

LA TRINIDAD DE DIOS EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Aunque se venía incubando desde algún tiempo atrás, la Teología de la liberación (TL) empieza a ver la luz pública, en vísperas de la Conferencia episcopal latinoamericana celebrada en 1968 en Medellín, a partir de la reflexión de algunos teólogos sobre la incidencia de la teología del Vaticano II en la vida cristiana concreta de sus países, profundamente marcados por la pobreza, la expoliación y la lucha por la supervivencia. La consideración de lo que el autor del presente artículo denomina la «trinidad de Dios» quedaba, de entrada, muy lejos del interés prioritario de dichos teólogos. Por otra parte, aunque la mejor teología sistemática supiese perfectamente que la Trinidad «inmanente» o en sí no podía prescindir de la Trinidad económica, por la sencilla razón de que sólo a través de esa Trinidad económica o ad extra era posible barruntar algo, por oscuro y misterioso que fuera, de la vida íntima de Dios y, por consiguiente, de la Trinidad inmanente, lo cierto es que se había dedicado más a elucubrar sobre la Trinidad inmanente que a pensar en las consecuencias, para nosotros e incluso para el conocimiento de la vida íntima de Dios, de la Trinidad económica. La originalidad del presente artículo consiste justamente en mostrar, a través del pensamiento de algunos representantes cualificados de la TL, hasta qué punto la TL, en un segundo momento, llenó, de algún modo, este vacío: fijó su atención en esa Trinidad económica y desarrolló el carácter trinitario de la acción liberadora de Dios.

La Trinidad de Dios en la teología de la liberación, Estudios Trinitarios 3 1 (1997) 111-133.

Inicialmente la Teología de la liberación (TL) se define como "reflexión crítica sobre la praxis de la liberación histórica a la luz de la Palabra de Dios" (Gustavo Gutiérrez, 1972). A los comienzos, se trata, pues, de una reflexión que se hace iluminando las vivencias concretas de los pueblos que buscan su liberación, a base de la experiencia liberadora de Israel en el AT y de la palabra y la acción de Jesús a favor de los pobres y oprimidos, según el NT.

Es natural, que, en este estadio, no se diera una reflexión explícita sobre la trinidad de Dios, que, en la teología anterior, aparecía más como un intento teórico de adentrarse en el mismo en-sí de Dios que como algo que pudiera repercutir en la praxis creyente. Pero pronto se cayó en la cuenta de que, al considerar a Dios como liberador se incidía en algo muy central en la autorrevelación del Dios de la Biblia: la revelación de Dios como vivificador y liberador le muestra como vivificador y liberador en sí mismo. Con esto se abría el camino a la reflexión sobre la dimensión trinitaria de la acción liberadora de Dios.

El Don de la vida

En el Tercer mundo, la cuestión de Dios se plantea de una forma muy distinta a como se hace en el Primer mundo. En éste, desde una visión de autosuficiencia, se pregunta si hay lugar para Dios en una concepción moderna de la realidad. En cambio, en el Tercer mundo el problema es otro. El teólogo chileno Ronaldo Muñoz lo expresa así:

"En este "continente cristiano", en nombre de Dios las minorías privilegiadas suelen luchar con todos los medios del poder y la técnica para defender sus propiedades y su civilización; y en el nombre de Dios las mayorías resisten humanamente en condiciones inhumanas y luchan por poder sobrevivir apenas a la diaria erosión de la pobreza (...). En nombre de Dios y de la misión recibida por Jesucristo, unos urgen a solidarizarse con el pueblo empobrecido y comprometerse con él en la lucha. Otros, en nombre de Dios y de la misión, reivindican las fórmulas de la ortodoxia y del culto, el proselitismo de la Iglesia y la disciplina de la propia Iglesia, relativizando todo lo demás. *Es necesario que, de una vez, nos preguntemos seriamente en qué medida la imagen de Dios que, de buena fe, sustentamos corresponde verdaderamente al Dios de Jesucristo.*"

En este esfuerzo de autenticación de la imagen de Dios la reflexión de la TL se centra en el *Dios de la vida* como categoría básica con la que se puede identificar al Dios de la Biblia. Dios es esencialmente el Dios vivo que sólo puede comunicar y promover vida, la vida de todos. Es el Dios contrapuesto a los ídolos de los hombres que ni son ni dan vida, antes son causa de muerte.

