

COMUNICACION TRINITARIA Y RECONCILIACION DE LO CREADO

JOSE RAMON GARCIA MURGA
Facultad de Teología, U.P. Comillas

ANTONIO GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, UCA, San Salvador, 1994, 247 pp., ISBN 84-8405-201-X.

«Trinidad y liberación» es un estudio sistemático, que aborda el tema de la Trinidad desde el punto de vista de la teología de la liberación. Síntesis densa y apretada, fruto de un espíritu muy dotado para la especulación, y que conduce a desear desarrollos ulteriores, de lo que prometedoramente se apunta en este esbozo.

La reflexión concluye con la afirmación de que la doctrina trinitaria es «la confesión de que el Dios cristiano es el «Dios de los pobres», y lo es en su misma realidad divina» (235). La acción de la Trinidad económica no cesa hasta lograr un mundo en comunión, en que se supera la injusticia; comunión garantizada porque esa acción consiste en la incorporación del mundo a la propia realidad divina, es decir, a la comunión de la propia Trinidad inmanente.

Los pilares en que se asienta el esbozo de González son, a mi parecer, los siguientes:

1. En primer lugar, la utilización de la filosofía de Xavier Zubiri; interpretada como filosofía de la praxis, el autor la considera como el instrumento que más nos puede ayudar a tomar conciencia de la realidad de la revelación.

2. La preeminencia de la realidad, declarada como rasgo característico de la metodología de la teología de la liberación. Ello se traduce en una atención acuciosa a las insuficiencias de conceptualización, tanto de la teología clásica como de la moderna, que obstaculizan percibir la entrega de la Realidad trinitaria como posibilitante de la transformación de la historia en realidad de comunión.

Esas deficiencias de conceptualización se concretan en los puntos siguientes:

- a) Pensar a la persona como substrato (*hypokeimenon*) presupuesto a sus acciones, y no como idéntica a las mismas, lo que dificulta concebir que ella misma se entrega por entero en su actuar.

b) Dificultar la articulación de la Trinidad de personas con la unidad divina. Si se concibe a ésta como presupuesta a la distinción de las personas, se la convierte en fundamento de la perijoresis, y se obstaculiza pensar a Dios como comunión.

Si se la piensa como resultado de la interacción entre las personas ya constituidas (caso de Moltmann), es difícil concebir la unidad como algo más que concordia, y verdadera unicidad.

Parece pues necesario articular unidad y trinidad de manera que se impliquen mutuamente: que la persona se realice en la comunión, y que la comunión sea tanto presupuesto como resultado de la realización de las personas. Son perspectivas que interesan sobremedida a la TL.

3. El seguimiento de Cristo, del que la opción por los pobres es elemento constitutivo.

Dios se nos entrega su propia realidad, toda ella, acción; se revela para nuestra salvación, o mejor, en el acto mismo de salvar. Su palabra no es tanto logos, cuanto acontecimiento que culmina en Jesús.

La praxis de Jesús configura la historia filialmente, y con la fuerza del Espíritu que lo envía a los pobres. El punto de partida de la doctrina de la Trinidad no se halla en consecuencia en las formulaciones lingüísticas o dogmáticas de la fe, sino en la experiencia salvadora de Jesús.

Dios se nos entrega al revelarse; o lo que es lo mismo, al actuar abriendo en la historia nuevas posibilidades que crean comunión. Esta entrega de Dios reclama la nuestra. Entrega de fe, o fe como entrega, que se realiza como seguimiento de Cristo.

El seguimiento no consiste tanto en un acto humano consciente de adhesión a Jesucristo, cuanto en la entrega misma de Jesús que da de sí en nosotros, y no es por tanto «obra» de la Ley.

Por consiguiente, a la hora de hacer historia «no hay diferencia entre helenos y bárbaros»; también los pobres la hacen: el carácter social de la realidad en la que consistimos y según la que actuamos es previo a toda comunicación lingüística. Los pobres pueden adoptar una praxis creadora de comunión, con más eficacia que los que hacen formulaciones o teorizan sobre la liberación.

4. Insistencia en la Trinidad económica. La doctrina trinitaria de la TL no parte de las formulaciones lingüísticas o dogmáticas de la fe, sino de la experiencia salvadora de Dios en Jesús, donde la Trinidad se nos da, y se nos muestra.

