estar* unas en las otras, sino el producirse extáticamente unas a otras en su misma autodonación y recepción

notas son verdaderas *notas-de* las demás. Esto significa que, fuera de esta versión a las demás, las notas no poseen ninguna sustantividad. Solamente son sustantivas en el sistema. En el sistema no hay ningún substrato "tras" o "bajo" las notas, sino que solamente nos encontramos con estas notas en su versión radical de unas a otras" (186). "Toda realidad es además constitutivamente dinámica...de tal modo que el sistema de notas es *eo ipso* un sistema de actividades, donde toda actividad es actividad-de" (187). Conforme a esto, la persona no debe ser pensada por la vía metafísica sino a partir del análisis de la actividad humana en cuanto tal. La persona sería entonces autoposición de sí mismo como real (188). Lo esencial aquí es que esta autoposición no designa tanto un proceso de salida y retorno, de reflexión, ni el ejercicio de la propia libertad y autonomía, sino algo más primario: el hombre, por su apertura a la realidad y su actividad sentiente, en cuanto que él es también realidad, se autoposee como tal.

⁴² Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*. Editora Nacional, Madrid 1963, 422.

⁴³ Es necesario salir aquí al cruce de un error frecuente: el afirmar que la persona no puede constituirse como tal por sí misma, de manera autónoma e independiente sino en el seno de una comunidad, no implica negar el valor y los derechos inalienables de la persona incluso con anterioridad a su desarrollo en sociedad. En cuanto ser intrínsecamente constituido para ser persona en comunión interpersonal, la cualidad del ser personal está ya dada con la mera existencia viable del individuo humano en cuanto tal.

absolutas. A su vez, en cuanto que el amor es *diffusivus sui*, el mundo y el hombre son, precisamente, la mejor prueba de que Dios es amor interpersonal, en cuanto que verifican el movimiento extático superabundante de salida de sí como donación de sí. La necesidad de este movimiento extático interpersonal que Dios mismo es, que ya se hallaba plenamente realizada, satisfecha y perfecta en la perijóresis intratrinitaria, rebasa libremente su propia vida interior para entregarse aun fuera de sí mismo, en lo no-divino.

Dios sólo es las tres personas divinas amadas-amantes indivisibles e indisolubles. La substancia divina sólo podía referir al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, en cuanto ellos son lo realmente existente, y en cuanto estos tres son un solo Dios. Por decirlo de otra manera, no hay nada en Dios que sea en sí substancia *per se*, sujeto o persona absoluta. En Dios todo lo que es, es personal y todo lo personal es originariamente relativo, comunicativo, desde y hacia los otros. Las personas son lo único realmente existente⁴⁴.

5. El Dios comunión

A partir de aquí podríamos establecer un nuevo y seguro axioma trinitario si afirmáramos claramente que Dios es amor y el amor es diversidad personal en comunión y nunca pura unicidad⁴⁵. El amor sólo es y vive como realización interpersonal, pero no en el sentido de un *inter* entendido como lo que es o está *entre* las personas, como su suelo y desde donde (Salmann) la substancia o subsistencia absoluta (Obenauer), o el campo dinámico (Pannenberg) en que florecen, actúan y son posibles las personas, sino que el amor es la propiedad, el acto y la vida misma de las personas divinas como la realidad activa más propia del ser personal. Dicho de otra manera, el amor es el acto propio del ser persona de las personas divinas. A su vez, es porque ellas aman infinitamente que son personas y que son divinas. Sin embargo, el amor no "constituye" a las personas divinas como si fuera algo previo, su suelo o esencia, porque en realidad, son ellas las que realizan el amor como el acto más propio suyo, el acto por el que son personas.

⁴⁴ Algo de esto es lo que intuye P. Coda cuando, aun sin terminar de renunciar a la categoría y el modelo de la substancia y a la línea de interpretación kenótica que veíamos en von Balthasar, afirma: "Toda persona divina... porque no es subsistencia cerrada en sí, sino que es subsistencia que es don de sí sin residuo... propiamente por esto es sí misma, es persona divina en la unidad-distinción con otra divina persona,..." *Il Negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*. Città Nuova, Roma 1987, 402.

⁴⁵ Cf. R. de San Víctor, *De Trin.* III,2, Paris, Cerf 1959 (SC 63),168.