Varios autores señalan cómo, sólo desde la perspectiva de lo que da realmente vida, se puede distinguir la verdadera imagen de Dios de las falsas imágenes que de él se han hecho continuamente los hombres. En esta línea, hay que referirse a la aportación de Jon Sobrino, *La aparición del Dios de la vida en Jesús de Nazaret*, porque, además de anticipar sus ulteriores desarrollos cristológicos, empalma con la reflexión explícitamente trinitaria en perspectiva liberadora.

Para Sobrino, la defensa que Jesús hace de la vida de los hombres le revela como mediación fundamental de la realidad del auténtico Dios de la vida. El Dios de la vida no puede manifestarse más que en un hombre incondicionalmente entregado a garantizar la plenitud de vida de los hombres. Rechazar a Jesús, como hicieron los que le dieron muerte, es rechazar al Dios de Vida. Resucitando a Jesús, el Dios de Vida se ratifica como garante de la vida de Jesús y de aquéllos por quienes Jesús murió. Así, puede concluir Sobrino:

"Sólo desde el horizonte positivo de la vida se puede comprender el Dios de Jesús. *Por mucho que Dios sea misterio, no se le puede manipular a tal grado que oscurezca esta elemental verdad.*"

Éste será un principio básico de la TL: El que Dios sea misterio no significa que lo podamos imaginar de cualquier manera y, mucho menos, que lo podamos manipular a nuestro arbitrio. Dios es *Misterio de Vida* y sólo se puede manifestar como principio de vida para todos. Es lo que, en frase feliz, expresara S. Ireneo: *Gloria Dei, vivens homo* (la gloria de Dios es que el hombre viva).

G. Gutiérrez desarrolló este mismo tema en el opúsculo *El Dios de la vida*, en el que afirma que la pregunta teórica de la teología ilustrada *¿Existe Dios?* ha de resolverse en tres preguntas existencialmente imbricadas:

"¿Qué es Dios? Un Dios Padre. ¿Dónde está Dios? En el Reino que anuncia Jesús. ¿Cómo hablar de Dios? Bajo el impulso del Espíritu" (p. 23).

Como se ve, aquí está en ciernes, no un tratado clásico de la Trinidad, pero sí la perspectiva trinitaria de la TL. Así, irá mostrando cómo Dios es comunicador de vida desde su mismo dinamismo trinitario, según la síntesis de Jn 3,16: "Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna". Según este dinamismo, Dios apareció como el liberador del Éxodo, como el *Go'el* (liberador, redentor) del pobre y desvalido en la predicación profética, como el restaurador de Israel en

la crisis del exilio, hasta manifestarse plenamente como Mesías que viene a traer la buena nueva a los pobres y que forma esta buena nueva con la fuerza del Espíritu. La resurrección de Jesús es el hecho supremo que ratifica a Dios como Dios de vida:

"El Dios en quien creemos es el Dios de la vida. Creer en la resurrección implica defender la vida de los frágiles de la sociedad. Buscar al Señor entre los vivos lleva a comprometerse con quienes ven su derecho a la vida violado permanentemente. Afirmar la resurrección del Señor es afirmar la vida frente a la muerte" (p. 51).

El Dios de la historia

Ésta es otra categoría fundamental de la TL. G. Gutiérrez lo explicaba en la primera edición de *su Teología de la Liberación* (1972): "La Biblia no se interesa por la creación para satisfacer inquietudes de orden filosófico respecto al origen del mundo (...). La creación del mundo da inicio a la historia, a la empresa humana y a la gesta salvífica de Yahvé. La fe en la creación le quita su carácter místico y numinoso. Ella es obra de un Dios que salva y actúa en la historia y, puesto que el hombre es el centro de la creación, ésta queda integrada en la historia que se construye con el esfuerzo del hombre" (p. 26).

Gutiérrez desarrolla este tema apelando a una serie de textos proféticos en los que Yahvé se reafirma Señor de la historia y dispuesto a cumplir sus designios con su pueblo. Dios se revela en su actuar histórico y la fidelidad del pueblo se constata en el designio histórico de Yahvé. Este planteamiento posee fuerza liberadora: el pueblo que lucha por su vida y por su libertad no lucha sólo por sus intereses, sino también por los de Dios, por el designio de Dios en la historia. Por el contrario, los autores de esclavitud y de muerte entre los hombres, por más que confiesen a Dios con su boca, le rechazan con sus obras.

Por esto G. Gutiérrez señala lúcidamente que Dios se revela no sólo en lo que podemos llamar "el lado glorioso de la historia", sino también "*desde* el reverso de la historia". Toda la negatividad que, cuando se desvían del proyecto de Dios, los hombres introducen en la historia ha de ser objeto del rechazo divino. Dios aparece entonces como esperanza y fuerza liberadora de los pobres, oprimidos y expoliados, cuya vida el Creador no puede dejar de defender.