La TL parte de la Trinidad económica, entendiéndola por ésta no ya la que se revela en la historia, sino la Trinidad presente y actuante en su obra salvadora, artífice de comunión entre los hombres. La Trinidad introduce en un mundo disgregado la esperanza de superar las injustas diferencias entre los hombres. Para ello aporta no sólo un modelo crítico, utópico e inspirador para la sociedad humana. González, en diálogo con L. Boff, pone de relieve que Dios no se limita a proponer un modelo, sino que actúa salvadoramente. La TL, al reflexionar sobre la economía trinitaria, insiste sobre todo en la *encarnación* del Hijo considerada como acto histórico. Las vicisitudes de Jesús, sin dejar de ser humanas, afectan realmente a Dios.

En la Cruz fracasa el Dios de los hombres religiosos, pero no el Padre Dios que está con los abandonados en su abandono. Jesús en la Cruz sigue unido al Padre por el Espíritu que lo resucitará. Es el mismo Espíritu que Jesús recibe al comienzo de su misión, y lo acompaña durante la misma, tras haberlo enviado a los pobres.

De ahí que la Trinidad sea «la fórmula que expresa un compromiso de Dios con los pobres que llega, en virtud de los conflictos y la oposición experimentada por Jesús a su misión liberadora, hasta la entrega radical del Hijo en la cruz».

La obra de liberación de Cristo ha de ser continuada también trinitariamente en la historia actual. Esta no se halla determinada de una vez para siempre (por la evolución, por ejemplo, de un espíritu absoluto como quería Hegel); se encuentra abierta y por hacer, a través de las posibilidades que los humanos creamos, aceptamos o configuramos.

El Espíritu Santo impele a actualizar la praxis histórica de Jesús, creadora y posibilitante de comunión; por eso puede hablarse de un «Cristo histórico», constituido por la acción de los creyentes.

De este modo, la salvación, autodonación trinitaria de Dios e inclusión de la humanidad en el amor trinitario, se da y continúa dándose en la historia. Se consumará como Nueva Creación, pero ésta no se presenta como disyuntiva de la única obra de Dios. El interés por la salvación no puede conducir al menosprecio por la liberación pues la primera no sólo se juega sino que va dándose en esta última.

5. La Trinidad inmanente, cuya realidad toda es en sí misma amor (=actividad de comunión), garantiza la superación de la negatividad, y que la comunión, por incorporación al amor que es Dios, será la meta de la historia.

La Trinidad inmanente trasciende la historia, pero no por estar sobre ella, sino por darse *en* ella. En las misiones del Hijo y del Espíritu Santo se manifiestan las relaciones entre las personas divinas; relaciones de «interfuncionalidad constitutiva», y siempre ternarias. El conceptualizarlas así evita toda impresión de jerarquización entre las personas, y de teogonía en el lenguaje de las procesiones. El que las relaciones sean ternarias es algo ampliamente asumido por la teología trinitaria actual, y contribuye no poco al diálogo ecuménico sobre el «Filioque».

Las tres personas divinas se identifican, al caracterizarse como efusión recíproca de amor, con la unidad de comunión en que Dios mismo consiste. Al dárseos en Cristo, promueven en la historia la confluencia de la humanidad, hasta lograr la plenitud de su comunión.

González fundamenta estas afirmaciones reflexionando sobre la constitución de las personas divinas y la unidad entre ellas. Ni la unidad precede a las personas, ni éstas a la unidad. Ni modelo «latino», ni modelo «griego»; González, con Boff, prefiere un modelo perijorético: las personas divinas por compenetrarse entre ellas configuran una unidad de comunión que llega a la unicidad.

Al mismo tiempo, ellas mismas son configuradas por la unidad. La persona no es un presupuesto metafísico de sus acciones; es autoposición, y sus acciones un modo concreto de poseerse. Más aún, la praxis representa el momento de mayor densidad metafísica, el que proporciona la clave de acceso a la persona.

Las tres personas divinas son tres autoposiciones. Pero la autoposición es, en cada una de las personas, relacional, sólo se da en comunión con las otras dos, en tanto que éstas son también personas.