Cada persona realiza su particularidad personal en cuanto realiza ese dinamismo amoroso de donación y recepción de sí, de acción-pasión, de una manera propia y diferente. El Padre como donación y recepción respecto del Hijo. El es la donación absoluta pero que, por eso mismo, no puede constituirse como Padre sino como recibándose a su vez a sí mismo por la aceptación filial y la donación eucarística de sí del Hijo. El Hijo que se vive como enteramente recibido desde el Padre pero sólo entregándose a su vez en filial acción de gracias, aceptando su filiación, mediando y confirmando así la paternidad del Padre. El Hijo encarnado nos manifiesta el núcleo mismo de la filiación en la que somos originados y a la que estamos invitados. Nuestro ser personal, se realiza también, al igual que el del Hijo, como primordial recepción de sí desde otro de sí, como advenimiento de la vida y el ser desde otro que constituye la propia realidad como invitación a la aceptación y la entrega. Así, la propia recepción de sí es también recepción del ser del otro como donación-recepción. La persona es recepción-donación en mutua constitución, sólo posible en virtud de una realidad originariamente constituida como *comunión comunicativa*.

El Espíritu por su parte, realiza y recibe el ser personal como fruto y *condilectus* del amor del Padre y el Hijo. El es quien consume de manera personal el amor del Padre y el Hijo como un amor único, como realidad objetiva y objetivante del amor que ellos conjuntamente constituyen, vale decir, no sólo como amor de mutua y respectiva donación y recepción, sino como nuevo movimiento de amor único conjunto. El Espíritu Santo realiza su ser personal como quien se recibe y se dona por el gozo de ese amor mutuo, que genera y requiere un nuevo movimiento de recepción-donación, como *condilectus* real y personal de ese amor conjunto, es decir, como *agápe*, fruto objetivo y consumación. El es la realidad viviente y personal que se recibe desde la donación conjunta del Padre y el Hijo devolviéndole su propia donación como objetivación personal de ese amor, como plenitud de la recepción-donación que confirma y consume el amor mutuo como un nuevo principio de amor único.

Es este amor tripersonal de comunión el que a su vez genera la nueva realidad de recepción-donación ad extra. La Trinidad se abre, en virtud de su propia plenitud infinita, en nueva donación extática hacia lo no-divino. Es precisamente en el Espíritu donde el Dios comunión se derrama fuera de sí provocando el ser como nueva posibilidad de comunión.

Es eso lo que el Espíritu nos manifiesta y realiza en su donación económica: El es la apertura e invitación posibilitante de la comunión hacia fuera de sí misma. Es El quien invita al mundo, por su propia donación divinizante, a abrirse a la comunión de amor que el Padre y el Hijo han ofrecido al mundo. El se dona al mundo ofreciéndole la

posibilidad de recibirse como *creación*, como realidad invitada a la donación de sí ingresando en la lógica de la comunión divina.

6. Comunión y perijóresis

Lo que estas personas tienen en común es el ser y estar constitutivamente las unas referidas a las otras. Esa referencia es el dinamismo inagotable del amor extático, de la donación y recepción infinita: la perijóresis. Pero justamente por ser la diferencia, la pluralidad y referencia algo absolutamente originario, ellas son, viven y realizan cada una ese amor extático de una manera absolutamente única, diferente e irrepetible. Eso es lo estrictamente personal y nunca reducible al puro uno de la unidad substancial. Tal unidad substancial no encuentra ya lugar en este nuevo paradigma. Aquí sólo sería un concepto muy formal, abstracto, puramente de razón, que no refiere ya ninguna realidad, sino que sólo intenta reducir a la unicidad, a la generalidad, lo que es estrictamente personal, plural, como unidad irreduciblemente plural.

El nuevo paradigma implica y propone hablar de una comunión perijorética. Donde

...esta perijóresis significa tanto como que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están de tal manera unidos, que se penetran y abarcan completamente, que no guardan nada para sí, sino que se conceden y entregan recíprocamente todo lo que son⁴⁶.

Por ello, la comunión tampoco debe ser entendida como una nueva manera de mencionar la esencia -si se insiste en hablar en esos términos- porque con ella no se designa sino al Padre, al Hijo y al Espíritu como una única realidad plural de amor interpersonal infinito. Eso es la auténtica *communio*: pensar una pluralidad originaria como realización plena de la unidad originaria del amor *en, por y de* la diferencia, y no como dispersión y contraposición. Aquí las personas no son meras "relaciones de oposición" sino mejor "relaciones de comunión".