En el libro primerizo de la TL *Nuestra idea de Dios* (1970), el teólogo uruguayo J. L. Segundo se preguntaba: "¿Historia de la salvación o salvación de la historia?". Y él mismo respondía:

"Una presentación del cristianismo sólo es adecuada cuando de la *historia de la salvación* se pasa a la *salvación de la historia* en el hombre, es decir, la edificación de

la historia por el hombre, a quien Dios ha confiado esta tarea preparándole para ella" (p. 52).

1. Ellacuría hizo de este tema uno de los pilares de su pensamiento. Para él, el cristianismo es la propuesta que Dios hace en orden a 'la salvación de la historia *en la historia*', o sea, la propuesta de transformación de este mundo aquí y ahora con la promoción de su "Reino", por más que la plenitud del mismo se halle en un "más allá de la historia", pero en continuidad real y efectiva con ella.

La reflexión explícita sobre la triunidad de Dios

En el libro *Nuestra idea de Dios*, al que nos hemos referido, J. L. Segundo señala que el problema del creyente no es el de la existencia de Dios, sino el de su identificación. Pero ¿cómo identificar a Dios? Si acudimos a los textos bíblicos, particularmente a los del NT:

"encontramos pasajes que conciernen a Dios, pero aun ellos lo muestran actuando en nuestras vida y transformando nuestra historia. Los pasajes que permiten a los teólogos disertar de lo que es Dios *en sí*, independientemente de nuestra vida y de nuestra historia, se pueden contar casi con los dedos de una mano" (pp. 15- 16).

Jesús nos revela a Dios. Pero lo hace de una manera extraña: no nos enseña proposiciones acerca de cómo es Dios, sino que nos trasmite un mensaje acerca de nuestra existencia. "Sólo a través de ella conocemos lo que Dios es *en sí*". Por esto no hemos de extrañarnos de que los escritores del NT no hablen ni de tres ni de uno.

"Lo que podríamos llamar las "fórmulas trinitarias" del NT surgen naturalmente cuando el nuevo cristiano piensa o valora esa existencia que acaba de descubrirsele. (...). Antes de que éstos o semejantes problemas se planteen, la existencia cristiana en su totalidad es concebida en relación al Padre, al Hijo, al Espíritu ... " (p.31).

Por la fe en Cristo y por la experiencia del Espíritu se da, pues, una aprehensión existencial de la realidad unitrina de Dios. Esta aprehensión tiene lugar en la vida antes que en el pensamiento. Es la vivencia de una nueva relación con Dios. La conceptualización vendrá después, cuando haya que intentar dar razón de esa vivencia inefable.

Lo más significativo es que esta vivencia es liberadora y, en cuanto tal, salvífica. Comentando el sentido de las fórmulas trinitarias de los textos paulinos, afirma J. L. Segundo:

"Los tres nombres (...) no sugieren esencias diferentes, sino la unidad de una obra que viene de Dios y llena todas las dimensiones de la existencia de los hombres (...). No nos encontramos con las bases de un tratado teológico sobre lo trascendente, sino con la iluminación de lo que P. Lehmann llama "La política de Dios para volver y mantener humana la vida de los hombres". (...) Cuando pensamos una fuerza, una profundidad, un ser que lo trasciende todo, podemos perfectamente no estar pensando en el Dios cristiano. En cambio, cuando entregamos nuestra vida y nuestro trabajo para que los hombres se respeten, se unan y se amen, el resorte de todo lo que nuestra tierra ha

creado de solidaridad, de justicia y de amor nos relaciona inefablemente, de modo consciente o no, con el Dios cristiano" (pp. 74-75).

Así, J. L. Segundo traduce, con inflexión liberadora, el principio de identidad entre economía e inmanencia que, de forma más abstracta, formulara K. Rahner. No se trata sólo de afirmar la identidad ontológica entre la Trinidad económica y la inmanente, sino de reconocer en la acción salvífica y liberadora de la Trinidad económica el dinamismo de la realidad inmanente de Dios.

Las fórmulas trinitarias de la tradición -subraya Segundo- no son una concesión al talante filosófico helénico, sino la única manera, como, en aquella cultura, se podía defender "la importancia que tiene, para el pensamiento cristiano, comenzar por el Dios cristiano como *sociedad de amor*".