La convivencia entre las personas divinas es una forma de «comunión personal», constituida por la versión (por el estar vertida) de cada persona hacia las otras dos. (las relaciones divinas que nos muestra el nuevo testamento son siempre ternarias).

La comunión personal de Dios, libre en virtud de la autoposición constitutiva de las personas mismas, se identifica con las relaciones de amor que se nos manifiestan en el nuevo testamento. Dios es Amor como «interpenetración activa en apertura esencial y autoentrega permanente». El amor es poseerse en otro, es un dar de sí, realmente, en la realidad efectiva del otro. En virtud de la unidad de amor «cada persona deviene en la otra no por una insuficiencia intrínseca, sino más bien *Por la Plenitud efusiva de su propia perfección*».

De este modo la unidad divina no supone una única sustancia que la asegure, sino que la *ousía* o esencia divina es la *Perijóresis* de la compenetración, fruto de la donación. Las personas y la comunión entre ellas se constituyen simultáneamente.

Las personas tampoco preexisten a la esencia. González presupone la concepción zubiriana, no sustancial sino estructural de la unidad de lo real. Cada persona se vincula a las otras y constituye con ellas una sola realidad; es constitutivamente «nota de» un sistema sustantivo, que consiste en la unidad de comunión formada solamente por ellas.

La comunión perijorética de las tres personas constituye el amor, que no es ni naturaleza, ni sustancia, sino dinamismo. La realidad misma en que Dios consiste es actividad pura: *energeia*, acto que consiste en constitutiva actividad. Sus *dynameis* o potencias son «expresión analítica» de su propia riqueza.

Por la fe cristiana sabemos que esta actividad pura que consiste justamente en amar, sólo se puede constituir trinitariamente. La *perijóresis* es la esencia de la divinidad; esta esencia, unidad de amor; y el amor no es otra cosa que la pura actividad vital y personal en la que Dios tripersonalmente consiste.

Se concibe bien así que la autodonación de la realidad de este Dios a su Creación sea siempre promotora de comunión: es incorporación de su creatura a la actividad comunal del Amor que Dios ES.

Se halla justificada la conclusión antes señalada. El Dios trinitario es el Dios de los pobres. Sus tomas de partido en la historia a favor de los pobres son expresión del tesoro de su esencia que es amor: «explicitación efusiva de su misma realidad como actividad pura de amor».

Hagamos algunas observaciones críticas. Una parece obvia, la insuficiencia de la investigación histórica; pero no la considero de recibo teniendo en cuenta el propósito del autor, que no trata de ofrecernos un manual, sino las líneas fundamentales por las que debe discurrir un estudio sistemático atento a la problemática de la teología de la liberación.

Desde este punto de vista, la capacidad del autor para realizar una gran propuesta de síntesis, es más que notable. Lo es también la apoyatura bibliográfica de su obra, basada en parte muy apreciable en anteriores estudios filosóficos suyos, y en su conocimiento de la filosofía de Zubiri.

La crítica más pertinente a *Trinidad y liberación* sería la que se refiriese al carácter excesivamente formal de su metodología. A veces la exposición parece exigir referencias más concretas y directas a las perspectivas bíblicas que intenta sistematizar. Por ejemplo, las tres personas se consideran como diferentes formas de amor, obtenidas «al hilo de la historia de la salvación: el amor que envía, el amor que se deja enviar, el amor que recibe, el amor que transmite, el amor del Hijo, el amor del Padre» (222). ¿No se echa de menos en toda la obra el parentesco del Hijo con la Verdad, una de las constantes, que Rahner, por ejemplo, consideraba evidentes en el nuevo testamento?

La evangelización consiste, cierto, en hacer presente la Realidad-Amor, mediante la acción-entrega. Esta presencia se intensifica si el evangelizador profundiza en el significado explícito de esas mayúsculas cristianas de la Realidad y del Amor, que, presentes, han de ser situadas asimismo por sus destinatarios en el «campo» de su experiencia con la conceputación que les sea propia.

También echo de menos que el autor se hubiese detenido con mayor morosidad al articular, valiéndose de su conceputación zubiriana, la realidad de las personas divinas, con la unidad de su esencia.