Así, las personas divinas no son tales sino en virtud del amor recíproco infinito que las constituye en cuanto diferentes, en cuanto personas y en cuanto comunión de amor. Y, a la vez, no son sino ellas las que hacen posible el ser de Dios como amor. El amor es siempre personal. Las personas son personas en virtud de su acto propio y

⁴⁶ Greshake, 124.

específico de amor como aceptación y entrega y el amor es posible en virtud de ese acto distintivo de cada ser personal. Cada persona realiza su acto de ser personal siendo ella misma entrega-recepción amorosa hacia y desde las otras, y esto infinitamente. Las personas divinas son personas y son divinas precisamente por realizar en acción y pasión la relación amorosa de comunión con las otras de una manera absolutamente personal e infinita.

Pero el amor, entonces, no consiste en una meta de tipo moral, que es propuesta por Dios a los hombres como medio para alcanzar una vida más pacífica y, después, la vida bienaventurada; ni tampoco es el mejor camino a la plenitud de su ser personal por medio del desarrollo de las funciones y actividades (inteligencia y voluntad) propias del espíritu humano⁴⁷. El amor, más que desde categorías psicológicas o morales, debe ser pensado aquí como el verdadero acto personal-comunional y metafísico fundante de todo lo real. El amor es el acto ontológico por excelencia del ser personal en cuanto tal y el fundamento comunional de todo lo real. Por eso, Dios es amor infinito en la única manera en que el amor puede serlo: como comunión interpersonal perijorética⁴⁸.

La comunión no es más que la vida, la realización existencial de ese amor personal y plural que es Dios, como amor que *con-fluye* de y en las personas mismas. En ese sentido no resulta muy apropiado decir sólo del Espíritu Santo que él es el amor que une al Padre y al Hijo. En realidad, cada persona es en Dios el amor entregado-recibido que une consigo y entre sí a las otras dos, cada persona es, de alguna manera, mediadora de la unión de y con las otra dos. La comprensión de la Trinidad como amor y como comunión perijorética de tres personas, es la que verdaderamente permite pensar a un Dios que es tres personas en amor infinito, que es verdadera autodonación personal de sí, y que no necesita del hombre ni de la historia para desplegar dinámicamente esta su realidad amorosa. Este es en verdad el Dios que se nos ha revelado en la historia y en la salvación, tanto humana como personal, y no un Dios *ousía suprema*, un Dios *sustancia*, *persona absoluta* o un Dios

⁴⁷ Cf. D. Gracia Guillén, *Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino*, en *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* 11 (1984), 63-106.

⁴⁸ J. Splett yendo todavía más allá, ha intentado mostrar, en la línea de Ricardo de San Víctor, por qué Dios es, además, tres personas. Cf. *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigung christlicher Anthro-po-theologie*, Knecht, Frankfurt am Main 1986, 314ss.; "Dialektik des Tun-Dialogik-Person-Sein in trinitarischer Analogie", en *ThPh* 61 (1986), 161-175, esp. 171; *Leben als Mit-Sein*, Knecht, Frankfurt a. M. 1990, esp. 55-89.

sujeto único, el cual, a la postre, tiene tres modos diversos de subsistir⁵⁰.

Mejor que el término *comunidad* que puede dar a entender una configuración posterior a la de los *individuos* que la conforman⁵¹, y mejor que pensarla como un *nosotros*⁵², es entonces entender a Dios sencillamente como se nos ha manifestado: como Padre, Hijo y Espíritu Santo en infinita *comunidad*⁵³ y *comunidad tripersonal*⁵⁴. Pensarlo como

⁵⁰ Moltmann considera que la unidad de las personas divinas no puede consistir en una homogeneidad de la sustancia divina, ni en un sujeto absoluto único, ni en una esencia común que fuera anterior a ellas. Propone por eso, partir siempre de las personas divinas y luego plantear la pregunta por su unidad. Pero en tal planteo, la afirmación del Dios uno termina significando sólo una unión de las tres personas ya constituidas, es decir, un acto de ellas, puesto por ellas, posterior a ellas. Por eso termina afirmando que en verdad el Dios uno, no es sino "un Dios unido" o unificado. *Trinidad y Reino de Dios*, 167s. Cf. también Id., "Gedanken zur 'trinitarischen Geschichte Gottes'", en *EvTh* 35 (1975), 219. Moltmann supera así la tendencia a pensar a Dios como un sujeto absoluto único pero termina concibiendo las personas, otra vez, conforme al mismo modelo del sujeto individual, ya pleno en sí mismo, que sólo después entra en relación con los otros y constituye la comunidad. De allí que se le reproche a Moltmann el peligro de triteísmo. Cf. también "Die Einheit des dreieinigen Gottes", en W. Breuning, *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg 1984, 97-113.