Este planteamiento anticipa los desarrollos posteriores de L. Boff y de A. González. Más allá de la influencia especulativa helénica, la Iglesia estaba formulando algo radicalmente nuevo: la idea del *Dios-sociedad*. Mientras que el ideal humano se empeña en acotar una zona de lo privado, y la persona se define como el núcleo intransferible de un "yo" contrapuesto a los "otros", en el judeocristianismo la divinidad es aquello que no admite privatización, que es esencialmente comunicación, dinamismo a compartirse plena y totalmente.

"No tenemos un Dios solitario, más o menos paternal (...). Tenemos un *Dios-nosotros*, como todo *nosotros* en la tierra querría ser y trabaja por ser. A pesar de todas nuestras imágenes torcidas y desfiguradas, el Dios que se nos revela es un *Dios-sociedad*" (p.86).

Tal planteamiento conjura el riesgo de *modalismo*¹, agazapado tras toda afirmación teológica radical de monoteísmo de la fe cristiana.

"El mensaje cristiano nos muestra a Tres amándose de tal manera que constituyen *Uno*. (...). Este es el orden y no se puede comenzar por un solo Dios solitario, so pena de caer en los más hondos y deformantes antropomorfismos" (p. III).

La perspectiva del monoteísmo estricto (modalista o arrianoide) es la del Dios-Poder Supremo, que domina el mundo. Es entonces cuando se plantean los problemas de la libertad del hombre y del mal, semilla de ateísmo. En cambio, la perspectiva del auténtico cristianismo trinitario es la del Dios-Sociedad, Dios-Amor. Entonces el mundo resulta la ampliación del ámbito eterno de la libertad amorosa de Dios, participada en la exigencia de amar libremente, como Dios se ama. Por esto, concluye Segundo con N. Berdiaeff:

"En la superación del modalismo se jugaba la única noción de Dios compatible con el valor de la persona, de la libertad y de la historia" (p. 138).

Así, en la recuperación de la auténtica imagen trinitaria de Dios, ve J. L. Segundo la única manera de obviar el riesgo de ateísmo que acecha a la modernidad, ya que, para ella, la absolutez de Dios no deja lugar para la libertad y la responsabilidad del ser humano. En cambio, si el Dios trinitario no es mero absoluto de ser, sino plenitud de comunicación y amor, puede muy bien constituir el fundamento de la libertad y la responsabilidad del ser humano, hecho, a imagen suya, para el amor.

L. Boff: La Trinidad y la sociedad

La Trinidad, la sociedad y la liberación (1987) de L. Boff es la primera obra de la TL dedicada específicamente al misterio trinitario. El libro combina los contenidos tradicionales de la teología trinitaria con elementos originales y renovadores.

Boff no parte de las formulaciones de la tradición o del magisterio, sino de la autorrevelación de Dios en la historia como auto-donación salvífica y transformante del mismo. En esta historia salvífica Dios se hace presente y actúa como Padre que nos envía al Hijo para transformarnos por medio de su Espíritu. Es pues, la Trinidad económica la que nos permite hablar de la Trinidad inmanente.

Boff expone los dos enfoques principales que ha tenido la teología trinitaria. El *enfoque griego* asume que el Padre es el origen de la divinidad del Hijo y del Espíritu. Aunque, al afirmar su consustancialidad, salva la unidad de los tres, está siempre expuesto a un imaginario de "teogonía" que subordinaría el Hijo (arrianismo) y/o el Espíritu (macedonianismo)² al Padre.

El *enfoque latino* parte de la naturaleza divina única, de la que participan los tres por igual. Pero está expuesta al imaginario modalista, por el que los tres son pensados como manifestación del que no puede dejar de ser más que uno.

Boff se atreve a proponer una *tercera vía*: partir de lo que, de hecho, hallamos en la revelación, o sea, las tres personas coexistentes, correlacionadas y coactuantes simultánea y originalmente. La raíz de la unidad no hay que buscarla ni en uno de los tres ni en algo previo a los tres, sino en la común-unió (*communio*), la cual deriva de la vida y del amor ilimitados, que es lo original y esencial en los tres. Esta aportación propia de Boff, que él no considera radicalmente nueva, trata de sacar todas las consecuencias de la doctrina tradicional de la *perichóresis*³.

"El riesgo de triteísmo (...) se evita por la *perichóresis* y por la comunión eterna que originariamente existe entre las personas. No hemos de pensar que existen primero los tres, cada uno por sí mismo, separado de los otros, para entrar luego en comunión. (...). Las personas están intrínsecamente y desde toda la eternidad y sin principio entrelazadas las unas con las otras. Coexistiendo siempre (...)" (p. 12).