Por una parte, González afirma que las personas son «notas de» la única esencia divina, y por otra que esta esencia se constituye exclusivamente por la perijóresis o compenetración entre las personas. La persona es «autoposición», y González habla de «tres autoposiciones» para designar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

El término de «autoposición» traduce bien a mi juicio, el de «suidad» con el que Zubiri caracteriza a la persona. Para el filósofo donostiarra, la sustantividad es el momento que confiere suficiencia constitutiva al conjunto de «notas de» la esencia (ver *Sobre la esencia*, 1985, 143-154); pero sólo la realidad dotada de inteligencia, como el hombre, se posee a sí misma (=se autoposee) como realidad plenaria, y por ello como realidad perfectamente subsistente y sustantiva (ver *Sobre el hombre*, 1986, 117-118).

O lo que es lo mismo, la realidad personal es la perfección de la esencia. De donde, al menos a primera vista, no parece pertinente considerar a las personas divinas como «notas-de» la esencia divina simplicísima que sólo ellas constituirían. Cada persona supone una inteligencia, sin la que no hay suidad ni autoposición. ¿Cómo evitar entonces el triteísmo?

Encontramos el mismo «problema» en que desembocan otras conceptualizaciones, y que no es sino invitación a descalzarse ante el misterio, sin dejar por ello de penetrar en él cuanto nos sea posible. El camino por el que prosigue González es encomiable: cada persona se autoposee en cuanto se entrega a las otras dos en «efusión» de Amor.

Magnífico, pero entonces la relación de amor, y no la autoposición, habrá de ser considerada como el elemento peculiarmente distintivo de la personalidad divina. Habrá que tener las categorizaciones filosóficas que consideran la relación como el rasgo más característico de la constitución de la persona, como las menos inadecuadas para referirse a cada uno de los divinos tres.

La acción relacional distingue a los relacionados, y al mismo tiempo los pone en comunión, gracias a la entrega a los otros de lo propio de cada uno, que sigue siendo distintivo por tener su punto de partida en cada uno de ellos.

Habría que hablar de tres modos relacionales, en efusión de amor, de la misma autoposición. Habría que aludir a la configuración concreta de cada uno de ellos partiendo de la revelación: «paternidad», «filiación», «espiración pasiva»; donación, acogida, comunión; amante, amado, amor.

Una crítica análoga pero en sentido contrario se me ocurre cuando González habla de dos modos, divino y humano, de una única autoposición, a la hora de categorizar la asunción por parte de Dios del dolor de los hombres.

La TL debe asumir como un acierto la insistencia de Moltmann en hablar de que el mismo Dios asume la negatividad de la historia; se trata de un momento de la transformación de esta historia en comunión por la donación de la propia realidad divina. Pero tal asunción se realiza en orden a eliminar el dolor y la injusticia, nunca para sempiternizarlos.

González habla entonces de dos modos, divino y humano, de la única autoposición en que consiste la persona del Verbo. Pero Jesús posee como hombre una inteligencia distinta de la divina. ¿Cómo hablar entonces de dos modos de una única autoposición, si ésta queda terminativamente constituida por la inteligencia?

Pienso que el mismo Zubiri, al menos en los dos textos a que me he referido, es también víctima del prejuicio aristotélico, no corregido sino acentuado por la modernidad, de dar la primacía a la afirmación de sí en el momento de concebir a la persona. Esta en cambio se constituye, hasta consumir su personalidad, al alcanzar la «buena relación» concreta, la que a cada caso corresponde: la relación de efusión,

de entrega en la praxis de la justicia, de la celebración gozosa de la comunión de la que mana esa «buena» relación, y que al mismo tiempo es resultado de ella.

A todo esto apunta, y todo esto expresa González con su potente conceptualización. Creo que, teniendo en cuenta la fecha en que compone su obra, y la finalidad académica inmediata de ésta, no deberíamos pedirle más. Quizá menos, en el sentido de la petición que Husserl hacía a sus discípulos: «mehr klein Geld, bitte». Más concreción bíblica e histórica, pensando en un futuro y magnífico tratado «De Trinitate» en la óptica de la teología de la liberación.

Dicho sea esto desde la simpatía y el agradecimiento que la lectura de esta obra, laboriosa, provechosa, y realizada en común con varios grupos de estudiantes, ha suscitado en mí.