⁵¹ La definición de Tomás: "...societas personarum, quae est per unionem amoris" (I Sent d. 2 exp. text.), prescindiendo de lo que esos términos significaron en Tomás mismo, puede ser hoy demasiado interpretada según el modelo de comprensión contractualista (pacto social) de la sociedad humana civil. La sociedad sería el producto de la suma de los individuos. La Trinidad sería concebida así como lo que surge con posterioridad a las personas divinas en virtud de su mutuo amor. Hablar de Dios como un único sujeto o de la Trinidad como de tres sujetos, lleva a una falsa opción entre monoteísmo monolítico y triteísmo comunitarista. E. Salmann propone por eso equilibrar ambos modelos como la única forma de alcanzar una cierta comprensión de la Trinidad. Cf. *Neuzeit...*, 17, 22s. Para nosotros, se trata más bien de partir de una concepción de la persona y de la Trinidad que no supone "sujetos".

⁵² Este nosotros, en conformidad con lo que hemos señalado respecto del Yo, no debe ser entendido como lo constitutivo de esa comunión sino como la forma lingüística con que Dios, de hablar un lenguaje humano, podría referirse a su propia realidad trina.

⁵³ La Trinidad sería entonces comunión personal amorosa, donde el amor es ya la pura perijóresis interpersonal y los términos no deben ser comprendidos en sucesión vertical, sino en una pura circularidad donde todos se implican

comunión, no significa pensarlo como el *resultado* de la unión de las tres personas⁵⁴. Tampoco, por supuesto, se puede pensarlo en la dirección contraria, como una unidad originaria que da origen a tres

simultáneamente unos a otros. Gracia Guillén (artículo citado) distingue entre la comunidad como aquello a lo que el hombre tiende de suyo en virtud del *eros*, es decir, por su propia naturaleza y necesidad, por su esencial sociabilidad (y esto sería la sociedad civil); y la comunión como basada en la efusión personal del *agápe* (y es lo que se expresa en la comunidad, en la Iglesia). Cf. *op. cit.*, 92s.

⁵³ Podría pensarse que, en último término, el concepto comunión es idéntico al de Trinidad. En los dos se afirma simultáneamente la unidad y la diferencia. El término comunión tiene la ventaja, sin embargo, de referirse más inmediatamente a una realidad sólo existente en el campo de las relaciones interpersonales. Por eso señala A. González que "...solamente la comunión personal es "ágape", y por tanto "sólo ella es predicable de las personas divinas". *Trinidad...*, 209. Esta forma de comunión, entonces, no necesariamente implica el diálogo. Aquí, la comunicación, siendo la más plena que pueda pensarse, no está constituida por el diálogo sino por la impenetración mutua de las personas divinas.

⁵⁴ El prejuicio que puede encontrarse detrás de esto es siempre que sólo "individuos" pueden posteriormente unirse y no al revés. Pero así no puede pensarse, por ejemplo, la realidad del Espíritu Santo, una persona que pueda ser ya, por su misma manera de autopoerse, el amor de comunión, Señalemos también, que de la misma manera que el Espíritu puede ser un "nosotros" en la historia de la salvación por su inhabitación en los hombres, y, sin embargo, no serlo en el seno de la Trinidad inmanente; de la misma manera, el Padre y el Hijo pueden decir un Yo y un Tú en la historia de la salvación, sin que tales maneras de afirmarse existan en la Trinidad inmanente. Con esto no estamos desdiciendo la tesis rahneriana de la identidad entre la Trinidad inmanente y la económica. Ya hemos señalado que el Yo es simplemente la afirmación a nivel de lenguaje de esta manera de autopoerse como persona en el mundo y en la historia. Las personas de la Trinidad, justamente por ser personas, participan de alguna manera de esta forma de afirmación en la medida en que se introducen en el mundo y la historia, lo cual no significa que el lenguaje sea también necesario en el seno de la Trinidad. Esta concepción nos sirve también para señalar la manera en que otros fenómenos propiamente históricos, como por ejemplo el dolor, pueden estar en Dios sin afectar necesariamente una cierta impassibilidad esencial intratrinitaria. La Trinidad y cada una de las personas, sólo al haberse dado al mundo, han participado y asumido el dolor del mundo; el Hijo, en cuanto hombre, ha asumido e incorporado el dolor a la Trinidad, lo cual no significa eternizar el dolor como algo que de suyo perteneciera al amor en el seno de la Trinidad.