Esta comunión se abre hacia afuera. De ahí que "para los que tienen fe (...) la unión entre los tres en el amor y en la interpenetración vital les puede servir de fuente de inspiración y de utopía, engendrando modelos cada vez más integradores de las diferencias" (p. 13).

El monoteísmo fundamental de la tradición judía no puede abandonarse, pero sí enriquecerse con la experiencia cristiana. Hay que reconocer que, sobre todo en occidente, la teología partía del Dios uno para llegar, de alguna manera, al Dios trino. En cambio, la experiencia específicamente cristiana confiesa que el Dios que salva se presenta indisolublemente como Padre, Hijo y Espíritu Santo (p. 26).

Con su pretensión de reducir la multiplicidad a unidad, remontándose de las múltiples causas a una causa última, también la racionalidad griega ha resultado perturbadora. La

experiencia cristiana obliga a superar este postulado, no sólo porque la jerarquía de los seres no es tan unitaria como la racionalidad postula (p. 30), sino también porque en la revelación, la razón última de los seres es un acto de amor y de libertad que explica mejor tanto la unidad como la diferencia.

Boff considera indispensable romper la servidumbre de las categorías estática - sustancia, naturaleza, persona- en las que se intentó expresar el misterio de la vida de Dios. Siempre se había reconocido que ninguna categoría estática podía expresar adecuadamente el dinamismo de la divinidad. Pero, sin sacudirse el peso de dichas categorías, a lo más, se las complementaba con la categoría más dinámica de *relación*, que inevitablemente tendía a ser pensada como algo secundario y sobreañadido. La realidad del Dios trino y uno ha de ser iluminada con tres conceptos clave: el de vida, el de comunión y el de *perichóresis*. Según la revelación cristiana,

"la realidad primera no es vida eterna indiferenciada, sino la vida eterna brotando como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Son tres vivientes. Porque son vivientes en la plenitud del vivir eterno, cada uno brota en dirección hacia el otro, se auto-entrega al otro sin reservas, excepto en el hecho indestructible de ser cada uno un existente distinto del otro. No basta con afirmar la trinidad y la distinción de las divinas personas. La característica esencial de cada persona consiste en ser *para* la otra, *por* la otra, *con* la otra, *en* la otra (...). La diversidad-en-comunión forma la realidad-fuente en Dios (...). La unidad divina resulta del proceso de comunión de una persona en las otras, de la participación de un viviente en la vida de los otros (pp. 158-159).

Esta comunión eterna de vida coincide con la *perichóresis*. Pero, en la tradición esta categoría poseía otro sesgo: era lateral, no central como quiere Boff. "Son las relaciones eternas, realizando la cohabitación de los divinos tres lo que constituye propiamente la trinidad y la unidad de Dios" (p. 159). En este planteamiento, la unidad no puede pensarse ni como anterior ni como posterior a las personas. Es siempre simultánea con ellas en la auto-implicación de las mismas. La unidad no ha de ser pensada como negación de las diferencias, sino como interpretación y comunión en las mismas diferencias.

Desde esta perspectiva, la Trinidad puede operar, como "crítica e inspiración de la sociedad humana". En nuestra sociedad, la persona se entiende en función de lo individual como contrapuesto a lo otro. La modernidad ha impuesto la ideología de la subjetividad y del valor supremo de la libertad, entendida sin referencia a los otros. En cambio, comprender la persona humana como imagen de la Trinidad implica medirla siempre por su relación a los demás. La incomunicabilidad de la persona sólo existe para permitir la comunión con otros diferentes. Sólo por la comunión se alcanza la personalización. De ahí la fuerza liberadora para una sociedad que surja bajo la inspiración del modelo trinitario.

"En la Trinidad no hay dominación a partir de un polo, sino convergencia de los tres en una aceptación recíproca y en una donación mutua. Son diferentes, pero ninguno es mayor o menor, antes o después del otro. Por eso una sociedad que se inspire en la comunión trinitaria no puede tolerar las clases, las dominaciones a partir de un poder (...) que someta o margine a los demás diferentes" (p. 187).

La autoposesión en la comunión como principio trinitario y liberador

Con su libro *Trinidad y liberación* (1994), el profesor de la UCA de San Salvador Antonio González acaso sea el teólogo que mejor ha penetrado en el significado del misterio de la trinidad de Dios para una perspectiva liberadora. Aunque parte de las mejores intuiciones de L. Boff, no deja de criticarlas en sus aspectos vulnerables, ahonda en ellas y saca todas sus consecuencias. Para ello se sirve de la filosofía de Xavier Zubiri, que resulta particularmente apta para el empeño.