personas; sino como una verdadera comunión única *de y en* tres 'personas'. Donde la comunión no es resultado de los tres, ya que ellos surgen sólo de su mutua entrega de comunión; ni la comunión es anterior a ellos, porque no es otra cosa distinta de ellos⁵⁵. En esta concepción intenta siempre destacarse, por un lado, que la unidad no es algo derivado de las personas, que serían entendidas fundamentalmente como individuos, y que, sin embargo, por otro lado, las personas tampoco son un resultado posterior a esta unidad⁵⁶. Se trata más bien de afirmar la mutua constitutividad. Las personas y la unidad se constituyen simultáneamente en la comunión personal. La comunión tripersonal divina no son dos cosas: por un lado personas y por otro la unidad de ellas, sino que es una y la misma cosa, tres personas en absoluta respectividad de comunión. El amor queda aquí además, entendido precisamente como perijóresis. El amor no es algo así como una relación categorial que afecta accidentalmente a la sustancia. El amor es más bien aquí entendido precisamente como aquella realidad interpersonal en virtud de la cual cada persona es plenitud de sí *en* la otra pero no por insuficiencia, por necesidad, sino por la propia superabundancia efusiva del amor que la constituye⁵⁷. Es por el amor que la persona se muestra como la máxima realización de sí misma en la entrega de sí en el otro. El amor es una realidad dinámica por cual la persona es ella misma en plenitud en su mismo aceptarse agradecidamente como recibiendo desde y en entrega de sí hacia el otro. En la Trinidad se trata de la entrega total de sí 'en' el otro y no meramente 'al' otro como puede ocurrir en el hombre. En el hombre queda implicado siempre un cierta gradualidad procesual, un cierto desarrollo y devenir en que él debe descubrir y realizar siempre más, por el amor que lo constituye, la

⁵⁵ Algo semejante ocurre en Boff cuando señala que: "La simultaneidad de los tres divinos significa que la innascibilidad, la generación y la procesión no pueden entenderse como producción de las personas, como una causa que produce sus efectos. Cada persona se determina en la relación con las otras dos. Aquello que en la tradición teológica se llama innascibilidad, generación y espiración es realmente un único acto tri-único. De mutuo reconocimiento y mutua revelación con la participación simultánea de cada una de las personas". *Op. cit.* en nota 25, 252. Por eso mismo, a su vez, la perijóresis lleva a Boff, como veíamos, a afirmar como Paul Evdonikov, que "no hay solamente el 'Filioque' sino también el 'Spirituque' y el 'Patreque', porque todo en la Trinidad es ternario", 286.

⁵⁶ Como parecía ocurrir en el caso de Pannenberg, sólo que ahora esa unidad esencial recibe el nombre de campo dinámico y los sujetos divinos se convierten en sus puntos de aplicación.

⁵⁷ Cf. A. González, *Trinidad...*, 213.

plenitud de su ser personal. En Dios las personas no "devienen" más plenitud por esta entrega sino que ellas *son* esta plenitud de autoentrega absoluta recíproca⁵⁸. Justamente, Dios consiste en amor difusivo, como comunión de amor personal en absoluta plenitud. De allí que la comunión humana no sea simplemente un ideal de tipo ético moral, puramente utópico, hacia el que los hombres deberían marchar para poder sobrellevar mejor sus carencias. Por el contrario, la comunión personal es la expresión de la máxima riqueza personal, expresión de su máxima plenitud. Solamente lo que realiza la absoluta plenitud de sí en la apertura absoluta a la realidad puede ser también entrega absoluta de sí en esa realidad sin significar la desintegración, el vaciamiento (la *kénosis* total!) de sí. Esa plenitud en la salida extática de sí es entonces la que garantiza que en tal entrega absoluta de sí en el otro, no se realiza anulación ninguna de sí, por el contrario, es el grado máximo del ser personal en plenitud. En Dios, este movimiento, este estar de las personas divinas referidas las unas a las otras en apertura absoluta, esta autodonación continua e infinita, esta perijóresis divina, es comunión. La unidad de Dios no consiste en otra cosa que en esta comunión.