La reflexión moderna intenta superar las limitaciones de las categorías estáticas - sustancia, hipóstasis, naturaleza... - pensando a Dios como sujeto, categoría básica de Hegel, que se mantiene hasta Barth y Moltmann. Rahner introduce un importante cambio de acento: mientras que, para Barth, Dios es un sujeto que se revela (autocomunicación), para Rahner, Dios es el amor que se entrega (autodonación). Al ser la comunicación de Dios verdadera autodonación, "ella nos muestra en la historia cómo es él mismo en su eternidad. (...). De ahí la famosa tesis rahneriana de la identidad entre la Trinidad económica y la inmanente" (p. 32)

Pero ni el mismo Rahner acaba de asumir con radicalidad su nuevo enfoque. Aunque su intento es partir de la historia de la revelación, "el *contenido* de esta historia deja paso demasiado rápidamente a un *concepto* de la misma" (p. 34). De hecho, elabora su sistemática trinitaria, no a partir de la historia concreta del Hijo y del Espíritu, sino a partir del concepto formal de *autodonación*. Este planteamiento crítico sugiere ya la línea de reflexión que seguirá González. Es la historia concreta del Hijo y del Espíritu la que revela a Dios como ser cuya esencia es la comunión y cuya acción es crear comunión: ésta es la clave de la comprensión de la trinidad de Dios.

A. González no deja de precisar el método peculiar de la TL: la primacía de la realidad y de la praxis (p. 59). Luego, haciéndose eco de formulaciones de J. Sobrino y de I. Ellacuría, insiste en que la TL no ha de entenderse como teología de la revelación o de la palabra (Barth), sino como *teología de la salvación* en las condiciones concretas, históricas y políticas de hoy" (p. 62). La teología trinitaria no podrá limitarse a ser mera interpretación de una supuesta "verdad" revelada, sino que deberá procurar explicar cómo Dios salva *en concreto* trinitariamente. Hay que partir de la "Trinidad económica", entendiendo como tal la Trinidad en cuanto presente y actuante en su obra salvadora (p. 72).

Hasta aquí coincidencia con Boff. Pero, para González, éste se ha quedado corto en la apreciación de la función de la Trinidad en la acción salvadora histórica. Ciertamente que, para Boff, gracias a la perfecta comunión entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, la Trinidad es *modelo* de comunidad interpersonal que sirve a los *pobres* como instancia crítica para valorar las sociedades existentes y para esbozar la *utopía* de una convivencia humana regida por el amor y superadora de las divisiones y del egoísmo" (p. 28).

Por qué, pues, se ha quedado corto Boff? Porque "el Dios cristiano no solamente ha entregado una "utopía" (...) a los pobres, sino que se *ha entregado a sí mismo* en el Hijo y en el Espíritu" (p.92). La Trinidad no es sólo un modelo celeste a imitar, sino también la fuerza actuante de Dios en nuestro mundo y, en este sentido, la única esperanza de los pobres. Desde esta perspectiva, cuando Jesús acoge a los pobres y a los marginados

religiosa y socialmente, no hemos de interpretarlo meramente como ofreciéndonos un modelo de acción moral, sino que es crear comunión, como prolongación de la acción trinitaria de Dios.

Si la propuesta de Boff resulta insuficiente, es -para González- porque se resiste a implicar plenamente al Padre en la obra del Hijo. Claro que esto lo hace Boff para eludir la forma extrema de la teología de la cruz propugnada por Moltmann, para el cual el Padre sería responsable del dolor del Hijo por haberle entregado a la muerte. Con esto, el sufrimiento, además de ser insuperable, quedaría sacralizado como querido por Dios. Pero entonces, si el Padre es el responsable de la crucifixión del Hijo ¿cómo captar el amor de Dios como *protesta* contra las cruces de la historia y como superador de tales cruces?

Cierto que el responsable de la muerte de Jesús es sólo el pecado del mundo. Pero, al encarnarse el Hijo por amor al mundo y hacerse así vulnerable a la muerte violenta, es la Trinidad entera la que se implica en este acto de amor y "sufre" sus consecuencias. Por esto, le resulta inaceptable a González la interpretación de Moltmann, para el que el grito de Jesús en la cruz *Elohí Eohí* (¡Dios mío, Dios mío!) expresa la distancia de Jesús respecto al Padre.