Proponer entender a Dios como comunión no significa, sin embargo, una opción excluyente que pretendiera ahora dar cuenta de toda la realidad trinitaria a partir de este nueva conceptualización. Ningún concepto ni paradigma humano puede alzarse con la pretensión de agotar la realidad divina. Ni siquiera con transformarse en el modelo interpretativo único o definitivo. Dios es siempre el misterio insondable, infinito e inagotable. Precisamente por eso, sólo podemos hablar de El por medio de analogías y modelos. Sin embargo, si partimos de la Escritura, si partimos de la autodonación divina de la cual ella es testimonio, si partimos del Padre, el Hijo y el Espíritu tal como ellos se nos han manifestado en la economía, si no pretendemos hacer coincidir a Dios con un concepto filosófico, si sólo buscamos, como en un segundo momento, expresar lo manifestado por Jesús sobre el Padre, el Espíritu y sus relaciones de amor mutuo en una analogía que no venga a agregar desde afuera un contenido nuevo a esa manifestación, si buscamos expresar el misterio inexpressable siendo fieles al horizonte de comprensión de la realidad del hombre de hoy como plural, el paradigma, el símbolo o la metáfora de la comunión parece mostrarse útil y apropiado. Allí se ponen en referencia mutua la comunión amorosa que Dios es en sí mismo en cuanto trino, la relación de amor y comunión trinitaria que Jesús mismo testimonia en la economía como enviado abrazado infinitamente en el amor del Padre y la invitación que se abre

⁵⁸ P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, 402.

en el Espíritu al hombre creado a entrar en esa comunión divina de estas mismas personas mucho más conforme con el modo de percibirla del hombre actual. No ya como una realidad unitaria, entendida a partir de la *physis* y del ente, o a partir de la unidad de la sustancia o una esencia común, sino como unidad originaria en pluralidad originaria, en intrínseca relacionalidad y referencia mutua. La Trinidad económica manifiesta así la comunión que Dios, origen de todo, es: comunión originaria que es origen y fin, alfa y omega, fuente y destino comunional único de todo. La comunión no pretende entonces convertirse en un nuevo concepto de Trinidad, sino brindar un nuevo paradigma teológico que sea cabal expresión simbólica del horizonte de comprensión actual de la realidad como intrínsecamente plural y relacional, como manifestación de su más originaria y auténtica estructura ontológica, como manifestación del origen agápico y comunional infinito de lo creado mismo.

La ambigüedad de la experiencia histórica

por Graciela Ralón de Walton

Unsam-Usal

En una conversación titulada *Mundo clásico y mundo moderno*¹, Merleau-Ponty expresa que no es posible establecer una oposición entre ambos mundos sobre la base de que la falta de conclusión y la ambigüedad que caracterizan, en nuestra época, a las obras artísticas, al conocimiento y a la acción, son ajenas al mundo clásico. La ambigüedad está inscripta no solo en la naturaleza como consecuencia de la complejidad de las cosas sino también en todas las adquisiciones culturales porque "la incertidumbre [...] es la conciencia más aguda y franca de lo que siempre fue verdadero, por lo tanto adquisición y no declinación"². Se debe tener en cuenta que la ambigüedad no es una forma de pensamiento vacilante que afirma alternativamente los términos en cuestión, sino "[...] un pensamiento que distingue las diferentes relaciones de las cosas, el movimiento interior que las hace participar de los contrarios"³. Ella se diferencia de la ambivalencia porque ésta se desentiende de la aspiración a una clara intelección y, por lo tanto, queda descartada del pensamiento filosófico. En *Elogio de la filosofía*, Merleau-Ponty afirma: "El filósofo se reconoce en que él tiene inseparablemente el gusto por la evidencia y el sentido de la ambigüedad"⁴. La ambigüedad no significa un fracaso del conocimiento o su imposibilidad, sino que, implica pensar que la situación total incluye tanto la conciencia lúcida como el riesgo del error. Dan cuenta del carácter ambiguo que impregna la existencia humana el modo en que Merleau-Ponty concibe la historia de la filosofía, el análisis de la historicidad que atañe a las formaciones culturales y la génesis del sentido histórico concebida como racionalidad en la contingencia. A través del estudio de estas tres instancias nos proponemos mostrar que la ambigüedad no concierne a una determinada época histórica sino que ella está presente en toda época como la expresión más genuina de la historicidad.

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Causeuses 1948*, Paris, Seuil, 2002.

² *Ibid.*, p. 69.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, Lonrai, Verdier, 2000, p. 340.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953, p. 10.