"Se trata más bien de que Jesús descubre al Padre como Padre y no simplemente como Dios. Pues, si Dios es padre bueno que hace salir el sol sobre justos y pecadores (...) es entonces también un padre que permite en la tierra el triunfo de los pecadores. Esto es lo que Jesús, como todos los condenados de la historia, experimenta en la cruz. Lo experimenta igual que ellos como abandono del Padre bueno que ama a los pecadores hasta el punto de no quitarles su libertad. Y por ello también la experiencia del abandono de Dios es paradójicamente una experiencia de su verdadera y radical paternidad, pues solamente con la muerte del Justo irreprochable en la cruz se descubre que el verdadero Dios, *que ahora se revela como trinitario*, no está de parte de quienes triunfan en la historia sino del lado de las víctimas" (p. 122).

Hay aquí un verdadero avance. El Hijo desciende a los infiernos de las víctimas de la historia y, muriendo en ella, abre la verdad del amor del Padre para con los hombres. El Padre "está en la cruz de Jesús" y "sufre violencia" con la muerte de Jesús. Por esto, protestando contra esta violencia, resucitará a Jesús por el Espíritu. Así muestra que Dios ama y respeta a los hombres. Pero también que triunfa del mal y los libera. La cruz resulta, pues, el momento culminante en que se manifiesta la obra salvífica del Dios trinitario.

Si se parte del principio de identidad entre la Trinidad económica y la inmanente, se comprende que haya que pensar la trinidad "con categorías históricas, y no con categorías naturales y subjetivas, como ha sido característico de la historia de la teología" (p. 144). Desde esta perspectiva histórica, el lugar fundamental para pensar las relaciones del Padre con el Hijo no será la categoría formal de *generación*, sino las relaciones históricas concretas de *filiación*, tal como aparecen en la vida de Jesús. Se trata de su práctica de obediencia a la voluntad liberadora del Padre y no de una especulación sobre su generación antes del tiempo.

No se puede decir, como sugirió Schoonenberg, que "la identidad de Trinidad inmanente y económica significa que Dios se constituye en la historia y que, por tanto,

antes de la misma, las diferencias entre las personas no son reales, sino meramente modales". De acuerdo con esa identidad, más bien hay que proceder a la inversa: hay que afirmar radicalmente la realidad de tales diferencias en la Trinidad inmanente, justamente porque aparecen verdaderas diferencias personales en la historia de la salvación, o sea, en la Trinidad económica. De otra suerte, no sería Dios en sí idéntico al que actúa en la historia de la salvación.

Desde la perspectiva de la liberación, lo que importa es que Dios no sólo se manifiesta tripersonalmente, sino que entra en la historia como "efectiva comunión interpersonal, fundamento de toda unificación y reconciliación históricas". Para la TL, la unidad es igualmente primaria que la pluralidad. Esto es lo que se quiere decir cuando se afirma que "la Trinidad es sociedad".

Esto lleva a la revisión del concepto de persona, sobre el que la teología reciente no está, generalmente, satisfecha. Para determinar lo que es la persona, no se puede seguir partiendo de la categoría de sustancia o de sujeto, como hacía el pensamiento tradicional para eludir el triteísmo. Aquí González critica no sólo los pensadores clásicos, sino también algunos modernos que, como W. Pannenberg, intentan resolver los problemas inherentes al concepto de persona. Siguiendo los planteamientos de X. Zubiri, piensa que, al concebir las personas trinitarias hay que "prescindir del concepto de sustancia, para así alcanzar un concepto radical de su unidad en el amor" (p. 185).

Según Zubiri, toda realidad, no sólo la personal, es *sistema o estructura*. La persona no ha de definirse a partir de un supuesto sujeto "por detrás" de las acciones humanas, sino justamente a partir de lo específico de estas acciones. Los animales sólo responden a las cosas como estímulos objetivos de respuesta. En cambio, el ser humano toma conciencia de sí mismo ante ellas, en *plena autoposesión de sí mismo como real*. Esto sería lo característico de la persona.

"No hay un dualismo entre la persona y sus acciones, sino que estas acciones son constitutivas de la realidad personal (...). La persona no es algo separado de sus acciones (...). Ser personal es autoposeerse. Y esto no se da antes, bajo o tras los actos de un presunto sujeto, sino que es el carácter formal propio de estos actos" (p. 188).

Además, toda actividad personal de autoposesión está constituida *socialmente*, de manera que el yo es siempre algo mediato social e históricamente. Lejos de postular, como hacían las definiciones clásicas, que lo distintivo de la persona es la comunicabilidad, hay que decir más bien que no hay persona sin comunicación.

Es aquí donde el concepto clásico de *perichóresis* hace un buen servicio. La *perichóresis* entraña la interpenetración de las personas en comunión personal. Y esta "comunión" no puede entenderse como simple relación categorial, en la que dos sujetos se relacionarían accidentalmente. Se trata de un acto personal, de un poseerse en otro plenamente. S. Juan lo expresa como un estar activo del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre en sus funciones respectivas de Padre y de Hijo.

La *perichóresis* es, pues, el acto constitutivo de la Trinidad, de suerte que ninguna de las personas es, de por sí, un sistema sustantivo, sino que el sistema sustitutivo lo forman ellas socialmente por su unidad de comunión recíproca. Obviamente, esto tiene

lugar en Dios con una radicalidad impensable en la siempre imperfecta comunicación humana. Boff lo expresaba así:

"Cada una de las personas divinas se autoposee libremente en las demás *de modo que su ser persona divina*, esto es, su autoposeerse, *es, por su entrega total, inseparable de las otras*. Y lo es hasta tal punto que, sin el amor, no habría personas divinas" (p. 216).

Justamente esta interpenetración amorosa de las personas divinas hace que sus actuaciones en la historia se caractericen por su parcialidad a favor de los pobres. Dios es "el Dios de los pobres", no en un sentido derivado, como si lo fuera por razones pedagógicas, sino porque los *pobres pertenecen a la definición de Dios*. No se trata de una definición de Dios en sí mismo, sino *quoad nos* (referida a nosotros). Sin embargo, esas actuaciones de Dios en la historia no son meras acciones externas de un sujeto que las ha realizado como accidentalmente, sino que explicitan en la historia su misma realidad como actividad pura de amor. El amor de Dios a los seres humanos, y especialmente a los pobres, no es en él una propiedad entre otras, sino el mismo amor intratrinitario.

"Los pobres saben que Dios se ha solidarizado con ellos, echando por tierra todos los ídolos que quieren convertirlo en legitimador del éxito de los opresores sobre sus víctimas. Dios se ha manifestado como el Hijo que *carga* con el destino de los oprimidos y como el Padre que tanto ama a los pecadores que permite la muerte del Hijo. Pero Dios se ha manifestado como el Espíritu que resucita a Jesús y que continúa la historia del lado de los oprimidos (...). La doctrina trinitaria no es, por tanto, una mera especulación. Es la confesión de que el Dios cristiano es el *Dios de los pobres* y lo es en su misma realidad divina" (pp. 234-235).

Conclusión

Los autores que hemos examinado presentan una línea común. En esta línea, hay un punto álgido: la asunción de que la Trinidad económica es la inmanente, no sólo en cuanto acto revelatorio, sino en cuanto acción en la que Dios autocomunica su vida tripersonal.

Desde esta perspectiva resultan inadecuados los intentos antiguos y modernos de pensar a Dios en las categorías de naturaleza, persona o sujeto. La apelación de A. González a la idea zubiriana de persona como autoposesión en la comunión sugiere, por lo menos, otra posibilidad de pensar la triunidad de Dios que puede corresponder mejor a la manera como presenta su autorrevelación el NT. Éste atestigua una autoimplicación de las personas divinas en la historia humana que nos desvela cómo la realidad del Dios trinitario se constituye en principio liberador de esta historia.

Notas:

¹El modalismo floreció en la época anterior al Concilio niceno como un intento de pensar la fe trinitaria en clave monoteísta. Para los modalistas, el Padre, el Hijo y el Espíritu se reducen a modos o formas externas de manifestación de la única realidad soberana de Dios. El peligro de modalismo está latente en toda interpretación teológica que pretenda radicalizar la afirmación monoteísta. (Nota de la Redacción).

²Doctrina teológica que sostenía que el Espíritu Santo, considerado hasta entonces en una misma línea con el Padre y con el Hijo, es sólo una criatura, cuya acción nunca se propondría en la Escritura como divina. (Nota de la Redacción).

³El término griego perichóresis (com-penetración, re-circulación) se convirtió en técnico en teología trinitaria, para expresar el necesario «estar uno en el otro» de las tres divinas personas, tal como consta en algunos pasajes del cuarto Evangelio (Jn 10,38; 14,10s; 17,21) y quedó formulado en algunos documentos conciliares (Concilio de Florencia [1442], Denz, 704). Con este «estar uno en el otro» se expresa a la vez la unidad de naturaleza y la distinción de personas en Dios, mediante una respectividad mutua meramente relativa. (Nota de la Redacción).

Condensó: JORDI CASTILLERO